UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 04052 6618

JOHN M. KELLY LIBRARY

Donated by
The Redemptorists of
the Toronto Province
from the Library Collection of
Holy Redeemer College, Windsor

University of
St. Michael's College, Toronto

HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR
TRANSFERRED
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
Ontario Council of University Libraries

http://www.archive.org/details/lehrbuchderdogma00barruoft

Theologische Bibliothek

Lehrbuch der Dogmatik

von

Dr Bernhard Bartmann
Professor der Theologie in Paderborn

Freiburg im Breisgau
Herdersche Verlagshandlung
1911
Berlin, Karlsruhe, München, Straßburg, Wien, London und St Louis, Mo.

Lehrbuch der Dogmatik

von

Dr Bernhard Bartmann
Professor der Theologie in Paderborn

Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg

BIBLIOTH... PROV. TRANSFERRED STUDENDATUS

Freiburg im Breisgau
Herdersche Verlagshandlung
1911
Berlin, Karlsruhe, München, Straßburg, Wien, London und St Louis, Mo.

HOLY REDEEMER LIBRARY WINDSOR TRANSFERRED

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 7 Septembris 1911

‡ Thomas, Archiepps

Alle Rechte vorbehalten

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg

Vorwort.

Als die Herdersche Verlagshandlung mich darum anging, für ihre „Theologische Bibliothek" ein einbändiges Lehrbuch der Dogmatik zu verfassen, durfte ich diesem Antrage um so eher entsprechen, als ich meine dogmatischen Vorlesungen seit mehreren Jahren für meine Zuhörer bereits als Manuskript hatte drucken lassen. Mit Rücksicht darauf hat der Verlag vorliegende Ausgabe als „zweite" bezeichnet. Die methodischen Grundsätze, nach denen das Buch abgefaßt ist, werden schon durch einen flüchtigen Blick in dasselbe deutlich. An die Spitze wurde überall die *These* gestellt und mit der entsprechenden theologischen *Währung* versehen. Dabei sind aber fast durchgängig nur die Dogmen berücksichtigt; Schulmeinungen wurden in den Kleindruck verwiesen. Es ist besonders heute notwendig, daß der Unterschied zwischen beiden beachtet wird und auch äußerlich hervortritt. Darüber habe ich mich näher in der Einleitung ausgesprochen. Besonderes Gewicht habe ich auf den *Beweis* des Dogmas gelegt. Dabei leitete mich eine nach außen und nach innen gerichtete Absicht. In unserer positiv gerichteten Zeit suchen die Gegner das Dogma am heftigsten von seiner historischen Seite anzugreifen. Die eine Hand auf der Schrift, die andere auf der Dogmengeschichte, glaubt man uns Schritt für Schritt entgegentreten zu können mit der Behauptung: „Von Anfang an aber war es nicht so" (Mt 19, 8). Besonders soll das katholische Dogma durch einen breiten Graben von der *Schrift* getrennt, also bibelfremd sein. Demgegenüber ist es eine notwendige, aber auch herzstärkende Tätigkeit des Dogmatikers, fast ausnahmslos überall das volle, ganze Dogma schon in der Schrift aufzuzeigen; freilich in der unverstümmelten, in ihrer überlieferten Integrität anerkannten Schrift, nicht aus einem subjektiv konstruierten Machwerk der radikalen Kritik. Der katholische Dogmatiker hat die moderne historische Tätigkeit in keiner Weise zu scheuen; sie ist ihm im Gegenteil durchaus willkommen, und er bucht mit Freuden ihre gesunden, wahrhaft geschichtlichen Ergebnisse. Diese bestätigen ihm überall in neuer, wenn auch bisweilen ungewohnt klingender Form das alte Dogma. Freilich hat er auch die Pflicht, sich gewissenhaft um die exegetischen und dogmengeschichtlichen Probleme zu kümmern, nicht sie vornehm als sekundäre Dinge zu ignorieren. Würde dieser theologische Zustand oder besser Mißstand eintreten, dann würden *auch wir* mit der Zeit eine doppelte Theologie haben, eine systematische und eine historische,

und damit dann auch zwei Lager von Theologen mit je einer eigenen Anhängerschaft. Gewiß keine angenehme Lage auf beiden Seiten. Um nur einiges aus der Reihe der von dem modernen historischen Rationalismus aufgeworfenen Fragen zu berühren, so handelt es sich heute besonders darum, ob das Trinitätsdogma schriftgemäß ist oder eine spätere kirchliche Konstruktion bzw. Anleihe von außen her; ob Christus ein göttliches Selbstbewußtsein besaß und in seinen Äußerungen an den Tag legte oder nicht; ob der Heilige Geist in der Schrift als Person erscheint, oder ob er wie im Alten Testament einfach als eine unpersönliche Kraft Gottes anzusehen ist; ob der Herr seinen Tod selbst als Erlösungstod aufgefaßt, gewollt und von Anfang an in Aussicht gestellt hat, oder ob erst Paulus zur Behebung des „Ärgernisses des Kreuzes" ihn unter diesen Gesichtspunkt gerückt hat; ob Christus die Sündenvergebung selbst, kraft eigener Vollmacht vollzogen hat, oder ob er sie wie die Propheten nur als Dolmetsch göttlicher Barmherzigkeit verkündigte; ob der Herr sein Werk unter dem Drucke der jüdisch-apokalyptischen Stimmung einer hereinbrechenden eschatologischen Weltkatastrophe begann und vollzog oder in der klaren Voraussicht eines durch Jahrhunderte sich fortentwickelnden sittlichen Prozesses der Menschheit; ob er selbst eine Kirche gegründet hat, oder ob diese nach seinem Tode als ein Zeitbedürfnis spontan ins Leben trat; ob er in der Kirche einen Primat der Regierung schuf, oder ob er nur eine akephale Jüngergemeinde sammelte; ob er selbst die Sakramente anordnete und als heiligende Gnadenmittel vorschrieb, oder ob diese von selbst allmählich sich einstellten, weil die ganze alte Welt ein rituelles Bedürfnis nach solchen Dingen hatte. Der gläubige Christ mag über diese und noch andere Probleme längst im reinen sein; deshalb sind sie aber nicht aus der modernen Öffentlichkeit beseitigt. Und der *Theolog* ist der berufene Anwalt der christlichen Wahrheit; ihm muß daher auch der theologische Unterricht die Mittel der Lösung dieser modernen Einwürfe an die Hand geben. Daher habe ich es gerade mit der biblischen Beweisführung, worauf ja der Hauptton fällt, recht genau genommen und sie, statt mit ein paar Sätzen abzutun, möglichst *lückenlos* angestellt. Bei wichtigen Beweisstellen wurde dem Verständnisse durch eingehendere Erklärung auch Nachhilfe geboten. Ich habe überall dankbar die Vorarbeiten benutzt; daß aber nach der Seite der biblischen Beweisführung ein gut Stück *eigener Arbeit* in dem Buche steckt, darf ich ohne Überhebung sagen und wird mir kein Kundiger bestreiten. — Ähnliches wäre zu dem Väter- oder Traditionsbeweise zu sagen. Auf ihm liegt überall dort ein *besonderer* Ton, wo eine *dogmatische Entwicklung* vorliegt. Hier soll der Beweis die *Folgerichtigkeit* dieser Entwicklung dartun und zugleich die Einsicht in das Dogma erleichtert werden. Wo dagegen eine Lehrentwicklung nicht vorliegt, wie etwa bei der Lehre von Gott und seinen Eigenschaften, da ist dieser Beweis auch von geringerer Bedeutung. Er kann nur wiederholen, was längst durch den Schriftbeweis klargestellt ist. Was die *Spekulation* anbetrifft, so sind überall die Resultate der *Scholastik* gewissenhaft gebucht. Daß ich mich

dabei hauptsächlich an Thomas hielt, geschah nicht aus äußeren Gründen der kirchlichen Vorschrift allein, sondern auch aus inneren, sachlichen. Wenn die Beweisführung überhaupt historisch verfährt, dann ist es eine wissenschaftliche Pflicht, auch die Scholastik an ihrem Ort zu Worte kommen zu lassen. Und dann weiß jeder Dogmatiker, daß die Form des Dogmas vielfach, ja fast stets von der Scholastik abhängig ist. Das katholische Dogma ohne gewissenhafte Rücksicht auf die mittelalterliche Schultheologie darzustellen, ist eine bare Unmöglichkeit, so sehr sind beide terminologisch verwachsen. Was die Darstellung anbetrifft, so wollte ich ein Lernbuch liefern, daher sollte der Leser ein einheitliches Textbild vor sich haben und nicht durch fortwährendes Übersetzen fremder Texte, die übrigens meist keineswegs leicht sind, aufgehalten werden. Der Lehrstoff häuft sich ohnehin von Jahr zu Jahr und stellt keine geringen Anforderungen an den Theologen. Auch der praktische Seelsorger dürfte einen übersetzten Text noch lieber benützen als einen fremdsprachigen. Auf diese Weise suchte ich auch der so notwendigen Verwertung der Dogmatik für die populäre Unterweisung in Predigt und Katechetik vorzuarbeiten. Zu den beiden ersten Traktaten habe ich überdies kurze populär-dogmatische Skizzen in der Bonifatiusdruckerei erscheinen lassen. Ich hoffe demnächst über die folgenden Traktate im Anschluß an dieses Lehrbuch weitere folgen lassen zu können. Die Väterstellen sind außer den apostolischen Vätern, die nach Funk gegeben wurden, nach der Migneschen Ausgabe, und wo ihr Fundort schwieriger erschien, nach Band und Seite kenntlich gemacht. Das Enchiridion von Denzinger ist nach der Ausgabe von Bannwart benutzt; die Nummern der früheren Ausgabe wurden eingeklammert. Möge Gott die aufgewendete Mühe segnen.

Paderborn, August 1911.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort v

Einleitung.

Übersicht 1

Erstes Kapitel.

Dogmatik und Dogma.

§ 1. Dogmatik und Theologie 2
§ 2. Begriff und Einteilung des Dogmas 5
§ 3. Die katholischen Wahrheiten 7
§ 4. Theologische Gewißheitsgrade und Zensuren 10

Zweites Kapitel.

Die dogmatischen Erkenntnisprinzipien.

A. Objektives Prinzip: Die Offenbarung 13
§ 5. Die göttliche Offenbarung 13
§ 6. Die Schrift als dogmatische Quelle 17
I. Umfang der Schrift: Der Kanon 18
II. Inspiration der Schrift 20
III. Gebrauch der Schrift 27
§ 7. Die Tradition 29
I. Wirklichkeit der Tradition 29
II. Quellen und Kriterien der Tradition 33
III. Schrift und Tradition im Verhältnis 36
§ 8. Das unfehlbare Lehrurteil der Kirche 39
B. Das subjektive Prinzip der theologischen Erkenntnis 46
§ 9. Das Wissen vor dem Glauben 47
§ 10. Der theologische Glaube an sich 50
I. Begriff des Glaubens 50
II. Prinzipien des Glaubens 53
§ 11. Das Wissen in dem Glauben 59
§ 12. Der dogmatische Fortschritt 62

Drittes Kapitel.

Methode und Aufgabe der Dogmatik.

§ 13. Die dogmatische Methode 67
§ 14. Aufgabe der Dogmatik 70

Viertes Kapitel.

Übersicht über die Geschichte der Dogmatik.

Seite
§ 15. Die patristische Zeit 75
§ 16. Die scholastische Zeit 78
§ 17. Die neuere Zeit 84

Erstes Buch.

Die Lehre von Gott.

Erster Teil.

Von Gott dem Einen.

Erster Abschnitt.

Vom Dasein Gottes.

Erstes Kapitel.

Die natürliche Gotteserkenntnis.

§ 18. Ihre Wirklichkeit 90
§ 19. Ihre Beschaffenheit 96

Zweites Kapitel.

Die übernatürliche Gotteserkenntnis.

§ 20. Ihre Wirklichkeit 98
§ 21. Ihre Beschaffenheit 99

Zweiter Abschnitt.

Von dem Wesen Gottes.

Erstes Kapitel.

Vom Wesen Gottes nach der Offenbarung.

§ 22. Der biblische Gottesbegriff 102
§ 23. Die biblischen Gottesnamen 107

Zweites Kapitel.

Der Gottesbegriff der gläubigen Vernunft.

§ 24. Die physische und metaphysische Wesenheit Gottes 109
§ 25. Verhältnis von Wesenheit und Eigenschaften 113

Dritter Abschnitt.

Von den Eigenschaften Gottes.

Erstes Kapitel.

Gottes Eigenschaften im allgemeinen.

§ 26. Begriff und Einteilung 116
§ 27. Die Vollkommenheit Gottes 118

Zweites Kapitel.

Gottes Eigenschaften im besondern.

		Seite
	A. Die Eigenschaften des göttlichen Seins	121
§ 28.	Die Einheit Gottes	121
§ 29.	Die Einfachheit Gottes	123
§ 30.	Die Unveränderlichkeit Gottes	127
§ 31.	Die Ewigkeit Gottes	129
§ 32.	Die Unermeßlichkeit und Allgegenwart Gottes	131
	B. Die Eigenschaften der göttlichen Tätigkeit	135
	I. Das göttliche Erkennen	136
§ 33.	Wirklichkeit, Vollkommenheit und Einteilung des Erkennens	138
§ 34.	Der Gegenstand des göttlichen Erkennens	139
§ 35.	Das Medium des göttlichen Erkennens	143
	II. Das göttliche Wollen	147
§ 36.	Wirklichkeit, Vollkommenheit und Einteilung des Wollens	147
§ 37.	Gegenstand des göttlichen Wollens	150
§ 38.	Die Freiheit des göttlichen Willens	152
§ 39.	Die Macht des göttlichen Willens	155
§ 40.	Die Güte des göttlichen Willens	157
§ 41.	Die Heiligkeit des göttlichen Willens	159
§ 42.	Der gerechte Wille Gottes	162
§ 43.	Der barmherzige Wille Gottes	164
§ 44.	Der wahrhaftige Wille Gottes	165

Zweiter Teil.

Von Gott dem Dreifaltigen.

Erster Abschnitt.

Die Trinität im Bekenntnis der Kirche.

Erstes Kapitel.

Das trinitarische Dogma an sich.

§ 45.	Der Inhalt des Dogmas	169
§ 46.	Die trinitarische Terminologie	173

Zweites Kapitel.

Die antitrinitarischen Häresien.

§ 47.	Monarchianismus und Subordinatianismus	176
§ 48.	Der Tritheismus	179

Zweiter Abschnitt.

Der Beweis der Trinität.

Erstes Kapitel.

Der Trinitätsbeweis im allgemeinen.

§ 49.	Der Schriftbeweis	181
§ 50.	Der Traditionsbeweis	186

Zweites Kapitel.

Der Trinitätsbeweis im einzelnen.

Seite
§ 51. Die Gottheit des Sohnes 190
§ 52. Die Gottheit des Heiligen Geistes 194

Dritter Abschnitt.

Die theologische Lehrentwicklung.

Erstes Kapitel.

Die Ausgänge in Gott.

§ 53. Der Ausgang des Sohnes 200
§ 54. Der Ausgang des Heiligen Geistes 202

Zweites Kapitel.

Die Relationen.

§ 55. Die Beziehungen der Personen zueinander 206
§ 56. Die Beziehungen der Personen zu unserem Erkennen 207
§ 57. Die übernatürlichen Beziehungen der Personen zur Welt. Die Sendungen. Die Appropriationen 209

Drittes Kapitel.

Die absolute Lebenseinheit in Gott.

§ 58. Die Einheit des göttlichen Wirkens 211
§ 59. Die Einheit der Ineinanderwohnung 212

Viertes Kapitel.

Das trinitarische Dogma und die Vernunft.

§ 60. Die Trinität keine reine Vernunftwahrheit, aber nicht wider die Vernunft 215
§ 61. Die analogische Erklärung der übervernünftigen Trinität . . . 217

Zweites Buch.

Die Lehre von der Schöpfung.

Erster Abschnitt.

Der Schöpfungsakt.

Erstes Kapitel.

Die Erschaffung der Welt.

§ 62. Der Schöpfungsakt an sich 222
§ 63. Ewigkeit des Schaffens und Zeitlichkeit des Geschaffenen . . . 226
§ 64. Die Freiheit und Vernünftigkeit des Schöpfungsaktes 228
§ 65. Die Allmacht des Schöpfungsaktes 230

Zweites Kapitel.

Die Erhaltung der Welt.

§ 66. Die göttliche Erhaltung 232
§ 67. Die allgemeine Mitwirkung Gottes 234

Drittes Kapitel.

Die Weltregierung.

Seite
§ 68. Die Regierung der Welt 236
§ 69. Die Vorsehung 239

Zweiter Abschnitt.

Das Schöpfungswerk.

Erstes Kapitel.

Die Engel.

§ 70. Die Erschaffung der Engel 242
§ 71. Die Erhebung der Engel. Schutzengel 244
§ 72. Der Fall der Engel. Die Teufel 247

Zweites Kapitel.

Die Menschenwelt.

A. Die Begründung des Menschen 251
§ 73. Die Erschaffung des Menschen 251
§ 74. Beschaffenheit des natürlichen Menschen 253
B. Die Erhebung des Menschen 258
§ 75. Der Begriff des Übernatürlichen 259
§ 76. Die Gnaden des Urstandes 263
C. Der Fall des Menschen 268
§ 77. Die persönliche Sünde Adams 268
§ 78. Die Erbsünde 271
§ 79. Das Wesen der Erbsünde 276
§ 80. Fortpflanzung der Erbsünde 280
§ 81. Die Folgen der Erbsünde 281

Drittes Buch.

Die Lehre von der Erlösung.

Einleitung.

Die Erlösung im allgemeinen.

§ 82. Der ewige geheimnisvolle Erlösungsratschluß Gottes und die zeitliche Vorbereitung seiner Ausführung 289
§ 83. Notwendigkeit und Freiheit der Erlösung. Angemessenheit der Inkarnation 291

Erster Abschnitt.

Die Person des Erlösers. Christologie.

Erstes Kapitel.

Die Gottheit Christi.

§ 84. Der Schriftbeweis 297
§ 85. Christi Gottheit in der Tradition 306

Zweites Kapitel.

Die Menschheit Christi.

		Seite
§ 86.	Die wahre Menschheit Christi	310
§ 87.	Die Leidensfähigkeit Christi	312

Drittes Kapitel.

Die Einheit von Gott und Mensch in einer Person.

§ 88.	Häresien über die Einheit in Christus	314
§ 89.	Die Wirklichkeit der hypostatischen Union	317
§ 90.	Theologische Erklärung der hypostatischen Union	320
§ 91.	Unversehrter Fortbestand der beiden Naturen	323

Viertes Kapitel.

Dogmatische Folgerungen aus der hypostatischen Union.

§ 92.	Die Idiomenkommunikation. Die theandrischen Handlungen. Die Perichorese	327
§ 93.	Die natürliche Gottessohnschaft Christi als Mensch	328
§ 94.	Die Anbetung Christi des Gottmenschen	331

Fünftes Kapitel.

Die Vollkommenheiten der Menschheit Christi.

§ 95.	Die vollkommene Heiligkeit Christi	334
§ 96.	Das vollkommene Wissen Christi	339
§ 97.	Die vollkommene Macht Christi	344

Zweiter Abschnitt.

Das Werk des Erlösers.

Erstes Kapitel.

Das Lehramt Christi.

§ 98.	Die Wirklichkeit des Lehramtes	346
§ 99.	Vollkommenheit des Lehramtes	348

Zweites Kapitel.

Das Priesteramt Christi.

§ 100.	Die Wirklichkeit des Priesteramtes	351
§ 101.	Das hohepriesterliche Opfer Christi	354
§ 102.	Erlösungstheorien. Die stellvertretende Genugtuung	364
§ 103.	Die Wirkungen des Erlösungsopfers	372

Drittes Kapitel.

Das Königtum Christi.

§ 104.	Das Königtum Christi im allgemeinen	375
§ 105.	Die Höllenfahrt	377
§ 106.	Auferstehung Christi	379
§ 107.	Die Himmelfahrt	382

Anhang.

Die Mutter des Erlösers.

§ 108. Die göttliche Mutterschaft 386
§ 109. Die immerwährende Jungfrau 390
§ 110. Die gnadenvolle Jungfrau 393
§ 111. Die glorreiche Jungfrau 401

Viertes Buch.

Die Lehre von der Heiligung.

Einleitung.

Von der Gnade im allgemeinen.

§ 112. Begriff der Gnade 405
§ 113. Einteilung der Gnade 410

Erster Abschnitt.

Die aktuelle Gnade.

Erstes Kapitel.

Existenz und Wesen der aktuellen Gnade.

§ 114. Existenz der aktuellen Gnade 415
§ 115. Theologische Bestimmung der Natur der aktuellen Gnade . . . 418

Zweites Kapitel.

Die Eigenschaften der aktuellen Gnade.

§ 116. Die Notwendigkeit der Gnade im allgemeinen 420
§ 117. Die Notwendigkeit der Gnade im einzelnen 429
§ 118. Die Grenzen der Notwendigkeit der Gnade 439
§ 119. Die Unverdienbarkeit der Gnade 448
§ 120. Die Allgemeinheit der Gnade 451
§ 121. Die Prädestination 458
§ 122. Die Reprobation 461

Drittes Kapitel.

Wirkungsweise der Gnade.

§ 123. Gnade und Freiheit nach der Lehre der Kirche 465
§ 124. Gnade und Freiheit nach der Erklärung der Schule 470

Zweiter Abschnitt.

Von der habituellen Gnade. Die Rechtfertigung.

Erstes Kapitel.

Die Rechtfertigung seitens Gottes.

§ 125. Die Rechtfertigung als Sündenvergebung 474
§ 126. Die Rechtfertigung als Heiligung 477

Zweites Kapitel.

Die Rechtfertigung seitens des Menschen.

Seite
§ 127. Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung im allgemeinen . . . 484
§ 128. Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung im einzelnen . . . 486

Drittes Kapitel.

Die Rechtfertigung als Zustand.

§ 129. Wesen der Rechtfertigungsgnade 494
§ 130. Wirkungen und Gefolge der heiligmachenden Gnade 500

Viertes Kapitel.

Die Eigenschaften der Rechtfertigung.

§ 131. Die Ungewißheit des Gnadenstandes 503
§ 132. Die Ungleichheit des Gnadenmaßes 509
§ 133. Die Verlierbarkeit der Rechtfertigung 510

Fünftes Kapitel.

Früchte der Rechtfertigungsgnade.

§ 134. Die Wirklichkeit des Verdienstes 513
§ 135. Bedingungen des Verdienstes 516
§ 136. Der Gegenstand des Verdienstes 519

Fünftes Buch.

Die Lehre von der Kirche.

Erster Abschnitt.

Die Heilsanstalt der Kirche.

Erstes Kapitel.

Begriff, Ursprung, Zweck, Notwendigkeit der Kirche.

§ 137. Begriff der Kirche 523
§ 138. Der göttliche Ursprung der Kirche 532
§ 139. Der Zweck und die Notwendigkeit der Kirche 542

Zweites Kapitel.

Die Gewalt der Kirche.

I. Die Lehrgewalt 548
§ 140. Existenz der Lehrgewalt 548
§ 141. Die Unfehlbarkeit des Lehramtes 550
§ 142. Träger der Lehrgewalt 555
II. Die Regierungsgewalt der Kirche 563
§ 143. Die Existenz der Regierungsgewalt 563
§ 144. Der Primat des Apostels Petrus 567
§ 145. Der Primat der Päpste 578

Drittes Kapitel.

Eigenschaften und Merkmale der Kirche.

Seite
§ 146. Begriff und Zahl 584
§ 147. Die Unvergänglichkeit und Unveränderlichkeit der Kirche . . . 586
§ 148. Die Sichtbarkeit der Kirche 591
§ 149. Die Einheit der Kirche 597
§ 150. Die Heiligkeit der Kirche 600
§ 151. Die Katholizität der Kirche 603
§ 152. Die Apostolizität der Kirche 607

Zweiter Abschnitt.

Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen.

§ 153. Die Gemeinschaft der Heiligen 611
§ 154. Die Verehrung der Heiligen 614
§ 155. Die Reliquienverehrung 619
§ 156. Die Verehrung der Bilder 621

Sechstes Buch.

Die Lehre von den Sakramenten.

Erster Abschnitt.

Die allgemeine Sakramentenlehre.

§ 157. Begriff des Sakramentes 627
§ 158. Das sakramentale Zeichen. Materie und Form 633
§ 159. Wirkung der Sakramente 636
§ 160. Die objektive Wirksamkeit der Sakramente. Das opus operatum . 641
§ 161. Die Wirkungsweise der Sakramente 645
§ 162. Der Spender der Sakramente 647
§ 163. Der Empfänger der Sakramente 654
§ 164. Die Einsetzung der Sakramente durch Christus und ihre Siebenzahl . 655
§ 165. Alttestamentliche Sakramente. Die Sakramentalien 660

Zweiter Abschnitt.

Die besondere Sakramentenlehre.

Erstes Kapitel.

Die Taufe.

§ 166. Begriff, Name, Bedeutung, Einsetzung 663
§ 167. Das äußere Zeichen der Taufe 668
§ 168. Wirkung und Notwendigkeit 671
§ 169. Spender und Empfänger 676

Zweites Kapitel.

Die Firmung.

§ 170. Begriff, Benennung, Einsetzung 681
§ 171. Das äußere Zeichen der Firmung 685

Seite
§ 172. Spender und Empfänger 686
§ 173. Wirkung und Notwendigkeit der Firmung 688

Drittes Kapitel.

Die Eucharistie.

§ 174. Begriff, Benennung, Bedeutung 691
I. Die reale Gegenwart 694
§ 175. Kämpfe und Häresien 694
§ 176. Die reale Gegenwart nach der Schrift 697
§ 177. Die reale Gegenwart in der Tradition 701
§ 178. Die Transsubstantiation 706
§ 179. Wesen der Transsubstantiation 709
§ 180. Totalität und Dauer der Eucharistie 711
§ 181. Die Eucharistie und die Vernunft 714
II. Die Eucharistie als Sakrament 718
§ 182. Das äußere Zeichen 719
§ 183. Spender und Empfänger 721
§ 184. Wirkungen und Notwendigkeit der Eucharistie 724
III. Die Eucharistie als Opfer 729
§ 185. Das Opfer im allgemeinen 730
§ 186. Wirklichkeit des Meßopfers 735
§ 187. Das Wesen des Meßopfers 743
§ 188. Die Wirkungen des Meßopfers 750

Viertes Kapitel.

Die Buße.

§ 189. Begriff. Benennung. Tugend der Buße. Einsetzung . . . 758
§ 190. Die Allgemeinheit der Vergebungsgewalt 763
§ 191. Die richterliche Form der Vergebungsgewalt 765
§ 192. Das äußere Zeichen des Bußsakramentes 766
§ 193. Die Reue 769
§ 194. Die Beicht 774
§ 195. Die Genugtuung 781
§ 196. Spender und Empfänger 785
§ 197. Wirkung und Notwendigkeit 789

Anhang.

Der Ablaß 791

Fünftes Kapitel.

Die letzte Ölung.

§ 198. Begriff, Benennung, Einsetzung 797
§ 199. Das äußere Zeichen 800
§ 200. Spender. Empfänger. Wirkungen 801

Sechstes Kapitel.

Die Ordination.

§ 201. Begriff. Benennung. Einsetzung 805
§ 202. Das äußere Zeichen 808

Seite
§ 203. Spender und Empfänger 809
§ 204. Wirkungen der Ordination 811

Siebtes Kapitel.

Die Ehe.

§ 205. Begriff. Benennung. Einsetzung 813
§ 206. Spender, Empfänger, äußeres Zeichen und Wirkungen . . . 817
§ 207. Die Eigenschaften der Ehe 820

Siebtes Buch.

Die Eschatologie.

Erstes Kapitel.

Die Eschatologie des Einzelmenschen.

§ 208. Der Tod des Menschen 825
§ 209. Das besondere Gericht 827
§ 210. Der Himmel 829
§ 211. Die Hölle 831
§ 212. Das Fegfeuer 836

Zweites Kapitel.

Die allgemeine Eschatologie.

§ 213. Die Wiederkunft Christi 840
§ 214. Die allgemeine Auferstehung 843
§ 215. Das Weltgericht 847
§ 216. Das Weltende und die Welterneuerung 849

Register 853

Einleitung.

Übersicht.

Wie jede wissenschaftliche Darstellung, so bedarf auch die Dogmatik einer vorbereitenden Einführung. Der Inhalt dieser Einführung muß sowohl dem besondern Charakter der Dogmatik als auch den allgemeinen formalen Grundsätzen der Wissenschaft entsprechen. Da nun die Dogmatik ein Zweig der Theologie ist, so ist es zunächst Aufgabe der Einleitung, sie in den organischen Zusammenhang mit den übrigen theologischen Disziplinen zu bringen und unter diesen ihr den gebührenden Platz anzuweisen. Dazu bedarf es einer Begriffsbestimmung von Dogmatik und Dogma. Es sind ferner die Quellen anzugeben, woraus die dogmatische Wissenschaft ihren Stoff entnimmt, oder die Prinzipien zu bestimmen, worauf sie zurückgeht. Weiter erwartet man eine Äußerung über die Methode und Aufgabe der Dogmatik, und endlich ist es üblich, einen kurzen geschichtlichen Überblick über die Entwicklung der dogmatischen Wissenschaft zu geben. Somit wird die Einleitung folgende vier Kapitel umfassen: 1. Dogmatik und Dogma; 2. Die dogmatischen Erkenntnisprinzipien; 3. Methode und Aufgabe; 4. Geschichte der Dogmatik.

Erstes Kapitel.

Dogmatik und Dogma.

Literatur. Allgemeine Literatur zur Einführung in die Dogmatik überhaupt: Kuhn, Einleitung in die kath. Dogmatik (²1859). Ehrlich, Fundamentaltheologie (1859—1862). Sprinzl, Handbuch der Fundamentaltheologie (1876). Hettinger, Fundamentaltheologie (²1888). Schill, Theolog. Prinzipienlehre (³1909). S. Weber, Christliche Apologetik (1907). Schrader, De theologia generatim (1861). Schwetz, Theologia fundamentalis (⁵1867). Schätzler, Introductio in s. theologiam dogmaticam (1882). Kleutgen, Institutiones theologicae in usum scholarum: introductio generalis et de ipso Deo (1881). Minges, Compendium theologiae dogm. generalis (1902). Egger, Enchiridion theologiae dogmaticae generalis (⁴1903). Propaedeutica philosophico-theologica (⁶1902). Hontheim, Institutiones theodicaeae (1893). Ottiger, Theologia fundamentalis (1897). Wilmers, De religione revelata (1897). Reinhold, Praelectiones de theologia fundamentali (1905). Michelitsch, Elementa apologeticae (1901—1904); außerdem die Enzyklopädien von Kihn (1892) und Krieg (²1910). — Spezielle Literatur: Kleutgen, Theologie der Vorzeit I² (1867) 97 ff 125 ff. Scheeben, Dogmatik I (1873) 1 ff 186 ff. Heinrich, Dogm. Theologie I² (1881) 24 ff; fortgesetzt von Gutberlet (1896 ff). Simar, Dogmatik I⁴ (1899) 1 ff. Pohle, Dogmatik I⁴ (1908) 1 ff. Specht, Dogmatik I (1897) 1 ff. Dictionnaire apologétique, herausgegeben von D'Alès (⁴1908 ff) s. v. dogme.

§ 1. Dogmatik und Theologie.

Die Dogmatik ist ein besonderer Teil der allgemeinen Theologie. Daher ist bei der Bestimmung des Wesens der Dogmatik von dem allgemeinen Begriffe der Theologie auszugehen. Sprachlich bedeutet Theologie (von θεός und λόγος) soviel als Rede oder Lehre von Gott.

Schon die alten Griechen bezeichneten daher mit dem Namen Theologie (θεολογία, θεολογεῖν) die in ihren Sagen und Mythen enthaltenen Erörterungen über Gott und Götter, und Theologen waren bei ihnen dementsprechend die Verfasser oder Dichter solcher Göttersagen (Hesiod, Homer).

In der biblischen und patristischen Sprache ist das Wort noch wenig bekannt. Paulus gebraucht für die Summe der christlichen Lehre von Gott die aus dem Alten Testamente übernommenen Ausdrücke Weisheit (σοφία, sapientia, 1 Kor 2, 7; vgl. 2 Petr 3, 15) oder Erkenntnis (γνῶσις, ἐπίγνωσις, scientia, 1 Kor 13, 8; Kol 1, 9). Ebenso anfangs die Väter. Doch kommt in den großen trinitarischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts dafür das Wort Theologie auf, wenn auch nur zunächst in der wörtlichen Bedeutung für Lehre über Gott, speziell über den trinitarischen Gott (Gregor von Nazianz, Orat. 28, 1), oder in der noch engeren für die Lehre vom göttlichen Logos als dem Produkte des innergöttlichen Lebens. Daher heißt Johannes der Evangelist wegen seiner Logos-Spekulation im Prolog bei den Vätern „der Theolog". Aus ähnlichen Gründen gab man auch Gregor von Nazianz später diesen Ehrennamen. Augustin und Pseudodionysius erweitern den Begriff der Theologie und verstehen ihn fast in dem heute uns geläufigen Sinne. „Unter dem griechischen Worte Theologie", sagt Augustin (Civ. Dei 8, 1) „verstehen wir die Wissenschaft oder Lehre von der Gottheit" (de divinitate ratio sive sermo). Und der Areopagite umfaßt mit dem Ausdrucke den gesamten Inhalt des Alten und Neuen Testamentes (De myst. theol. 3; vgl. H. Koch, Pseudodionysius Areopagita [1900] 38 ff). Es begreift sich leicht, daß der Terminus Theologie in diesem umfassenden Sinne bei den Scholastikern, die in Augustin und Pseudodionysius ihre Hauptlehrer verehrten, sich bald allgemein einbürgerte. Thomas sagt: „In dieser Wissenschaft ist hauptsächlich die Rede von Gott; daher heißt sie auch Theologie." Und wenn auch noch manches andere in der Theologie erörtert werden muß, so geschieht es doch stets „unter dem Gesichtspunkte Gottes. Denn entweder handelt es sich über Gott selber oder über das, was auf Gott Beziehung hat als auf den Urgrund und den letzten Endzweck. Daraus folgt, daß Gott das Subjekt dieser Wissenschaft ist" (S. th. 1, q. 1, a. 7).

Man kann daher die Theologie definieren als die vollständige und gründliche Lehre von Gott, von seinem Dasein, Wesen, Leben und Wirken.

Natürliche und übernatürliche Theologie. Thomas unterscheidet dann weiter die natürliche Theologie (theologia naturalis, rationalis) und die übernatürliche (th. supernaturalis, revelata). Auch die Philosophie kann nach ihm wohl über göttliche Dinge forschen und über sie Behauptungen aufstellen; und trotzdem ist sie deshalb nicht die gleiche Wissenschaft wie die heilige, selbst nicht mit Rücksicht auf die für beide gemeinschaftlichen Behauptungen, wie z. B. die Existenz Gottes dieses ist. Denn die Prinzipien für eine jede von beiden sind verschieden: bei der einen Theologie sind diese Prinzipien reine Erzeugnisse der natürlichen Vernunft; bei der andern sind sie im Glauben geoffenbart. „Daher unterscheidet sich die Theologie der Heiligen Schrift von jener, welche ein Teil der Philosophie ist" (S. th. 1, q. 1, a. 1). Die übernatürliche Theologie wird auch positive genannt, weil sie in der Offenbarung gegeben ist, die natürliche heißt auch rationale, weil sie das Produkt einer vernünftigen Welt- und Selbstbetrachtung ist.

In der neueren Zeit unterscheidet man noch die historische, systematische und praktische Theologie, je nachdem sie die rein geschichtliche Seite der Offenbarung, ihrer Quellen, ihrer Überlieferung, Entwicklung und Wirkung in Betracht zieht oder ihren Ideen- und Wahrheitsgehalt heraushebt und zusammenstellt und ihre Bedeutung für das sittliche Leben wertet oder die praktischen Einrichtungen und Rechtsbestimmungen, welche die Außenseite der Kirche, die sich zu der Offenbarungstheologie bekennt, regelt und charakterisiert. Zu der historischen Theologie zählt die Exegese mit ihren Zweigen, die Kirchengeschichte, die Dogmengeschichte, die christliche Literaturgeschichte, die Archäologie, Patristik und Patrologie. Zu der systematischen Theologie gehört vor allem die Dogmatik, dann die Moraltheologie, die Apologetik, die Fundamentaltheologie. Zu der praktischen Theologie sind zu rechnen das Kirchenrecht, die Pastoraltheologie mit ihren Unterabteilungen der Katechetik, Homiletik, Liturgik.

Begriff der Dogmatik. Die Dogmatik ist nach dem Gesagten ein Teil der systematischen Theologie, und zwar der vorzüglichste. Sie ist die wissenschaftliche Darstellung der gesamten, in der übernatürlichen Offenbarung gegebenen Wahrheiten und Heilstatsachen in organischem Zusammenhang und in systematischer Einheit. Voraussetzung dafür ist die Überzeugung von der inneren Einheit und Folgerichtigkeit der Offenbarung. Wäre diese eine zusammenhangslose, chaotische Masse, so könnte sie niemals von dem ordnenden Geiste der Systematik zu einem wahren Ganzen zusammengeschlossen werden; nur eine äußere, künstliche Anordnung der Einzelwahrheiten wäre möglich.

Das Verhältnis der Dogmatik zu den übrigen theologischen Disziplinen zu bestimmen, so legt sich zunächst ihr Vergleich mit der Moraltheologie nahe. Die Dogmatik behandelt die Summe der übernatürlichen Wahrheiten, indem sie sie darlegt, erklärt und begründet, um dafür den Glauben zu fordern. Die Moraltheologie schaut jene Wahrheiten mehr nach ihrem Lebenswerte an, um sie als Prinzipien des sittlichen Handelns aufzustellen. Danach unterscheidet man in den geoffenbarten Wahrheiten Glaubenslehren und Sittenlehren. Erstere wenden sich mehr an den Verstand, letztere mehr an den Willen. Im allgemeinen setzt die Moraltheologie die Dogmatik voraus, sie entnimmt dieser einfach ihre Prinzipien und überläßt es jener, den positiven Beweis dafür zu erbringen.

Es ist aber das Verhältnis von Dogmatik und Moraltheologie nicht so zu verstehen, als wenn ein und dieselbe Wahrheit von der Dogmatik als Glaubenslehre und von der Moraltheologie als Sittenlehre behandelt werde; vielmehr umfassen beide Disziplinen einen sachlich verschiedenen Offenbarungsinhalt, sofern die Moraltheologie, die Glaubenslehren voraussetzend, sich auf jenen Teil der Offenbarung beschränkt, welcher seiner Natur nach nur den christlichen Lebenswandel berührt. Von der Dogmatik aber wäre es nicht nur falsch, sondern auch geradezu protestantisch gedacht, wenn sie nur für eine rein theoretische Disziplin gehalten würde, die für das tätige Christentum an sich belanglos und unfruchtbar wäre. Nicht ein einziges Dogma, auch nicht die von den Protestanten geschmähte Trinitätslehre, ist nur seiner selbst willen da; jedes hat Heilswert, Lebenswert, wenn es sich auch nicht ohne weiteres in die Praxis umsetzen läßt. Das Dogma offenbart uns zunächst den Weg unseres Heiles, aber es fordert auch, daß man ihn geht. Der Streit der früheren Theologen, ob die Dogmatik eine spekulative oder praktische Wissenschaft sei, läßt sich umgehen, indem man sagt, daß sie beides ist. Im allgemeinen kann man urteilen, daß die Dogmatik die Lehre von Gott und seinen Werken ist, die Moraltheologie dagegen die Lehre von dem Menschen als sittlichem Wesen. Die Dogmatik lehrt,

wie sich Gott zu dem Menschen hinabließ, die Moraltheologie, wie sich der Mensch zu Gott hinaufbewegen soll. Beides hängt innerlich ineinander, und deshalb verarbeitet Thomas in seiner Theologischen Summe die Morallehre mitten in die Glaubenslehre. Paulus stellt sie in seinen Briefen stets nach dem Dogma auf.

Auch zur Exegese steht die Dogmatik in besonders engem Verhältnis. Und zwar ist es ein Verhältnis des gegenseitigen Nehmens und Gebens. Die beiden Grundwahrheiten der Exegese sind dogmatische Lehren, sogar von feierlicher Deklaration: Inspiration und Kanon. In der Erklärung befolgt dann die Exegese ihre eigene wissenschaftliche Methode, die sie in harter Arbeit selbständig errungen, und worin sie die Förderung und Billigung der Kirche erlangt hat, aber sie bleibt auch hier zuletzt an das Dogma gebunden, wie später näher darzutun sein wird.

Beide Disziplinen haben es mit denselben Wahrheiten zu tun, jedoch auf verschiedene Weise. Die Exegese richtet ihr Augenmerk auf das Einzelne, sie strebt nach genauer Detailkenntnis; ihr liegt an der Bedeutung des einzelnen Wortes, Satzes, Abschnittes. Die Dogmatik sieht auf das Ganze, auf die großen allgemeinen Zusammenhänge. Die Exegese liefert das gesunde Material, woraus die Dogmatik ihren Bau ausführt. Beide Disziplinen gehen denselben Weg, begegnen sich somit täglich und können sich ohne gegenseitigen großen Schaden nicht ignorieren. Das gilt für die eine wie für die andere. Dieses gegenseitige innige Verhältnis kommt auch in der Scholastik zum Ausdruck, und zwar dadurch, daß man die Dogmatik die Wissenschaft „der Heiligen Schrift" (S. th. 1, q. 1, a. 1) nennt. Ebenso urteilen die Väter, deren Theologie wesentlich Schrifttheologie ist.

Nach dem Gesagten ist es gewiß keine Übertreibung, wenn man die Dogmatik die theologische Grund- und Stammwissenschaft genannt hat, wovon die übrigen als Zweige — die einen mehr, die andern weniger — abhängig sind und bleiben. Daher ist es auch keine Unehre für die übrigen Disziplinen, wenn sie bisweilen als dogmatische „Hilfswissenschaften" angesprochen werden; das soll nur bedeuten, daß die Dogmatik auf ihre Hilfe angewiesen ist und sie gern entgegennimmt für die allerdings höchste Aufgabe der Begründung des Glaubens, die ihr obliegt.

Ist die Dogmatik Wissenschaft? Nicht in dem gewöhnlichen Sinne, in welchem Wissenschaft die Erkenntnis der letzten Gründe und Einsicht in die tiefsten Ursachen bedeutet. Die Dogmatik ist Glaubenswissenschaft, sie erfaßt ihre obersten Prinzipien im Glauben. Nachdem sie sich aber im Glauben ihrer versichert hat, behandelt sie sie — natürlich soweit das möglich ist — auch rational: sie sucht vernunftgemäß aus ihnen Folgerungen zu ziehen, neue Wahrheiten abzuleiten, sie miteinander in neue Beziehungen zu bringen und alle zu einer Einheit zu verknüpfen. Das alles geschieht in rein natürlicher, wissenschaftlicher Weise. Daß ihr dabei die Grundsätze und Gesetze der Philosophie zu Diensten sind, wird sich später zeigen.

In diesem Sinne ist also die Dogmatik Wissenschaft. Und in diesem Sinne duldet es keinen Zweifel, daß sie die erste und höchste aller Wissenschaften ist, ihre Königin. Sie ist es wegen ihres Gegenstandes, der Gott selber ist, wegen ihrer Gewißheit, die nicht durch die verirrliche Vernunft, sondern durch die ewige göttliche Wahrheit selbst garantiert wird, und wegen ihres Wertes, der in der Vermittlung der errettenden und erlösenden Heilswahrheiten gelegen ist. Jedes einzelne dieser Momente wiegt alle Vorzüge der Evidenz und Exaktheit jeder andern Wissenschaft auf.

§ 2. Begriff und Einteilung des Dogmas.

Literatur. Scheeben, Dogm. I 29 301. Heinrich, Dogm. Theol. II § 105 f. Simar, Dogm. I⁴ 55 ff. Denzinger, Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis I (1856—1857) 562 ff. A. Schmid, Wissenschaft und Autorität (1868) 130 ff. Pesch, Praelect. dogm. I⁴ 355 ff. Kleutgen, Instit. theol. 48 ff. van Noort, De fontibus revelationis (1906) 190 ff. Specht, Dogm. I 4 ff. Von älterer Literatur ist zu nennen: Veronius, Regula fidei catholicae; Holden, Analysis fidei divinae und auf beiden fußend Chrismann, Regula fidei catholicae. Alle drei bei Migne im Cursus theologiae I und VI. Vgl. über sie Scheeben I 194 f.

Begriff. Ist die Dogmatik die Darstellung der kirchlichen Dogmen, so fragt es sich, was denn ein kirchliches Dogma ist. Die Antwort ist von besonderer Bedeutung für unsere Zeit, wo der katholische Dogmenbegriff von allen Seiten bekämpft wird. Mit dem Namen Dogma (dogma catholicum) bezeichnet man in der katholischen Theologie jede religiöse Wahrheit, welche Gott auf übernatürliche Weise geoffenbart hat, und die Kirche ihren Gliedern mit der Verpflichtung, sie zu glauben, verkündigt.

Zwei Wesensmerkmale trägt also jedes katholische Dogma: ein inneres, sofern es aus der göttlichen Offenbarung entnommen ist, und ein äußeres, sofern es Gegenstand der kirchlichen Lehrverkündigung ist. Das Vatikanum entschied: „Mit göttlichem und katholischem Glauben ist alles das zu glauben, was im geschriebenen oder mündlich überlieferten Worte Gottes (Offenbarung) enthalten ist und von der Kirche entweder durch feierliche Entscheidung oder durch das ordentliche und allgemeine Lehramt als von Gott geoffenbart zu glauben vorgestellt wird" (sess. III, c. 3; Denz. 1792 [1641]). Die genauere Erklärung dieser Definition wird sich aus dem Folgenden ergeben.

Die Worterklärung leistet zur Aufhellung des Begriffes vom Dogma nicht gerade viel. Der profane Sprachgebrauch bezeichnete mit Dogma (δόγμα von δοκεῖν) zunächst und allgemein eine Meinung, die sich auf den sinnlichen Schein stützt. In der stoischen Philosophie erhielt dann das Wort die intensivere Bedeutung von fester, bestimmter Meinung, so daß es einen Lehrsatz oder ein Axiom der Philosophie bezeichnete. In einer ähnlichen Bedeutung kommt das Wort im Neuen Testamente vor, wo es wiederholt im Sinne eines Dekretes gebraucht wird, das von einer politischen (Lk 2, 1. Apg 17, 7) oder apostolischen (Apg 16, 4) Autorität erlassen wurde. Auch die Vorschriften des Mosaismus heißen dort bisweilen Dogmen (Eph 2, 15. Kol 2, 14).

Die Väter verwenden das Wort anfangs unter dem Einflusse der stoischen Philosophie, um damit die christlichen Lehranschauungen im allgemeinen zu bezeichnen (Justin, Irenäus, Klemens von Alexandrien) oder auch für rituelle Vorschriften (Gregor von Nyssa) oder auch für das Gesamtdogma, d. h. den gesamten Glaubensinhalt (Origenes). Vinzenz von Lerin zählt in seinem Kommonitorium eine ganze Reihe von Glaubenssätzen auf (c. 22), redet aber auch summarisch wie Origenes (Contra Cels. 1, 7 f dogma nostrum) vom „katholischen Dogma" (catholicum dogma c. 18; universale dogma c. 28). Aber schon Ignatius hatte das Wort für einzelne Glaubenslehren gebraucht (τὰ δόγματα τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων, Magn. 13, 1), und diese Bedeutung hat das Wort in der späteren Väterlehre und bei den Theologen als die prägnantere behalten. Ein Dogma ist hiernach, kurz gesagt, ein Glaubensartikel. Thomas bezeichnet es als Aufgabe des Priesters, dem Volke die göttlichen Dogmen (divina dogmata) vorzulegen (S. th. 2, 2, q. 86,

a. 2). Diese Dogmen bilden den Gesamtinhalt des Glaubens, wodurch der Gerechte lebt; sie sind als Dogmen des Glaubens (dogmata fidei) den ansteckenden, tödlichen Dogmen der Häresie entgegengesetzt (S. th. 2, 2, q. 11, a. 2).

Falsche Auffassungen. Den protestantischen Auffassungen vom Dogma nachzugehen, verlohnt sich heutzutage kaum der Mühe. Wo im Protestantismus noch die altprotestantische Orthodoxie herrscht, hält man auch noch an dem einen Eckpfeiler des Dogmas fest, an der göttlichen Offenbarung. Der zweite, die kirchliche Verkündigung und Formulierung, kann natürlich bei dem gänzlich unsichern und schwankenden Kirchenbegriffe und bei dem Prinzip der freien Forschung kaum von Bedeutung sein. Hier fehlt es denn auch bei orthodoxeren Theologen durchweg an der nötigen Klarheit.

Hinter dem Dogma und seiner Abfassung, so erklärt man, steht immer der Glaube der Gemeinde und das Bedürfnis der Gläubigen. Letzteres muß aber naturgemäß sehr verschieden sein. Also weiß man kaum, wie dort Einheit und Einigkeit in Bezug auf eine Lehranschauung zu stande kommen soll. Ohne diese Einheit der Auffassung vieler ist aber nicht von einem Dogma zu reden. Auch wo man an der Übernatürlichkeit der Offenbarung festhält, muß diese Einheit durch ihre subjektive Auslegung überall wieder in Verschiedenheit sich auflösen. Der stolze Satz der Schmalkaldischen Artikel: „Wir aber haben eine andere Glaubensregel (als die Katholiken), daß nämlich das Wort Gottes die Artikel des Glaubens begründet und außerdem niemand, nicht einmal ein Engel", erscheint doch im Lichte der späteren Geschichte als eine reine Phrase. Als wenn die einzelnen Glaubensartikel fertig in der Bibel vorrätig seien und man sie nur einfach anzunehmen habe! Immerhin bestand zwischen der katholischen und altprotestantischen Auffassung des Dogmas in dem, was man gemeinschaftlich bekannte, eine wenigstens sachliche Übereinstimmung: das Dogma war eine gottgeoffenbarte, in der Schrift niedergelegte Lehre, die beständig in der Kirche gegolten und in ihren Symbolen zum Ausdruck gekommen war. Von den Symbolen nahm man das apostolische, das nicäno-konstantinopolitanische und das athanasianische bedingungslos aus der alten Kirche mit hinüber.

Ganz anders jedoch der aus der Aufklärungszeit stammende, durch Semler und besonders durch Schleiermacher, den Vater der heutigen protestantischen Theologie, eingeleitete moderne Protestantismus. In ihm ist nicht nur der zweite, sondern auch der erste und Hauptpfeiler des Dogmas, der göttliche Offenbarungscharakter, gefallen. Weder der altprotestantische Offenbarungsbegriff noch der mit so viel Energie und Einseitigkeit geltend gemachte Inspirationsbegriff wird mehr festgehalten. Es gibt zwar nach dieser vom pantheistischen Gottesbegriffe ausgehenden Schleiermacherschen, liberalen Theologie eine göttliche Offenbarung, aber sie ist nicht übernatürlich und außerordentlich, sondern natürlich und allgemein, wenn auch in einzelnen Individuen in stärkerem Grade und größerem Umfange vorhanden. Die Theologie hat dieser fortlaufenden Gottesoffenbarung gegenüber die wissenschaftliche Aufgabe, ihre Äußerungen zu sammeln, zu sichten und zu werten. Sie werden dann für andere vielleicht der Anlaß zu neuen Offenbarungen oder religiösen Erfahrungen. Selbst ein Orthodoxer, wie J. Hofmann in Erlangen, konnte den Satz hinschreiben: „Ich, der Christ, bin mir, dem Theologen, eigenster Stoff meiner Wissenschaft." (Vgl. E. Schräder, Theozentrische Theologie [1909] 39 ff.)

Der Modernismus unterscheidet sich von dieser „Dogmatik" der liberalen Theologie nur durch eine kleine Nuance, nämlich dadurch, daß nach ihm nicht der Theolog, sondern letztlich die offizielle Kirche die in ihren Gliedern fortwährend zu Tage tretenden „göttlichen Offenbarungen" und religiösen Erfahrungen jeweilig in zeitgemäße feste Formeln faßt, die so lange in Geltung bleiben, bis sie durch andere „Offenbarungen" und andere Formeln abgelöst und ersetzt werden. Auch nach ihm ist das Dogma nie „fertig", so wenig wie die ihm zu Grunde liegende „Offenbarung" zu Ende geht; beides befindet sich in stetem lebendigen Fluß, sucht nur für

eine gewisse Zeit nach einer festen Formulierung. Dogmen entstehen und vergehen wie die Wolkengebilde am Himmel. Ihre Geltung ist nur zeitweilig, ihr Wert nur relativ, ihre Bedeutung nur symbolisch, ihr Nutzen nur der eines Hilfsmittels. „Die Dogmen, welche die Kirche als geoffenbarte aufstellt, sind nicht vom Himmel gefallene Wahrheiten, sondern eine gewisse Deutung religiöser Erlebnisse, die der menschliche Geist durch mühsame Anstrengung sich errungen hat" (Syllabus vom 3. Juli 1907, 22; vgl. 23—26; Denz. 2022 2023—2026. Enzyklika vom 8. Sept. 1907; Denz. 2079).

Die letzte, von der liberalen Theologie teilweise schon längst gezogene Konsequenz ist der theologische Historizismus, nach welchem es einzigste Aufgabe des Theologen ist, geschichtlich genau festzustellen, was einmal Dogma gewesen ist. Vielleicht daß er dann das „Bleibende", das „ewig Gültige" dessen, was in der Geschichte jemals zu Tage trat, feststellen kann. Letzteres ist aber deshalb unmöglich, weil die geschichtlichen Formen der Religion unablässlich sich erneuern und fortschreiten, man also erst das Ende aller Zeiten abwarten müßte, um den Kern des Wahren zu gewinnen.

Einteilung der Dogmen.

Obschon alle Dogmen, gemessen an den zwei früher angegebenen Maßstäben, untereinander gleich sind, so hat man sie dennoch nach gewissen sekundären Gesichtspunkten auch einzuteilen und zu ordnen gesucht.

1. Nach ihrem Inhalte unterscheidet man sie in Haupt- und Nebendogmen (dogmata generalia und dogmata specialia). Erstere sind die großen Zentral- und Fundamentallehren, die den einzelnen dogmatischen Traktaten, z. B. von Gott, vom Schöpfer, vom Erlöser zu Grunde liegen; letztere sind die in jenen Hauptlehren eingeschlossenen spezielleren Lehren, z. B. von der Menschheit Christi, von der Notwendigkeit der Gnade.

2. Nach ihrem Verhältnisse zur Vernunft unterscheidet man reine und gemischte Dogmen (dogmata pura und dogmata mixta). Erstere sind die unbegreiflichen Mysterien, z. B. die Trinität, Inkarnation; letztere sind die auch mit der Vernunft erreichbaren Wahrheiten des Glaubens, z. B. das Dasein Gottes, manche Eigenschaften Gottes. Sie sind aber nur insofern Dogmen, als sie in der Offenbarung enthalten sind. Man sieht leicht ein, daß dieses Einteilungsprinzip etwas subjektiv ist.

3. Mit Rücksicht auf die kirchliche Verkündigung unterscheidet man materielle und formelle Dogmen (dogmata materialia, in se, revelata und dogmata formalia, quoad nos, revelata et proposita). Erstere sind keine eigentlichen Dogmen, weil sie bloß das eine Merkmal des Begriffs, das Enthaltensein in der Offenbarung, an sich tragen, nicht auch das andere, die kirchliche Verkündigung. Wer jedoch privatim zur bestimmten Kenntnis kommt, daß eine nicht kirchlich proponierte Wahrheit in der Offenbarung enthalten ist, müßte diese mit göttlichem Glauben festhalten (fide divina, nicht fide catholica).

§ 3. Die katholischen Wahrheiten.

Literatur. Kleutgen, Theol. der Vorzeit I² 132 ff. Scheeben I 186 ff 253 ff. Katholik 1869, I 257 ff. Heinrich II § 107—109. Simar I⁴ 61 ff. A. Schmid, Wissenschaft usw. 111 ff. van Noort 202 ff. Specht I 7 ff.

Wesentlich verschieden von den Dogmen im strengen Wortsinne sind die sog. katholischen Wahrheiten (veritates catholicae). Die Kirche trägt

nämlich sowohl in der gewöhnlichen Lehrverkündigung als auch besonders in ihren mehr wissenschaftlichen Glaubensäußerungen auch Wahrheiten vor, welche die eben erwähnten zwei Begriffsmerkmale eines eigentlichen Dogmas nicht haben: sie sind nicht als solche unmittelbar in der göttlichen Offenbarung enthalten und werden dann natürlich auch nicht als geoffenbarte Wahrheiten vorgetragen. Man nennt sie daher auch einfach „kirchliche Lehren" (doctrinae ecclesiasticae), im Unterschiede von den „göttlichen Lehren" der Offenbarung, oder katholische Wahrheiten, im Unterschiede von den katholischen Dogmen.

Zu diesen katholischen Wahrheiten rechnet man folgende drei Gruppen: 1. Die theologischen Konklusionen; 2. jene philosophischen Wahrheiten, welche mit den Offenbarungswahrheiten in solch engem Zusammenhange stehen, daß diese ohne jene gar nicht verkündigt und verstanden werden können; 3. die dogmatischen Tatsachen (facta dogmatica). Alle drei Gruppen gehen letztlich auf die eine Wurzel zurück: sie sind an sich natürliche Wahrheiten, berühren sich aber innerlich und wesentlich mit den übernatürlichen, so daß ein Irrtum in jenen sofort seine Nachwirkung ausübt auf diese.

Ad 1. Begriff einer theologischen Konklusion. Mit diesem Namen bezeichnet man eine religiöse Wahrheit, welche sicher und einleuchtend auf diskursive Weise aus zwei Vordersätzen gezogen wird, deren einer formell geoffenbart, deren anderer aber nur natürlich erkannt wird. Man nennt solche Wahrheiten, weil sie mit einer Wurzel in die Offenbarung hinabreichen, virtuell geoffenbarte.

Auf dreifache Weise können nämlich religiöse Wahrheiten in der Offenbarung enthalten sein. Zunächst unmittelbar und formell (revelata immediata et distincta), z. B. die Weltschöpfung (Gn 1, 1), die Inkarnation (Jo 1, 14), die Trinität (Mt 28, 20). Oder sie sind unmittelbar, aber dunkel geoffenbart (revelatio immediata sed obscura, quasi implicita), wie der Teil im Ganzen, das Besondere im Allgemeinen, z. B. die Auferstehung eines bestimmten Menschen, die Mitteilung des Heiligen Geistes an einen bestimmten Apostel, der Ausgang des Heiligen Geistes aus Vater und Sohn, die Unfehlbarkeit des Papstes. Sowohl bei der formellen als bei der dunkeln unmittelbaren Offenbarung liegt ein Dogma im strengen Sinne vor, auch im zweiten Falle, wo eine gewisse Denktätigkeit und Schlußfolgerung notwendig war, um zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen.

Es kann aber auch eine Wahrheit nur virtuell und einschlußweise (revelatio virtualis, vere implicita) geoffenbart sein, so daß sie nur durch rein logische Operation und nach den Gesetzen des folgerichtigen Denkens aus einer geoffenbarten Wahrheit abgeleitet wird. Solche Wahrheiten heißen eigentlich theologische Konklusionen. Zu ihnen zählt z. B. die Lehre, daß Christus auch als Mensch der natürliche Sohn Gottes ist und nicht Adoptivsohn, ferner die Lehre von der Einheit des göttlichen Wirkens nach außen, der Ausgang des Heiligen Geistes von Vater und Sohn als von einem Ursprunge, die Lehrgewalt der Kirche bezüglich der in Rede stehenden katholischen Wahrheiten.

Für die Dogmatik sind die theologischen Konklusionen von großer Bedeutung. Sie ermöglichen es so recht, die einzelnen Offenbarungswahrheiten wissenschaftlich zu durchdringen, zu verbinden und zu systematisieren, indem sie den Schlüssel zu neuen Wahrheiten darbieten, womit die durch die Offenbarung offen gelassenen Fragen und Lücken beantwortet und ergänzt werden können. Aus dem Gesagten ergibt sich aber auch zugleich der eigentümliche Gewißheitscharakter dieser katholischen Wahrheiten. Sie werden nicht verbürgt durch

die Autorität Gottes, sondern durch die Autorität der Kirche. Daher können sie nur mit kirchlichem Glauben (fide ecclesiastica) geglaubt werden, nicht mit göttlichem (fide divina). Es ist aber notwendig, daß die theologischen Konklusionen stets auf einer übernatürlich geoffenbarten Prämisse beruhen bleiben, sich also nicht wesentlich von ihr entfernen. Es ist von selbst einleuchtend, daß sie in dem Maße, als sie zu rein natürlichen philosophischen Spekulationen werden, auch den Charakter natürlicher Wahrheiten erhalten, welche dem Irrtum unterworfen sind. Was tatsächlich als eine theologische Konklusion im Sinne der katholischen Lehre zu gelten hat, hat letztlich nur das kirchliche Lehramt zu bestimmen. Solche amtliche Äußerungen liegen z. B. vor in der Konstitution Auctorem fidei Pius' VI. gegen die Pistorienser, deren 85 Sätze sich meist gegen theologische Konklusionen richten, nicht gegen geoffenbarte Dogmen (Denz. 1501 ff).

Ad 2. Die Kirche hat die Pflicht und das Recht, den ewigen Gehalt der Offenbarungswahrheiten in einer jeder individuellen Bildung und Bedürftigkeit angepaßten Sprache darzulegen und zu erklären. Dabei ist es notwendig, auf neue Vorstellungen und Wahrheiten der Umwelt einzugehen und sich deren Sprachweise anzubequemen. Dadurch wird dem übernatürlichen Elemente der Lehre ein natürliches beigemischt: die im starren Buchstaben festliegende Wahrheit der Offenbarung wird den Menschen in der zeitgemäßen Einkleidung von Vernunftwahrheiten nahe gebracht. Die Kirche hat im Laufe der Zeit sogar eine Menge philosophischer Ausdrücke dogmatisiert und in ihnen ihren Glauben ausgesprochen, wie Trinität, Transsubstantiation, Infallibilität, Konsubstantialität usw.

Die Kirche muß ferner bei ihrer Verkündigung gewisse natürliche Wahrheiten voraussetzen, die man deshalb „Vorläufer des Glaubens" (praeambula fidei) genannt hat (S. Thom., S. th. 1, q. 2, a. 2; De verit. q. 14, a. 9 ad 8). Hierzu gehört die Wahrheit von der Existenz Gottes, von der Unsterblichkeit und Freiheit der Seele, das natürliche Sittengesetz, die Tatsache der Offenbarung. Wenn die positive Behandlung dieser Wahrheiten auch der Philosophie zufällt, dann nimmt doch die Glaubenslehre zu ihnen ein ganz enges und inneres Verhältnis ein. Letztere kann sich kaum in einem einzigen Punkte aussprechen, ohne auf jenen zu fußen. Daher zählen sie auch indirekt zu den Glaubenslehren, d. h. zu den katholischen Wahrheiten.

Endlich ergibt sich aus der gleichen Erwägung, daß die Kirche auch ein negatives Verhältnis zur Philosophie einnehmen kann: wenn diese nämlich eine ungesunde Pseudowissenschaft treibt und verbreitet, mit welcher die Glaubenslehre nicht zusammen zu bestehen vermag. Das kirchliche Urteil über diese falschen, irreführenden Philosopheme muß zu den kirchlichen Lehren oder katholischen Wahrheiten gerechnet werden. Das Vatikanum äußert sich über diesen letzten Punkt ausdrücklich: „Die Kirche, die zugleich mit dem kirchlichen Lehramte den Auftrag erhalten hat, die Hinterlage des Glaubens zu bewahren, hat auch von Gott das Recht und die Pflicht empfangen, eine fälschlich sog. Wissenschaft zu verwerfen, damit niemand verführt werde durch Philosophie und eiteln Trug" (sess. III, c. 4; Denz. 1798 [1645]).

Ad 3. Wie es aber theoretische Wahrheiten gibt, welche entweder die Voraussetzung der Glaubenslehren bilden oder mit ihnen innerlich verflochten sind, so gibt es auch Tatsachen von solcher dogmatischen Natur; man hat sie daher auch dogmatische Tatsachen (facta dogmatica) genannt. Schon der Name sagt, daß es Tatsachen sind, welche mit dem Dogma indirekt zusammenhängen. An sich sind es rein natürliche Tatsachen — nicht etwa übernatürliche, die von der Offenbarung bezeugt werden, wie z. B. Christi Auferstehung und Himmelfahrt, die Inkarnation, aber obschon natürlich, erhalten sie dennoch indirekt übernatürliche Bedeutung, sofern von ihnen der Glaube an bestimmte Dogmen mit abhängig ist. Solcher dogmatischen

Tatsachen sind die Authentie der Vulgata, die Ökumenizität eines Konzils, die Legitimität eines Papstes, der Aufenthalt Petri in Rom, das Enthaltensein einer gewissen Lehre in einem bestimmten Buche. Das Urteil der Kirche über diese Dinge zählt zu den katholischen Wahrheiten. Es liegt auf der Hand, daß von ihnen jedesmal eine ganze Reihe streng dogmatischer Wahrheiten abhängig ist. Man denke nur einmal an die Legitimität eines Konzils, etwa des Tridentinums, oder an die Geschichtlichkeit des römischen Pontifikates Petri.

Für gewöhnlich denkt man aber bei dem Ausdruck von dogmatischer Tatsache an sog. dogmatische Texte, worüber die Kirche in konkreten Fällen urteilt, wie z. B. über die Schrift „Thalia" von Arius, oder über die „drei Kapitel", oder über die Thesen Luthers, über den „Augustinus" von Jansenius.

Die lehramtliche Zuständigkeit in diesen Textfragen hat sich die Kirche in dem Jansenistenstreite ausdrücklich zugesprochen, und zwar die Kompetenz nicht nur in der Rechtsfrage (quaestio iuris), sondern auch in der Tatsachenfrage (quaestio facti). Das will sagen, daß die Kirche nicht nur urteilt, gewisse Wahrheiten seien undogmatisch und glaubenswidrig, sondern auch, sie seien in einem bestimmten Buche, wie z. B. im „Augustinus" des Jansenius, enthalten. Bei dem Urteile über letztere Tatsache hält sich das Lehramt an den objektiven Sinn der Darstellung, sie erforscht und beurteilt nicht die subjektive Absicht des Verfassers (vgl. Denz. 1098—1099 [971] 1350 [1317]).

§ 4. Theologische Gewißheitsgrade und Zensuren.

Theologische Gewißheitsgrade. Die Vergleichung der strengen Dogmen mit den katholischen Wahrheiten zeigt, daß nicht alles, was die Kirche lehrt, derselben Ordnung angehört, von der gleichen Autorität verbürgt und mit unterschiedslosem Glaubensassens festgehalten wird.

Den höchsten Gewißheitsgrad tragen die geoffenbarten Wahrheiten; sie sind die Äußerungen der göttlichen Wahrheit selbst. Der Glaubende stützt sich bei ihrer Annahme auf die Autorität Gottes. Ihr Enthaltensein in der Offenbarung verbürgt ihm die Kirche, welche diese Wahrheiten allen Gläubigen vorschreibt, so daß alle den einen gemeinsamen Glauben haben. Das ist der göttliche und katholische Glaube (fides divina et catholica). Die Dogmen selbst sind de fide oder de fide catholica. Sind sie feierlich promulgiert, dann sind sie de fide definita, propositiones de fide, veritates fidei divinae et catholicae.

Die katholischen Wahrheiten werden angenommen, gestützt auf die Autorität der Kirche allein, die sich bei ihrer Verkündigung, wie gezeigt, auf übernatürliche und natürliche Gründe stützt. Sie werden geglaubt mit kirchlichem Glauben (fide ecclesiastica). Zwar ist die Sicherheit auch hier eine zweifellose, unfehlbare, so daß die im Jansenistenstreite sich hervorwagende Meinung, man schulde der Kirche in diesen Punkten nur äußere, nicht innere Unterwerfung (silentium obsequiosum), abzulehnen ist. Bezüglich der dogmatischen Tatsachen ist das ausdrücklich von Klemens XI. erklärt (Denz. 1350 [1317]). Immerhin ist beidemal der Gewißheitsgrund ein verschiedener. Die katholischen Wahrheiten sind nur aus einem äußeren Grunde, indirekt und partizipative unfehlbar, nicht innerlich und prinzipaliter wie die Offenbarungswahrheiten. Daher ist es auch unmöglich, mit Suarez und Lugo an-

zunehmen, daß speziell die theologischen Konklusionen durch eine etwaige formelle Verkündigung seitens des Lehramtes den Charakter von *geoffenbarten* Dogmen erhalten würden. Den objektiven Wahrheitscharakter kann die Kirche nur *deklarieren*, aber nicht *verändern*. Die Organe des Lehramts sind der Wahrheit *untergeordnet*, nicht *übergeordnet*. Daher lehnen auch die meisten Theologen, besonders der Thomistenschule, jene Ansicht ab.

Betrifft die bisherige Unterscheidung nicht so sehr die Gewißheit als die Art der Gewißheit, so führen die Theologen auch noch eine Reihe von Bestimmungen an, wodurch die Gewißheit selbst als eine größere und geringere gekennzeichnet wird. Man spricht von theologischen Sätzen, welche dem Glauben nahe kommen (sententia fidei proxima), wenn es noch nicht ganz ausgemacht ist, daß sie in der übernatürlichen Offenbarung enthalten sind oder von der Kirche wirklich allgemein verkündigt werden. Von den theologischen Konklusionen, die nach obiger Erklärung innerlich mit dem Glauben zusammenhängen, sagt man, daß sie zum Glauben gehören, in und mit ihm verbürgt sind (sententia ad fidem spectans, s. fide certa, theologice certa). Eine gewisse Unsicherheit kommt in diese theologische Begutachtung oder Währung bisweilen dadurch, daß sie *privatim* geschieht, von einzelnen Autoren vollzogen wird, oft allerdings auch von ganzen Schulen. Dadurch sinken sie bisweilen auf das Niveau von Schulmeinungen hinab. Es betrifft das aber meist Dinge, welche an der Peripherie liegen und als Konklusionen im weiteren Sinne zu gelten haben. Anders natürlich, wenn sie dem allgemeinen Konsens der Theologen gemäß geschieht, wie es meist der Fall ist, unmittelbar vor der feierlichen Definition eines bisher noch kontrovertierten Dogmas.

Ganz subjektiver Natur sind die theologischen Urteile über religiöse Wahrheiten, wenn sie vorgetragen werden als „probable" oder „theologische Meinung" (sententia probabilis, opinio theologica), oder als „wohlbegründete" Ansicht (s. bene fundata), oder als „fromme Meinung" oder „frommer Glaube" (s. pia). Man spricht auch von „freien" Meinungen (s. liberae disputationis), von „geduldeten" Sätzen (s. tolerata), wenn sie zwar nur schwach begründet sind, aber von der Kirche nicht weiter behelligt werden.

Theologische Zensuren. Die Abweichung von einem Dogma oder von einer kirchlichen Lehre wird mit einem entgegengesetzten kirchlichen Urteile des Tadels oder der Verwerfung gekennzeichnet, das man *theologische Zensur* nennt (nota oder censura theologica). Weil ein Widerspruch gegen die Kirchenlehre objektiv verschiedene Wahrheiten berühren kann, so unterscheidet man auch verschiedene theologische Verwerfungsurteile oder Zensuren. Die wichtigsten und bekanntesten seien hier angeführt.

Richtet sich der Widerspruch direkt gegen ein eigentliches Dogma, so lautet die theologische Zensur auf *Häresie* (propositio oder sententia haeretica). Man unterscheidet aber *formelle* und *materielle* Häresie, je nachdem sie einem formellen oder bloß materiellen Dogma entgegengesetzt ist. In einem andern Sinne versteht die Moraltheologie diese Ausdrücke.

Betrifft die Sondermeinung nicht ein Dogma, sondern eine katholische Wahrheit, die allgemein als solche gilt und bekannt ist, so wird sie mit der Zensur des *Irrtums* versehen (sententia erronea, error in fide, error catholicus). Die sententia haeresi proxima, haeresim sapiens ist der sententia fidei proxima entgegengesetzt.

Andere Zensuren gibt es noch mehrfache, aber sie sind minder wichtig und erklären sich selbst (sententia temeraria, s. falsa [historisch falsch], s. male sonans,

s. captiosa, s. piarum aurium offensiva, s. scandalosa etc.). Von entscheidender Bedeutung ist, daß die Zensuren vom kirchlichen Lehramte gefällt werden (censura authentica). Wenn sie von der Wissenschaft oder von wissenschaftlichen Körperschaften (Universitäten, Ordensschulen) ausgehen, heißen sie wissenschaftliche Zensuren (censura doctrinalis). Ein gewisses entscheidendes Ansehen hatte im Mittelalter die Pariser Sorbonne, aber freilich nur, weil sie sich der allgemeinen kirchlichen Anerkennung erfreute, nicht an und für sich. Vgl. Kirchenlexikon XI² 520 s. v. Sorbonne.

Aber auch bei den amtlichen Zensuren sind noch Grade möglich. Sie können zunächst erteilt werden vom unfehlbaren Lehramte selbst, sei es vom Papste oder von einem Konzile. In diesem Falle wird ein unfehlbares Glaubensurteil ausgesprochen. Die Glieder der Kirche haben dasselbe aufzunehmen und festzuhalten mit göttlichem oder kirchlichem Glauben, je nachdem es ein strenges Dogma oder eine kirchliche Lehre betrifft. Den genuinen korrekten Ausdruck aber für die positive Lehre findet man, wenn man das kirchliche Verwerfungsurteil in sein kontradiktorisches Gegenteil umkehrt. Das Verwerfungsurteil kann in negativer oder positiver Fassung ausgesprochen werden, und daher findet man die kirchliche Lehre im ersten Falle durch Bejahung, im zweiten durch Verneinung des fraglichen Satzes.

Wesentlich verschieden sind die theologischen Zensuren, wenn sie nicht vom unfehlbaren Lehramte selbst, sondern von stellvertretenden Organen gefällt werden, z. B. von Provinzialkonzilien, von Bischöfen, von den römischen Kardinalkongregationen (Congregatio S. Officii, Congregatio Indicis) oder von sonst eigens zur Prüfung theologischer Fragen eingesetzten Kommissionen. Die von ihnen vollzogenen Entscheidungen sind nicht unwiderruflich, können vielmehr objektiv irrig sein. Dennoch gelten sie zunächst als kirchliche Disziplinarmaßregel, welcher der Betroffene sich zu fügen hat. Die beanstandeten Sätze dürfen nicht weiter gelehrt und verteidigt werden. Ferner ist selbstverständlich, daß der zensurierte Autor, falls es sich um eine wirklich feststehende Wahrheit handelt, auch innerlichen Glaubensassens zu leisten hat. Ist der Widerspruch gegen eine kirchliche Lehre nicht ganz klar zu stellen, und glaubt der Autor, seine Lehre mit dem Dogma in Einklang bringen zu können, so darf er in angemessener Weise privatim bei der zuständigen Behörde seine Gründe geltend machen, nur muß er bereit sein, sich dem endgültigen Urteile zu unterwerfen. Noch ist zu bemerken, daß Pius X. für die Entscheidungen der Bibelkommission sub gravi innere Zustimmung fordert (Motu proprio vom 18. Nov. 1907).

Die Form der Zensurierung ist nicht stets die gleich klare und bestimmte; auch sie läßt Grade zu. Am deutlichsten ist sie, wenn der beanstandete Satz wörtlich oder in äquivalenter Fassung herausgehoben und mit der verdienten Note gekennzeichnet wird (damnatio categorica, specialis).

Weniger genau ist das Verfahren, wenn eine ganze Reihe von Sätzen zusammengestellt und dann mit mehreren Zensuren versehen wird, die je einen der Sätze treffen sollen, ohne jedoch kenntlich zu machen, welche Zensur je dem einzelnen Satze gilt (damnatio in globo).

Eine rein disziplinäre Maßregel, die keinerlei Glaubensurteil enthält, ist die Einreihung einer Schrift unter die verbotenen Bücher oder die Versetzung derselben auf den „Index". Nur das eine ist einer solchen Maßregel zu entnehmen, daß das indizierte Buch in irgend einer Weise dem Glauben abträglich oder gefährlich ist oder doch bei weniger Unterrichteten es werden kann.

Selbstverständlich kann in einem solchen Falle auch der undogmatische oder unkatholische Charakter des Buches oder einiger seiner Sätze hervorgehoben und mit

bestimmten Zensuren versehen werden. Dann liegt eben eine ausdrückliche Zensur vor und ein bestimmtes kirchliches Glaubensurteil. Vgl. Hilgers, Der Index der verbotenen Bücher (1904).

Es kommt auch vor, daß die Kirche die Lehre eines einzelnen und mehr noch ganzer Schulen und Ordensgesellschaften vor privatim geübter Zensurierung durch ein Verbot schützt. Auch dann liegt kein positives Glaubensurteil vor, sondern nur eben eine Warnung vor theologischem Übereifer und unbrüderlicher Lieblosigkeit. Die betreffende Lehre ist vor der Hand frei gegeben.

Nachdem im vorstehenden Kapitel das Dogma an sich zunächst nach seinem formalen, begrifflichen Charakter und in seinem Gegensatz zu Häresie und Irrtum betrachtet wurde, bedarf es jetzt einer eingehenderen Erörterung seiner Quellen, woraus es geschöpft, der Mittel, wodurch es erkennbar wird; kurz, es müssen die Erkenntnisprinzipien der Dogmatik behandelt werden. Solcher Erkenntnisprinzipien aber gibt es zwei: ein objektives, die göttliche Offenbarung, und ein subjektives, der menschliche Glaube. Die Lehre von diesen dogmatischen Prinzipien machen den hauptsächlichsten Inhalt der Einleitung aus.

Zweites Kapitel.

Die dogmatischen Erkenntnisprinzipien.

A. Objektives Prinzip: Die Offenbarung.

Wiederholt mußte schon bisher hervorgehoben werden, daß die Dogmatik ihren Stoff aus der Offenbarung entnimmt, daß diese die objektive Quelle, und zwar die einzige sei, aus welcher sie ihre Lehren schöpft. Es ist nunmehr von dieser Offenbarungsquelle, ihrem Wesen und Werte eingehend zu handeln. Weiter stellt sich dann die Frage ein, wo diese Offenbarungsquelle fließt, wo ihre Wahrheiten zu finden sind? Und da gilt für den katholischen Dogmatiker die Entscheidung der Kirche, nach welcher sie in Schrift und Tradition niedergelegt sind (Trid. sess. IV). Endlich steht für ihn fest, daß die Offenbarung von Gott wohl für jeden einzelnen, aber nicht an jeden einzelnen gegeben worden ist, sondern zunächst nur seiner von ihm gegründeten Kirche, damit sie über ihre Reinheit wache und ihren Lehrinhalt geltend mache, so daß auch die kirchlichen Lehrentscheidungen für den Dogmatiker als Stoffquelle in Betracht kommen. Also ist nunmehr von der einen göttlichen Glaubensquelle, der Offenbarung zu handeln, wie sie in Schrift und Tradition unter der sorgfältigen und stetigen Wachsamkeit als auch besonders in der ständigen untrüglichen Auslegung und Geltendmachung der Kirche der Menschheit lebendig und wirksam erhalten wird.

§ 5. Die göttliche Offenbarung.

Literatur. Haneberg, Gesch. der bibl. Offenbarung (⁴1876). Schöpfer, Geschichte d. A. Testaments (³1902). Mach, Die Notwendigkeit der Offenbarung (1883). Kuhn, Einleitung² 5 ff. Scheeben I 8 ff. Heinrich I 228 ff. Kleutgen, Theol. d. Vorzeit I 1 ff; V 336 ff. Pesch, Praelectiones dogm. I³ (1909) 106 ff. Tanquerey, Synopsis theol. dogm. fundamentalis (¹³1910) 106 ff. Hetzenauer, Theologia biblica (1908). Zschokke, Historia sacra antiqui Testamenti (⁶1910) und die oben genannten Fundamentaltheologien, wozu noch die apologetischen Werke von Gutberlet, Weiß, Schanz, Schell usw. zu vergleichen sind.

Begriff. Die göttliche Offenbarung läßt sich definieren als die freie Tat Gottes, wodurch er sich selbst, sein Dasein und sein Wesen, sein Wollen und sein Wirken den vernünftigen Kreaturen zu erkennen gibt.

Da Gott das absolute, unsichtbare Geistwesen ist, so kann er von andern, außer ihm existierenden Wesen nicht erkannt werden, wenn er sich ihnen nicht in freier Tat enthüllt. Diese Selbstenthüllung ist dann für diejenigen, derenthalben sie geschieht, zweifellos eine große *Gnade*. Sie ist das um so mehr, als sie die offenbarungsempfänglichen Kreaturen nicht wie *zufällig* trifft, sondern ihrem *tiefinnersten Bedürfnisse* begegnet. Geschehen aber kann die göttliche Selbstoffenbarung auf *dreifache* Weise: auf dem Wege der *Natur* (revelatio naturae), des *Glaubens* (revelatio fidei) und der *Glorie* (revelatio gloriae).

Die ersten beiden Offenbarungsarten sind bestimmt für die Vernunftwesen im Diesseits, die letzte für die im Jenseits. Diese letzte ist zwar die vollkommenste, weil sie in der völligen unverhüllten Darbietung des göttlichen Wesens zum Erkennen und Lieben besteht; gleichwohl kann sie hier unbeachtet bleiben, weil sie nicht eine Quelle der Dogmatik ist. Sie kommt später in der Eschatologie zur Erörterung. Es verbleiben also der Betrachtung an diesem Orte nur die Offenbarung auf dem Wege der Natur oder die natürliche Offenbarung und auf dem Wege des Glaubens oder die übernatürliche Offenbarung.

Die natürliche Offenbarung. Sie besteht nach ihrer objektiven Seite in der Schöpfung, nach ihrer subjektiven Seite in der vernünftigen Welt- und Selbstbetrachtung. Gott hat nämlich in den Schöpfungsdingen sein ewiges, verborgenes Wesen in mehr oder weniger klarer Weise zum abbildlichen Ausdruck und Abdruck gebracht. Lassen sich in den vernunftlosen Kreaturen nur dunkle Spuren (vestigia) seines Wesens beobachten, so sind doch die vernünftigen Kreaturen wahre Abbilder oder Ebenbilder (imagines) von ihm. In *jeder* Kreatur findet sich daher eine gewisse, wenn auch verschieden deutliche Ähnlichkeit (similitudo) des göttlichen Wesens. Denn wenn Gott wirkt, kann er es nur in einer seinem Wesen entsprechenden Weise (S. th. 1, q. 45, a. 7; q. 93, a. 1—7). Weil diese Offenbarung nur in der Schöpfung oder Natur gegeben und mit natürlichen Kräften erreichbar ist, nennen wir sie natürlich. Daß auch die *Schrift* diese natürliche Offenbarung bezeugt und empfiehlt, wird später zu zeigen sein.

Die übernatürliche Offenbarung. Wesentlich von der soeben beschriebenen Offenbarung, die in stetiger, ordentlicher, allgemeiner Weise verläuft, ist eine zweite vollkommenere Form, welche in intermittierender, außerordentlicher, besonderer Art sich vollzieht. Sie heißt übernatürlich, weil sie in objektiver und subjektiver Hinsicht über die Natur und ihre Kräfte hinausgeht. Es hat nämlich Gott gefallen, von Zeit zu Zeit in den gewöhnlichen Gang der Weltentwicklung besonders einzugreifen und uns über sich zu belehren. Gleichzeitig verlieh er denjenigen Menschen, an die er sich wandte, eine besondere Erleuchtung ihres Geistes, damit ihnen seine Mitteilungen zugänglich und verständlich wurden. Wegen ihres Vorzuges vor der natürlichen Offenbarung nennt man diese letztere eigentliche Offenbarung oder die Offenbarung schlechthin. In diesem Sinne wird sie auch hier fortan verstanden.

Der Modernismus verwischt den Unterschied zwischen beiden Offenbarungen und ist im Grunde purer Naturalismus oder Rationalismus. Offenbarung ist das Bewußtsein des Menschen von seiner Beziehung zu Gott (Denz. 2020).

Daher dauert sie fort und entwickelt sich, solange es religiöse Menschen auf der Welt gibt. Das ist auch der Offenbarungsbegriff der Aufklärungszeit, von Kant, von Schleiermacher, vom liberalen Protestantismus unserer Tage.

Es gibt einen doppelten Vorzug der übernatürlichen Offenbarung vor der natürlichen. Der erstere betrifft den Inhalt, der zweite die Form. Die übernatürliche Offenbarung besteht hauptsächlich aus Wahrheiten, zu deren Kenntnis wir nie aus uns selbst gelangen konnten und die wir wegen ihrer inneren Lichtfülle und Erhabenheit auch nach geschehener Offenbarung nie völlig begreifen: sie sind und bleiben für uns bis zu einem gewissen Grade unerkennbare Geheimnisse (Vatik. sess. III, c. 2 und 4; Denz. 1786 und 1795 [1643]).

In formeller Hinsicht dann trägt die übernatürliche Offenbarung einen viel bestimmteren und deutlicheren Charakter als die natürliche. Sie wendet sich direkt und absichtlich an den menschlichen Geist, um ihm vom göttlichen Wesen und Leben, Wollen und Wirken Mitteilung zu machen. Dabei akkommodiert sie sich aber viel mehr den verschiedenen menschlichen Erkenntnisweisen als die natürliche. Sie verläuft vielfach und meist in förmlichen Ansprachen an den Menschen, sei es, daß sie sich an seine Sinneswahrnehmungen wendet (Zeichen) oder an sein geistiges Erkenntnisvermögen (Inspiration, Erleuchtung) oder an beide zugleich (Ansprachen, Visionen).

Sie kann dann wieder unmittelbar und mittelbar geschehen, je nachdem sie an die erstmaligen Empfänger: Adam, Moses, die Propheten, die Apostel, sich wendet oder durch diese an die Menschheit allgemein.

Andere Unterscheidungen, wie innere und äußere (revelatio interna und externa, revelatio sensitiva, imaginativa, intellectiva — sie müssen stets zusammen sein) oder öffentliche (revelatio publica) und rein persönliche (revelatio privata) erklären sich selbst. Ebensoleicht begreift man den Unterschied der Offenbarung von der Inspiration, wie sie später erklärt wird, von der göttlichen Assistenz, dessen sich das Lehramt erfreut und von der Gnadenerleuchtung um die Offenbarungswahrheiten zu erkennen.

Die Geschichte der Offenbarung. Die übernatürliche Offenbarung erfolgte in einem geschichtlichen Nacheinander und in fortschreitender Deutlichkeit. So spricht es die Schrift selbst aus, und so zeigt es der objektive Tatbestand der Offenbarungsquellen (Hebr 1, 1. Jo 1, 1—14). Der letzte Grund für diese Erscheinung liegt in Gottes freiem Willen. Will man auf Kongruenzgründe verweisen, so kann man sagen, daß der göttlichen Offenbarungsgeschichte ein sehr weiser, pädagogisch-rücksichtsvoller Plan zu Grunde liegt, indem Gott nicht die Fülle seiner Wahrheiten auf einmal gab, sondern erst nach und nach, je nachdem die Menschheit dafür fähig und vorbereitet war. Vor allem ist das ganze Alte Testament eine unvollkommene Vorstufe des Neuen Testamentes und ein Erzieher auf Christus hin (Gal 3, 24).

Man unterscheidet in der Gesamtgeschichte der übernatürlichen Offenbarung gewöhnlich folgende Stufen:

Die Uroffenbarung. Sie geschah von Gott selbst im unmittelbaren Verkehr mit den ersten Menschen im Paradiese (Paradiesische Offenbarung Gn 1, 28 29;

2, 8—9 19—20). Als Inhalt der Uroffenbarung läßt sich nur allgemein angeben, daß Gott sich vor allem dem Menschen als seinen Herrn und Schöpfer und sein letztes Ziel kundgab, worin die Forderung gehorsamer Unterwerfung unter seine Autorität eingeschlossen war.

Die patriarchalische Offenbarung. Sie hat das Eigentümliche, daß Gott fortan nur noch in Theophanien sich offenbart, und zwar nur einzelnen auserlesenen Männern (Noe, Abraham, Isaak, Jakob). Der Inhalt der Offenbarung bleibt in der Hauptsache auf die eben genannten Punkte beschränkt. Nur tritt von dem Sündenfalle an ein wesentlich neues Moment hinzu: Gott will nicht die Sünde, er rächt sie, wenn sie ungebüßt bleibt; er will sie gänzlich überwinden durch eine Erlösung. Die Verheißung der Erlösung und des Erlösers ist fortan der Offenbarung wesentlichster Kernpunkt (Erlösungsoffenbarung, Gn 3, 15).

Die mosaische Offenbarung. Gott wendet sich durch Moses an das israelitische Volk, das er zu der besondern Mission auserwählt hat, Träger seiner Offenbarung zu werden. Er enthüllt sich ihm zunächst als ein helfender Bundesgott, aber auch zugleich als ein heiliger Gott, der die Sünde haßt und von seinem Volke heilig gehalten werden will. Das ist Israels religiös-sittliche Aufgabe (Dekalog). Im einzelnen sind in den religiösen und theistischen Vorstellungen des israelitischen Volkes noch viele Unvollkommenheiten und Anthropomorphismen enthalten.

Die prophetische Offenbarung. Vor allem wird durch die Propheten der Gottesbegriff vertieft, die Sittlichkeitsbegriffe geläutert und das Erlösungsideal verklärt; Gott ist der Heilige inmitten seines Volkes.

Auf keiner dieser Stufen hat man das Bewußtsein, schon die volle Gottesoffenbarung empfangen zu haben. Jede Stufe, wie das gesamte Alte Testament, weist über sich hinaus auf eine vollkommenere, deutlichere Gottesoffenbarung hin. Diese Vollendung und Fülle enthielt

Die Offenbarung durch Christus. Christus tritt auf, mit dem Anspruche, seinem Volke und der Welt eine neue Offenbarung zu bringen (Mt 9, 16—17), erklärt, daß die Zeit der Erfüllung gekommen sei (Mk 1, 15), daß er einen neuen Bund stiften wolle (Mt 26, 28). Sein Verhältnis zum Alten Testamente spricht er aus in den Worten: „Glaubet nicht, ich sei gekommen, das Gesetz und die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen" (Mt 5, 17). Die Neuheit und Vollendung seiner Offenbarung liegt in folgenden Momenten: Er selbst, der Träger der Offenbarung, ist der Sohn Gottes. In Bezug auf Gott zerstört er allen heidnischen Aberglauben, aber auch allen jüdischen Partikularismus und zeigt der Welt das geläuterte Bild des Gottvaters. In dem Menschen sieht er ein Abbild Gottes, ein Kind Gottes, das seinem Vater ähnlich werden soll, und erneuert die Urwahrheit von Gn 1, 26 (Mt 5, 48). Dementsprechend offenbart er dem Menschen selbst dessen eigenstes, innerstes Wesen und seine ewige Bestimmung und regelt sein Verhalten zu Gott und zu den Mitmenschen durch das neue Gesetz der Liebe. Die Sünde vernichtet er durch die Kräfte der Erlösung, die er in der Hingabe seines Lebens bewirkt und vollendet. Die späteren dogmatischen Einzeltraktate werden die Ausführungen und Beweise zu diesen allgemeinen Angaben beibringen. Alles Nähere über die Offenbarung, wie ihre Möglichkeit, Notwendigkeit, ihre Kriterien und ihre Erkennbarkeit, sowie ihre einzelnen Formen gehört in die Apologetik. Hier sei nur noch die wichtige Frage aufgeworfen über ihre

Absolutheit und Indefektibilität. Die übernatürliche Offenbarung, wie sie in Christus ihre Vollendung empfangen hat, ist die letzte und voll-

kommenste, welche der Menschheit werden soll: Christus ist das letzte Wort Gottes an die Welt. Dieses Bewußtsein hat er selbst von sich wie auch seine Apostel. In ihm hört man die Stimme des Vaters selbst (Jo 5, 17—44; 7, 28—29; 8, 38; 14, 9—11). Nach ihm kommt zwar der andere Paraklet, der Heilige Geist, aber nicht um ihn zu ergänzen, sondern um ihn in der Welt zum Verständnis und zur Verherrlichung zu bringen (Jo 14, 16—18 26; 16, 12—15). Mit den Propheten ist Christus nicht gleichzustellen; er allein hat Gott gesehen (Jo 1, 18; 5, 19). In dem hohen Worte der Bergpredigt: „Ich aber sage euch" (Mt 5, 17—43) liegt eine unantastbare, nicht zu überbietende Würde und Kraft. „Der Sohn bleibt für immer, wenn euch also der Sohn frei macht, werdet ihr wahrhaft frei sein" (Jo 8, 35—36). „Niemand kommt zum Vater außer durch mich" (Jo 14, 6). Er ist die einzige Türe zu Gott (Jo 10). „Einer allein ist euer Lehrer, Christus" (Mt 23, 8 10). Mit der Beteuerung, daß alles vollbracht sei, scheidet er aus der Welt (Jo 19, 30).

Die Apostel bekennen alle mit Johannes: „Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen" (Jo 1, 16). Am lautesten bezeugt das Paulus und am eingehendsten im Epheser- und Kolosserbriefe (Eph 1—3. Kol 1—2). Christus wird zuletzt die errettete Welt Gott unterwerfen, auf daß dieser dann alles in allem ist (1 Kor 15, 28). „Jesus Christus gestern und heute derselbe und in Ewigkeit" (Hebr 13, 8; vgl. 7, 27; 9, 12 28). Er ist der Erste und der Letzte (Offb 1, 17—18; vgl. 3, 14; 1 Jo 5, 11).

Nach diesen klaren Auslassungen der übernatürlichen Offenbarung selbst ist es also unmöglich, von einer inneren substantialen Fortbildung des Christentums zu reden, sei es, daß man diese Weiterbildung mit den Montanisten und späteren schwärmerischen Sekten von neuen fortwährenden Geistesoffenbarungen in der Kirche erwartet, oder mit dem Rationalismus von der Philosophie, oder mit dem Modernismus von der vitalen Immanenz, oder mit der liberalen Theologie von den Fortschritten der Kultur. Das Christentum ist nach seinem objektiven Offenbarungsgehalte vollkommen, für alle Zeiten und Generationen bestimmt und abgemessen, daher imperfektibel und unveränderlich. Die Perfektibilisten versuchen die Vervollkommnung der Offenbarung im Grunde genommen durch ihre eigene Weisheit und Erfindung und machen sich selbst zum absoluten Maße des Christentums, dem sie die Absolutheit abzusprechen sich trotz der klaren Schriftzeugnisse nicht scheuen. Vgl. gegen sie die Entscheidung Pius' X.: Enzykl. vom 7. Sept. 1907 (Denz. 2074) und das Dekret Lamentabili 20—21 (Denz. 2020—2021); sowie das Vatikanum sess. III, de revel. (Denz. 1806 [1653]).

§ 6. Die Schrift als dogmatische Quelle.

Literatur. Franzelin, De divina traditione et scriptura (²1875). Kuhn, Einleitung 24 ff. Scheeben I 109 ff. Heinrich I 726 ff. Simar I⁴ 3 ff. Hettinger, Fundamentaltheologie 667 ff. van Noort, De fontibus revelationis (1906) 7 ff. I. V. Bainvel, De scriptura sacra (1910). Über die Inspiration handelt das umfassende Werk von Pesch: De inspiratione s. scripturae (1906), wo auch die fremdsprachige Literatur verzeichnet ist, auch Praelect. dogm. I⁴ 408 ff; dann die vorhin angeführten dogmatischen Werke a. a. O., ferner Schanz, Apologie II³,

§ 13. Dausch, Die Schriftinspiration (1891), behandelt hauptsächlich die geschichtliche Seite der Frage. F. Schmid, De inspirationis bibliorum vi et ratione (1885). Crets, De divina bibliorum inspiratione dissertatio dogmatica (1886). Leitner, Die prophet. Inspiration (Bibl. Studien 1896). Holzhey, Die Inspiration der Heiligen Schrift in der Anschauung des Mittelalters (1895). Derſ., Schöpfung, Bibel und Inspiration (1902). Hummelauer, Exegetisches zur Inspirationsfrage (Bibl. Studien 1904). Peters, Die grundsätzliche Stellung der kathol. Kirche zur Bibelforschung (1905). Derſ., Bibel und Naturwissenschaft (1906). Fonck, Der Kampf um die Wahrheit der Heiligen Schrift (1905). Zöllig, Die Inspirationslehre des Origenes (Straßb. theol. Studien 1902). Schade, Die Inspirationslehre des hl. Hieronymus (Bibl. Studien 1910). Egger, Absolute oder relative Wahrheit der Heiligen Schrift? (1909).

Nur als dogmatische Quelle kommt die Schrift hier in Betracht; nicht die gesamte Lehre über sie ist hier zu entwickeln. Vor allem fällt das Historische und Textliche der biblischen Einleitung und manches auch der Apologetik zu. Was aber die Dogmatik festzustellen hat, ist das, was die Kirche in feierlicher Weise auf dem Tridentinum und Vatikanum entschieden hat. Und das betrifft hauptsächlich drei Punkte: 1. den Umfang der Schrift, 2. die Inspiration, 3. ihren dogmatischen Gebrauch.

I. Umfang der Schrift: Der Kanon.

Zu den göttlichen Offenbarungsschriften gehören alle Bücher des Alten und Neuen Testamentes, wie sie stets in der katholischen Kirche überliefert und wiederholt, zuletzt auf dem Tridentium und Vatikanum namentlich aufgezählt worden sind (Trid. sess. IV, Decr. I; Denz. 783 [666]; Vatik. sess. III, c. 2; Denz. 1778 [1636]).

Was zunächst die alttestamentlichen Schriften betrifft, so hat die Kirche bei ihrem Eintritt in die Welt sie übernommen und als Gottes Wort verehrt und gebraucht. Damit war auch ihr Umfang abgeschlossen. Ein anderer förmlicher Abschluß läßt sich nicht nachweisen. Es lag aber die vorchristliche Bibel in zwei Formen vor, in der hebräischen und griechischen. Die hebräische Bibel enthielt nur die protokanonischen Bücher; dagegen umfaßte die griechische auch die deuterokanonischen. Wenn auch die griechische Bibel hauptsächlich für die Diasporajuden geschrieben war, so stand sie doch auch bei den palästinensischen Juden in Ansehen. Von hoher Wichtigkeit ist, daß die neutestamentlichen Autoren meist sich der griechischen Bibel bedienen. Die griechische Bibel galt also Christus und seinen Jüngern als Gottes Wort, als heiliges Offenbarungsbuch, als Norm des religiösen Lebens. Die Einzelbeweise für diese Sätze liefert die biblische Einleitung.

Die neutestamentliche Schrift entstand im ersten christlichen Jahrhundert. Ihr formeller Abschluß oder die Fixierung des Kanons läßt sich wiederum nicht genau bestimmen. Jedenfalls vollzog sich diese Tatsache nicht plötzlich, sondern allmählich und nicht ganz einheitlich. Vielleicht haben die Versuche Marcions, das heilige Schrifttum auf die pauliniſchen Schriften zu beschränken, und der Glaube der Montanisten an eine fortdauernde Inspiration der Gläubigen dahin geführt, daß man schon bald nach dem 1. Jahrhundert die apostolischen Schriften sammelte und gegen angeblich inspirierte und unterschobene Schriften abgrenzte und schützte. Auch innere Gründe, wie die hohe Verehrung der Apostelschriften, ihr tiefreligiöser Gehalt, der besondere

Geist, der aus ihnen sprach, mußten zu einer Sammlung und Abgrenzung anregen. Dazu kam, daß das Judentum längst ein zur Nachahmung reizendes Beispiel gegeben hatte. Letztlich freilich war es der der Kirche verliehene Heilige Geist, der das neutestamentliche Schrifttum nicht nur hervorgebracht hatte, sondern auch vor seiner Befleckung und Vernichtung bewahrte. Wenn auch von einzelnen Vätern während der Zeit des Werdens noch außerkanonische Schriften zitiert und als Gottes Wort verehrt werden, oder auch den deuterokanonischen die Gültigkeit versagt wird (Hieronymus), so darf das aus äußeren wie inneren Gründen nicht auffallen. Unfehlbarkeit besitzt kein Kirchenvater, nur die Kirche.

Eine ausdrückliche Zählung der Schriften des Alten und Neuen Testamentes mit sämtlichen proto- und deuterokanonischen Schriften läßt sich um 400 feststellen. Die Synode von Hippo (393), von Karthago (397), ein Schreiben von Innozenz I. († 417) geben die Zählung des Tridentinums (Denz. 92 [49]; 96 [59]). Innerhalb der Kirche ist seit jener Zeit eine Abweichung von dieser Zählung nicht vorgekommen. Auch die griechisch-schismatische Kirche kennt nur den tridentinischen Kanon, den schon Athanasius in seinem Osterbriefe vom Jahre 367 für das Morgenland bezeugt.

Das Tridentinum wurde durch die protestantische Kritik an dem bisherigen kirchlichen Kanon gezwungen, ihn förmlich zu dogmatisieren. Jene Kritik verwarf sämtliche deuterokanonischen Schriften als apokryph. Da man im Protestantismus für die positive Bestimmung des Kanons sich nicht auf die kirchliche Tradition stützen konnte und wollte, so war man auf rein innere Gründe angewiesen. Nur die Bücher, „die Christum treiben", sollten als kanonisch gelten. Weil das Urteil hierüber aber rein subjektiv ist, so schwebt dort der Kanon, losgelöst von der Vergangenheit, rein in der Luft.

Indem das Konzil den Reformatoren den katholischen Kanon entgegensetzte, stützte es sich dabei auf die feste dogmatische Unterlage der Tradition: „Folgend dem Beispiele der orthodoxen Väter nimmt sie (die Synode) mit gleicher frommen Freudigkeit und Ehrfurcht alle Bücher wie des Alten so des Neuen Testamentes an." Dann werden die Bücher einzeln genannt.

Da es begriffswidrig ist, ein Urteil über die ganze Schrift in den einzelnen Schriften zu erwarten, so konnte sich freilich das Konzil nur auf die Tradition stützen. Unberührt blieb dabei die sekundäre, innerkirchliche Frage, wie denn erstmalig in der Kirche das Urteil über die Kanonizität einer Schrift sich gebildet hat. Nach welchen Gesichtspunkten hat die Urkirche das echte Schrifttum der Offenbarung von dem unechten, das sich zu allen Zeiten breitmachte, geschieden? Darüber liegen aus der Urkirche selbst keine bündigen Äußerungen vor, wie überhaupt nicht über die Kanonbildung. Die späteren, besonders die heutigen Theologen geben darüber eine geteilte Ansicht kund. Nach den mehr spekulativ gerichteten Theologen besaßen die heiligen Schriftsteller für die Abfassung der Schriften im Unterschiede von den nur mündlich tätigen Jüngern ein ganz spezielles Charisma, das der Inspiration. Bei der jedesmaligen Übernahme einer heiligen Schrift in den dogmatischen und kultischen Gebrauch empfing die Kirche selbst eine Inspiration über den Inspirationscharakter jener Schrift. Nur so wäre eine unfehlbare Gewißheit über den übernatürlichen Ursprung jener Schrift zu erlangen gewesen. Nach den mehr historisch verfahrenden Theologen bedurfte es keines solch speziellen Charismas für die schriftliche Tätigkeit im Unterschiede von der mündlichen, sondern es war der eine und

gleiche Geist, der alles in allen wirkte, wie es die Verhältnisse des werdenden Gottesreiches erforderten. Man achtete daher bei der Übernahme einer Schrift einzig auf ihren apostolischen Ursprung. In der Apostolizität lag für die Urkirche die sichere Bürgschaft für den Offenbarungscharakter einer Schrift. Diese letztere Ansicht entspricht mehr den tatsächlichen Verhältnissen des Urchristentums.

Paulus ist besorgt, die Echtheit seiner Briefe gegen Unterschiebungen durch eigenhändige Unterschrift zu schützen (Gal 6, 11. 2 Thess 3, 17); er überläßt es nicht einem besondern Charisma der Kirche. Ferner ist eine Unterscheidung zwischen schriftlicher und mündlicher Verkündigungstätigkeit der Apostel so künstlich und eingetragen, wie auch eine Inspiration der Kirche für die Augenblicke der Annahme einer Schrift. Auch erklärt die letztere Ansicht besser, warum man nach Ablauf der apostolischen Zeit einfach keine Offenbarungsbücher mehr erwartete.

Wie man aber auch immer sich zu dieser mehr sekundären Frage stellen mag, eines ist gewiß, daß die Kirche, geleitet vom Heiligen Geiste, bei der Bildung wie beim Abschluß des Kanon unfehlbar war.

II. Inspiration der Schrift.

Satz. Die von der Kirche in den Kanon aufgenommenen Schriften sind unter Eingebung des Heiligen Geistes geschrieben und haben daher Gott zum Urheber. De fide.

Erklärung. Der technische Ausdruck für diesen Satz ist „Inspiration". Er ist der Schrift entnommen (2 Petr 1, 21: *γραφὴ θεόπνευστος*, divinitus inspirata scriptura). Die Kirche hat die Inspiration auf dem Tridentinum allgemein und auf dem Vatikanum spezieller definiert. Nach ersterem ist „Gott Urheber beider Testamente" (sess. IV, Decr. I; Denz. 783 [666]). Weil im Laufe der Zeit über Wesen und Umfang der Inspiration falsche Auffassungen aufgetaucht waren, erörterte die Kirche das Dogma genauer auf dem Vatikanum. Zunächst erklärt es, daß alle Bücher des Alten und Neuen Testamentes in allen ihren Teilen als heilig und kanonisch anzunehmen seien, wie sie das Tridentinum aufzählt, und wie sie in der alten lateinischen Ausgabe, der Vulgata, enthalten sind. Dann wird im Anschluß an die Ausdrücke „heilig", d. h. von Gott herrührend, göttlich, und „kanonisch", d. h. normgebend für das christliche Leben, weiter erklärt: „Die Kirche hält aber dieselben (Bücher) nicht deshalb für heilig und kanonisch, weil sie durch bloß menschliche Tätigkeit verfaßt und durch die Autorität der Kirche wären gutgeheißen worden; noch auch bloß deshalb, weil sie die Offenbarung frei von Irrtum enthalten, sondern deshalb, weil sie auf Eingebung des Heiligen Geistes geschrieben, Gott zum Urheber haben und als solche der Kirche selber übergeben sind." Ein entsprechender Kanon spricht das Anathem über jeden aus, der die Bücher der Heiligen Schrift nicht vollständig mit allen ihren Teilen, wie das heilige Konzil zu Trient sie verzeichnet hat, als heilig und kanonisch annimmt, oder leugnet, daß sie vom Geiste Gottes eingegeben sind" (sess. III, c. 2. u. can. 4; Denz. 1787 [1636] 1809 [1656]). Damit ist der Inspirationscharakter bezüglich der ganzen Heiligen Schrift dogmatisiert. Das Konzil beruft sich auf die Inspiration als auf den tiefsten Grund ihrer Heiligkeit und Kanonizität. Zugleich werden, um

die Natur der Inspiration zu bestimmen, zwei falsche Auffassungen abgewiesen. Der Einfluß des Heiligen Geistes besteht nicht in einer nachfolgenden Approbation der Bücher durch die von ihm geleitete Kirche; auch nicht in einem begleitenden Beistande, der die heiligen Schriftsteller nur negativ vor Irrtum bewahrt wie die Väter eines Konzils, sondern in einer positiven und vorhergehenden Inspiration, d. h. in einem solchen geistigen Einflusse auf den Schriftsteller, daß dieser in seinem Willen zum Schreiben angetrieben, in seinem Intellekte erleuchtet und so befähigt wird zur Abfassung eines heiligen und kanonischen Buches.

Einen übertrieben engen Inspirationsbegriff hatten die Reformatoren, welche zur Erhöhung der Schrift ein mechanisches Diktieren, oft bis auf die Akzente und Interpunktionszeichen, annahmen. Der neuere Protestantismus lehnt die Inspiration meist ganz ab. Welche Ansicht das Häuflein der Orthodoxen festhält, ist schwer zu sagen. Einen zu weiten Inspirationsbegriff hatten auch einige katholische Theologen vor dem Vatikanum. Ihre Auffassung wurde deshalb in der oben angezogenen Definition berücksichtigt. Manche Theologen, wie Holden und Jahn, hielten die Inspiration für eine rein göttliche Assistenz zur Vermeidung von Irrtümern. Andere begnügten sich sogar wenigstens für einige Bücher mit der nachfolgenden kirchlichen Approbation oder Aufnahme in den Kanon (Haneberg). Wieder andere beschränkten die Inspiration auf die eigentlichen Offenbarungswahrheiten (Chrismann) oder auf doktrinelle Teile (Holden) und gaben die Irrtumslosigkeit in oberflächlich erwähnten Dingen (obiter dicta) preis (Newman). Auf andere neuere katholische Theorien wird später zurückzukommen sein.

Beweis. Die Schrift kann sich entscheidend nicht selbst bezeugen. Wohl vermag das Neue Testament über das Alte Testament Urteile abzugeben, aber das letzte umfassende Zeugnis über das Neue Testament muß naturgemäß außerhalb desselben, in der Tradition, gesucht werden. Nach diesen Grundsätzen richtet sich das Beweisverfahren für die Inspiration.

Für die Inspiration des Alten Testamentes sprechen zunächst die häufigen Berufungen auf dasselbe als Gottes Wort seitens Christus und der Apostel. Christus zitiert das Alte Testament oft (Mt 19, 5; 21, 42; 22, 29; 26, 54. Lk 24, 27 32. Jo 5, 39; 7, 38; 19, 28); ebenso die Apostel (Apg 1, 16; 18, 28. Röm 1, 2; 4, 3; 9, 17; 10, 11. Gal 3, 6 8 22; 4, 30. 2 Tim 3, 15). Von David sagt der Herr, daß er im Geiste (*ἐν πνεύματι*) prophezeit habe (Mt 22, 43. Mk 12, 36). Dieselbe Auffassung vertritt auch Petrus (Apg 1, 16).

Klassische Stellen für die Inspiration des Alten Testamentes finden sich in den Schriften der Apostel Paulus und Petrus. Paulus nennt alle (alttestamentlichen) Schriften inspiriert: „Jede von Gott eingegebene Schrift (*πάσα γραφὴ θεόπνευστος*) ist nützlich zur Belehrung, zur Zurechtweisung, zur Besserung, zum Unterrichte in der Gerechtigkeit" (2 Tim 3, 16). Petrus lehrt mit speziellem Hinblick auf den Prophetismus: „Keine Weissagung wurde durch menschlichen Willen (d. h. natürlich) hervorgebracht, sondern heilige Männer Gottes haben, getrieben vom Heiligen Geiste, geredet (*ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν* 2 Petr 1, 21). Man darf dieses Wort auf das ganze Alte Testament ausdehnen; denn es galt den Aposteln eben durchgängig als eine Weissagung des Neuen Bundes. Unter das „Reden" fällt auch das Schreiben; denn nur noch in Schriften waren die Prophetien bekannt und wirksam.

Die Inspiration des Neuen Testamentes folgt zunächst aus der Geistbegabung der Apostel überhaupt (Mt 10, 19. Jo 14, 26; 15, 26; 16, 13). Der für die Verkündigung der Lehre Christi allgemein verliehene Geist konnte sie bei ihrer schriftlichen Tätigkeit nicht allein lassen. Die Apostel selbst unterscheiden denn auch keineswegs zwischen mündlicher und schriftlicher Tätigkeit (2 Thess 2, 14). Es ist schon bemerkt, daß auch das Urchristentum sich mit der Kenntnis der apostolischen Abfassung für die Beurteilung der heiligen Schriften begnügte. Wenn die Apostel sich für die spezielle Schrifttätigkeit nicht ausdrücklich auf den Heiligen Geist berufen (1 Kor 7, 40), so ist es für den objektiven Inspirationscharakter der Schriften nicht einmal notwendig, daß sie sich dieses Charismas bewußt waren. Für Markus und Lukas trat ihr subordiniertes Verhältnis zu Petrus und Paulus ergänzend ein.

Väter. Die Tatsache der Inspiration steht allen Vätern sowohl fürs Alte als auch fürs Neue Testament fest. Es gilt ihnen die ganze Heilige Schrift als Wort Gottes (oracula Spiritus Sancti, dicta Dei, verba Dei, epistula Dei). Das Verhältnis des Schriftstellers zu Gott ist ein sehr enges und abhängiges (amanuensis, manus, calamus, cithara, plectrum Spiritus Sancti). Endlich behaupten sie für die ganze Schrift die durchgängige Irrtumslosigkeit.

So sagt Klemens von Rom: „Seht euch doch genau die heiligen Schriften an, die wahren Aussprüche des Heiligen Geistes" (Cor. 45, 2). „Nehmet den Brief des seligen Paulus zur Hand. Was hat er euch zuerst beim Beginne der Evangelisation geschrieben? Wahrhaft inspiriert sandte er seinen Brief über sich selbst, über Kephas, über Apollo" (ebd. 47, 1). Polykarp redet von „heiligen Schriften", indem er daraus Ps 4, 5 und Eph 4, 26 zitiert (Ep. 12, 1). Justin sagt: „Wenn ihr aber die Worte der Propheten gleichsam aus ihrem eigenen Munde vernehmt, so betrachtet sie nicht als von den Inspirierten selbst, sondern von dem sie bewegenden göttlichen Logos gesprochen" (Apol. I 36). Die Propheten waren nach ihm „durch den göttlichen Logos begeistert" (ebd. 33). Irenäus nennt die heiligen Schriften „vollkommen, weil sie vom Logos Gottes und seinem Geiste gesprochen sind" (Adv. haer. 2, 28, 2). Tertullian macht bekanntlich die Schrift den Häretikern streitig und vindiziert sie der Kirche allein als Eigentum; sie sind ihm göttlich, weil wir sie täglich in Erfüllung gehen sehen. „Ein hinreichender Beweis ihrer Göttlichkeit, sollte ich meinen, ist die Bewahrheitung ihrer Weissagungen" (Apol. 20). Origenes kommt sehr oft auf die Inspiration zu reden. So schreibt er: „Wir sagen, daß wir in dem Glauben, daß die Bücher unter Eingebung des Heiligen Geistes geschrieben sind, mit ihnen (den Juden) übereinstimmen; in der Auslegung und Erklärung dessen, was jene Bücher enthalten, weichen wir von ihnen ab" (Contra Cels. 5, 60). Hieronymus tadelt diejenigen, welche so kleine Schriften, wie den Brief an Philemon, des Geistes bar halten, da sie es vielmehr selbst seien (Prooem. in ep. ad Phil.). Diese Zeugnisse ließen sich leicht vermehren. Einige werden noch angeführt, wenn es sich um die Erklärung des Wesens der Inspiration handelt, die sogleich zu geben ist.

Wesen der Inspiration. Wenn man bedenkt, daß die Inspiration ein Charisma ist, das Zusammenwirken von Gnade und Natur für uns nicht restlos erklärt werden kann, so darf es nicht verwundern, wenn unter den Theologen über die innere Natur der Inspiration Meinungsverschiedenheiten obwalten. Eine gewisse Schwierigkeit kommt in die Diskussion hierüber dadurch, daß die Kirche lehramtlich nur den einen Faktor der Schrift, den

göttlichen, näher bestimmt hat. Offenbar aber ist die Schrift nicht rein göttliches Produkt, sondern auch menschliches. Von selbst legt sich aber bei dieser Betrachtung die Vermutung nahe, daß Gott nicht in allen Momenten der Beeinflussung stets gleichmäßig und nach einem geistigen Einheitsmaße wirkte (Jo 3, 34. 1 Kor 12, 1—30). Der reale Befund der Bibel bestätigt diese Vermutung. Es gibt in ihr ausdrückliche Berufungen auf den göttlichen Einfluß (Ex 17, 14. Is 8, 1. Hab 2, 2—3. Jer 36, 1—2. Weish 7, 15. Offb 1, 10 f; 22, 18), aber auch ebenso nachdrückliche Bezeugung rein menschlicher Mühe und Anstrengung bei Herstellung einer Schrift (2 Makk 2, 24. Lk 1, 1—4).

Die Väter haben über das Problem nur erst nebenher gehandelt. Direkten Anlaß, der Frage näher zu treten, hatten sie noch nicht. Zu nennen sind hier hauptsächlich Origenes, Hieronymus, Augustin. Origenes wendet sich gegen die Annahme, daß der Inspirierte zum bewußtlosen Werkzeuge des göttlichen Pneumas werde: „Wir können aus der Heiligen Schrift den Nachweis liefern, daß die jüdischen Propheten, die vom göttlichen Geiste erleuchtet wurden, die ersten waren, die das segensreiche Wirken des höheren Wesens, das zu ihnen kam, an sich erfuhren, soweit es für sie heilsam war, und daß durch die Berührung, wenn ich so sagen darf, ihrer Seele mit dem genannten göttlichen Geiste der Blick ihres Verstandes klarer und die Sehkraft ihrer Seele schärfer wurde" (Contra Cels. 7, 3 u. 4). Auch Hieronymus bekämpft die montanistische Theorie der Mantik: „Die Propheten haben nicht, wie Montanus mit unvernünftigen Weibern träumt, in der Ekstase gesprochen, so daß sie nicht wußten, was sie sagten, und andere belehrend selber nicht verstanden, was sie lehrten" (Prooem. in Is.). Aus der aktiven Rolle der Inspirierten leitet Hieronymus, der feine Linguist, konsequent die verschiedene Darstellung der Schriften ab. Er ist deshalb ein Vertreter der Realinspiration.

Ähnlich Augustin, nur daß dieser wie immer das Problem tiefer erfaßt. Christus ist ihm das mystische Haupt, der durch seine Glieder zur Menschheit redet schon seit den Zeiten der Propheten. „Als daher jene schrieben, was er ihnen zeigte und sagte (quae ille ostendit et dixit), so ist nicht zu urteilen, daß er selbst nicht schrieb, da ja seine Glieder das anfertigten, was sie unter dem Inspirationseinflusse des Hauptes (dictante capite) erkannten. Was immer er nämlich von seinen Taten und Worten wollte, daß wir es lesen, das befahl er jenen gleichsam wie seinen eigenen Händen, es aufzuschreiben" (De cons. evang. 1, 35 58). Das „Diktieren" darf jedoch nicht streng ausgelegt werden: „Glauben wir nicht", sagt er in derselben Schrift, „daß die Wahrheit gleichsam durch geheiligte Tonzeichen geschützt werde, als wenn Gott die Worte, wie die Wahrheit selbst, derenthalben sie gesprochen sind, uns empföhle" (2, 66 128). Darstellung und Anordnung des Stoffes sind nach Augustin Sache des Autors.

Mit Nachdruck betont aber Augustin mit allen andern Vätern die Irrtumslosigkeit der Schrift. Spricht der äußere Schein für einen solchen, dann liegt das entweder in den fehlerhaften Abschriften oder in den mangelhaften Übersetzungen oder in subjektivem Mißverständnisse (Ep. 82, 1 3). Würde eine Pflichtlüge irgendwo zugegeben, so würde die ganze Schrift dem Zweifel verfallen, bemerkt er gegen eine freiere Auffassung des Hieronymus (Ep. 28, 3). Die Irrtumslosigkeit der Schrift ist denn auch das Bestimmteste, was sich über den Inspirationsbegriff der Väter sagen läßt. Die Ausdrücke Verbal- und Realinspiration sind ihnen noch unbekannt, folglich können sie auch durch Zeugnisse von ihnen nicht bündig belegt werden.

In diesem ziemlich unentwickelten Stadium ging der Inspirationsbegriff in die Scholastik über, die aber ebenfalls in seiner Fortbildung keine wesentliche Aufgabe erkannte. Thomas berührt ihn im Zusammenhange mit den Erörterungen über die Prophetie. Er unterscheidet jedoch beide Begriffe: „Ein solches (übernatürliches) Licht hatten alle jene, welche unter die eigentlichen Propheten gezählt werden. Diese heißen

deshalb auch speziell Propheten und weil sie zudem die Prophetie berufsmäßig verwalteten. Daher redeten sie auch in der Person des Herrn und sprachen zum Volke: ‚Dieses sagt der Herr.' Das taten aber jene nicht, welche die heiligen Schriften verfaßt haben. Mehrere von diesen letzteren sprachen in vielen Fällen über das, was auch durch die rein menschliche Vernunft erkannt werden kann, nicht in der Person Gottes, sondern im eigenen Namen, mit dem Beistande freilich des göttlichen Lichtes" (S. th. 2, 2, q. 174, a. 2 ad 3). Er unterscheidet also richtig zwischen Offenbarung und Inspiration, läßt aber den menschlichen Autor auch die bereits bekannten Wahrheiten in göttlichem Lichte sicher erkennen. Näherhin wendet er dann auf das Verhältnis Gottes zum Schriftsteller den geläufigen Begriff der prinzipalen und instrumentalen Ursache an: Gott wirkt durch den Schreiber wie durch ein lebendiges Werkzeug (S. th. 1, q. 1, a. 10). Selbstverständlich vertritt Thomas, wie die Väter, die Irrtumslosigkeit der Schrift (S. th. 1, q. 32, a. 4), auch in naturwissenschaftlichen Dingen (ebd. q. 68, a. 1).

Bonaventura redet in dem Proömium seines Breviloquiums sehr viel von der Schrift und ihrem reichen Inhalt. „Sie ist nämlich von Gott durch Christum und den Heiligen Geist, der durch den Mund der Propheten sprach, und anderer, die diese Lehre aufgeschrieben haben (Prooem. de prof. S. Script.). Daher gibt es in ihr nichts Falsches, nichts Überflüssiges, nichts Abgeschwächtes, sondern nur Wahrheit (ebd. De modo proced.). Näher auf den speziellen Fragepunkt des Wie der Inspiration einzugehen, versagt er sich. Es lag der vortridentinischen Theologie mehr daran, den Gehalt der Schrift auszuheben und zu systematisieren, als die Schrift selbst, deren Ansehen in der Kirche feststand, zum Gegenstande eines theologischen Studiums zu machen.

Das wurde mit Hereinbruch der Reformation anders. Zwar nicht sofort; denn die Altprotestanten übertrieben aus Gründen der Sola-Skriptura-Lehre das Ansehen der Schrift ins Ungemessene. Aber der Rückschlag trat gegen Ablauf des 18. Jahrhunderts mit dem Rationalismus (Semler † 1791) gründlich ein. Die Bibel war in den Händen der Kirche ein heiliges Buch gewesen; in den Händen der freien Forschung wurde sie nunmehr zum Versuchsobjekte des literarischen Scharfsinnes, der sie bald voller Fehler und Irrtümer fand und allmählich um ihren ganzen Glaubenskredit brachte.

Daß die kritische Behandlung der Schrift auch auf die katholische Theologie ihren Einfluß ausüben mußte, kann nicht auffallen. Eine Nachwirkung jenes Einflusses ist ein freierer Inspirationsbegriff, der von einem großen Teil der Theologen, besonders der exegetischen Schule, mehr und mehr vertreten wurde und um den in unsern Tagen harte, oft erregte Kämpfe geführt werden. Es handelt sich sowohl um das Wesen der Inspiration als um ihren Umfang. Zwar wird auch von der freieren Richtung anstandslos die Inspiration auf die ganze Schrift mit allen ihren Teilen ausgedehnt, aber ihr Wesen wird dann doch so gefaßt, daß die Behauptung von Irrtümern in der Schrift damit vereinbar ist. Es werden besonders Irrtümer naturwissenschaftlicher und historischer Art behauptet.

Schon bald nach dem Tridentinum zeigte sich eine solch zweifache Auffassung der Inspiration. Ist die Inspiration eine Gnadenwirkung, dann konnte das Verhältnis von Gnade und menschlichen Geisteskräften enger und freier, thomistisch und molinistisch erklärt werden. Eine mittlere Auffassung bahnte sich an mit Suarez, Bellarmin, a Lapide, Serarius, den Würzeburgensern, welche in der Schule Franzelins ihren vollkommensten Ausdruck gefunden hat und bis auf die eben erwähnte kritische Richtung der Neuzeit in fast unbeschränktem Ansehen stand. Nach Franzelin und seiner Schule fällt der Ton auf den göttlichen Urheber. Es wird dann spekulativ aus diesem Begriffe (Deus auctor Scripturae) abgeleitet, daß Gott, wenn er Urheber einer Schrift sein soll, den Verstand des Schriftstellers erleuchten, den Willen zum Schreiben antreiben oder bewegen und den Schreiber bei der Niederschrift so unterstützen müsse, daß er irrtumslos und genau die göttliche Wahrheit niederschreibt. Diesen Standpunkt vertritt auch die Enzyklika Providentissimus Leos XIII. (Denz. 1941).

Nach dieser kurzen Übersicht wird es klar, worum es sich heute in der Inspirationsfrage handelt: nicht mehr, ob Verbal- oder Realinspiration — letztere allein wird fast allgemein festgehalten —, sondern ob irrtumslos oder nicht. Und genauer, nicht ob irrig in den religiösen Wahrheiten, sondern in den profanen, die allerdings als Einkleidung mit den ersteren eng zusammenhängen. Als „kritische Punkte" bezeichnet man die geozentrische Weltanschauung, die Chronologie, die beiden Schöpfungsberichte, der Sündflutbericht usw. (vgl. C. Holzhey, Fünfundsiebzig Punkte zur Beantwortung der Frage: Absolute oder relative Wahrheit der Heiligen Schrift? 1909).

Die nachvatikanischen amtlichen Äußerungen der Kirche, die Enzyklika Leos XIII., wie die Verwerfung einiger modernistischer Sätze scheinen der freieren Auffassung nicht günstig zu sein. Leo XIII. schließt jeden Irrtum (error omnis) von der Bibel wegen der Inspiration aus, da Gott, die höchste Wahrheit, nicht Urheber des Irrtums sein könne (Denz. 1951). Der Syllabus Pius' X. wiederholt diese traditionelle Lehre (Denz. 2009—2019), und seine Enzyklika (Pascendi) scheint auch den profanen Irrtum auszuschließen: „Aber, sagen sie (die Modernisten), es handle sich dort (in der Schrift) nicht um Wissenschaft und Geschichte, sondern um Religion und Moral" (Denz. 2102). Auch die Modernisten dehnen die Inspiration auf die ganze Schrift aus, halten aber ihr Wesen nicht für übernatürliche, göttliche Bewegung, sondern für eine natürliche religiöse Erfahrung, wie sie alle Menschen und Völker zu allen Zeiten mehr oder weniger stark gemacht haben und machen werden (Denz. 2090). Doch unterscheidet die Enzyklika ausdrücklich die Modernisten von den „neueren Theologen, welche z. B. durch Annahme sog. stillschweigender Zitationen (citationes tacitae) die Inspiration in etwa einschränken" (ebd). Und tatsächlich läßt man kirchlicherseits die Versuche der freieren Richtung, sich mit dem Dogma in Einklang zu bringen, unbeanstandet. Wohl die meisten neueren Theologen stehen heute auf diesem freieren Standpunkte. Zur näheren Erklärung des Problems seien noch folgende Punkte hervorgehoben:

1. Inspiration und Offenbarung sind verschiedene, nicht gleiche Begriffe. Unter die Inspiration fällt manches, was nicht geoffenbart wurde. Inspiration ist daher ein weiterer Begriff. Bisweilen jedoch treffen beide zusammen, wenn nämlich der Autor geoffenbarte Wahrheiten niederschreibt. Dann liegt Inspiration im Vollsinne vor.

2. Diese Erwägung führt dahin, daß man Grade der Inspiration annehmen muß. Alles ist inspiriert, aber nicht alles unterstand dem gleichen göttlichen Inspirationseinflusse. Der Inspirationseinfluß dehnt sich organisch auf das Ganze aus wie das Leben auf den Organismus, nicht mechanisch gleichmäßig auf alle einzelnen Teile. Solche Grade lassen sich erkennen einmal in Bezug auf die Erleuchtung des Intellekts, welche die Skala der eigentlichen Offenbarung, des natürlichen Studiums (2 Makk 2, 20—33; 15, 38—40. Lk 1, 1—4), der persönlichen Ungewißheit (1 Kor 1, 16 u. a.) und ungefähren Angaben (Jo 6, 19. Apg 2, 41; 5, 36 u. a.), sogar der Verwünschungen (Ps 108 u. a.) aufweist. Ebenso zeigt der Antrieb des Willens Grade auf, die direkte Aufforderung Gottes an den Autor, etwas Bestimmtes niederzuschreiben (Ex 17, 14. Is 8, 1. Jer 36, 2 u. a.), äußere Veranlassung und Ereignisse, die zum Schreiben führen, wie bei den Briefen, fromme persönliche Stimmungen und Erinnerungen, die sich in Gebeten und Liedern äußern möchten, wie bei den Psalmen, und psychologische Erfahrungen, wie in manchen

paulinischen Schriftstücken. Endlich zeigt sich ein solcher Gradunterschied in dem dritten Punkte, der Assistenz bei der Darstellung. Sie ist trotz dieser Assistenz sehr individuell und persönlich gefärbt, ein Beweis, daß hier die menschliche Begabung und schriftstellerische Anlage sehr zur Geltung kam. Die Darstellung bei ein und demselben Schriftsteller, etwa bei Paulus oder Johannes, zeigt dann wieder Unterschiede von festen Behauptungen, gleichgültigeren Angaben, Vermutungen und unsichern Erwartungen (Eschatologie). Alle diese Gradunterschiede und individuellen Umstände müssen in dem Inspirationsbegriff ihre Berücksichtigung und Einordnung finden.

3. Dabei muß trotz dieser Gradunterschiede die Inspiration auf die ganze Schrift mit allen ihren Teilen ausgedehnt werden, nicht etwa auf die Glaubens- und Sittenlehren allein.

4. Die ganze Heilige Schrift ist infolge der Inspiration *Gottes Wort*. Aber sie ist dieses wieder nicht in einheitlicher, gleicher Weise, sondern in verschiedenem Sinne. Neben solchen Aussagen, welche vom Schriftsteller als genuin und ausdrücklich göttlich vorgetragen werden, gibt es viele andere, welche sich nur auf menschliche, sei es eigene, sei es fremde Autorität stützen. In letzterem Falle können sie nur als Gottes Wort im *sekundären* Sinne gelten, sofern sie mit dem echten Worte Gottes verbunden und durch die allgemeine Inspiration der Schrift gedeckt sind. Zu *dogmatischen* Beweisführungen aber können sie daher nicht benutzt werden. Auch trotz persönlicher Heiligkeit und Geistesfülle *können* die Aussagen von in der Schrift redend eingeführten Männern, wie z. B. des Stephanus (Apg 7), Gottes Wort im sekundären Sinne sein. Ob die Aussagen auf Gott selbst zurückgehen, in seinem Namen verkündigt werden, ist aus den näheren Umständen zu ersehen.

5. Weil die ganze Heilige Schrift inspiriert ist, deshalb ist sie auch *irrtumslos*. Aber auch hier ist eine Unterscheidung notwendig. Die ewigen übernatürlichen Wahrheiten sind in *anderer* Weise wahr als die zufälligen natürlichen Aussagen. Die Irrtumslosigkeit der *Offenbarungswahrheiten* setzt das Vatikanum daher *ausdrücklich* voraus (Denz. 1787 [1636]). Die Inspiration verändert an sich so wenig die logische Ordnung als die reale; ausgenommen den Fall der Offenbarung. Bei den sekundären Wahrheiten ist der Grad der Inspiration von dem *Zweck* der Schrift abhängig. Da dieser ein *religiöser* ist, so konnte Gott es geschehen lassen, daß in *profanen* Dingen die Autoren nach *zeitgemäßen* und *subjektiven* Auffassungen berichteten. Bei Anwendung dieses Grundsatzes lösen sich sehr viele Schwierigkeiten wie von selbst. Betreffs der *historischen* Teile der Schrift sodann darf die Einzelexegese mit *freien Zitationen* (citationes tacitae vel implicitae) sowie mit dem Begriffe von „uneigentlicher Geschichte" operieren, wenn man dafür *solide Argumente* beibringt (Denz. 1979).

6. Weiter ist bei der Anführung fremder Quellen und Aussagen darauf zu achten, ob der inspirierte Autor sie *approbiert* und lobt, oder ob er sie *tadelt* oder *ohne jedes Urteil* wiedergibt (Jo 9, 31). Nur das von seiner Autorität Gedeckte fällt unter die biblische Wahrheit. Aber auch selbst in den rein persönlichen Aussagen ist noch zu unterscheiden, ob sie als mit dem göttlichen Urteile konform vorgetragen werden, oder als subjektive Meinungen, rein persönliche Erfahrungen, Absichten und Empfindungen (Röm 1, 11; 9, 1—3. 2 Kor 6, 11. Gal 1, 6; 4, 19. Apg 20, 22 23 25 u. a.).

7. Die Wahrheit der Schriften richtet sich vielfach nach der *literarischen Art*, der sie zuzurechnen sind. Alle Schriften sind inspiriert, seien sie historisch, didaktisch, allegorisch, parabolisch, poetisch oder epistular. Aber in der genaueren Einzelexegese ist doch ein großer Unterschied unter ihnen betreffs des Wahrheitsgehaltes. Alle wollen die Wahrheit lehren, aber bei manchen, z. B. bei Job, dem Prediger, bei Tobias, Judith, liegt die Wahrheit mehr im *Ganzen* als in den Einzelaussagen. Letztere sind oft nur als *Einkleidung* der einen Hauptwahrheit anzusehen; sie sind also wahr als Teil des Ganzen, nicht selbständig und unabhängig von der sie tragenden Hauptidee.

8. Die Inspiration berührt die Verfasserfrage nicht, wenn auch der menschliche Urheber vom Buche Job oder Tobias, vom Hebräerbriefe oder von irgend einem Psalm nicht genannt werden kann, so steht doch der Haupturheber fest, der dem Buche den Inspirationscharakter garantiert. Aus der Tatsache der Inspiration eines Buches kann an und für sich kein Schluß gezogen werden auf den Urheber, auf die Zeit seiner Abfassung, auf die Art der Komposition, auf seine Originalität. Diese Fragen müssen mit andern Mitteln gelöst werden, wie sie die Wissenschaft bietet. Anders natürlich, wenn der Autor selbst seine Abfassung behauptet; aber in letzterem Falle müßte doch wieder durch äußere Kriterien festgestellt werden, inwieweit eine unter dem Namen eines bestimmten Autors gehende Schrift von diesem selbst herrührt, denn kein Buch kann sich selbst bezeugen.

Mit diesen dogmatisch unverfänglichen Grundsätzen dürfte die Exegese in der Einzelerklärung auskommen können. Niemand wird ihr zumuten, eine Tatsache, welche auf ganz unzweifelhaften Gründen beruht und von allen Exegeten gleichmäßig und einheitlich anerkannt und beurteilt wird, für unwahr auszugeben oder ins Gegenteil zu verkehren.

III. Der Gebrauch der Schrift.

Die Kirche hat wie auf dem Tridentinum, so auch auf dem Vatikanum dogmatische Erklärungen über den Gebrauch der Schrift gegeben. Diese betreffen die Auslegung der Schrift und die Authentie der Vulgata. Bei dem ersten Punkte läßt sich noch passend die Ansicht von dem mehrfachen Sinne der Schrift erörtern.

Die Auslegung der Schrift. Hierüber ist zunächst zu merken, daß die Erklärung der Schrift nach dem Willen der Kirche entsprechend den Regeln der historisch-grammatischen Methode geschehen soll. Das hat Leo XIII. in seiner Enzyklika Providentissimus (Denz. 1941) ausdrücklich unter Berufung auf Augustin (De doctr. christ. 3, 3 u. 4) erklärt, und Pius X. durch seinen Eifer für das fremdsprachige Bibelstudium neuerdings bezeugt. Die Grundsätze dieser neuen exegetischen Methode näher zu erörtern, ist nicht Sache der Dogmatik, sondern der Exegese selbst.

Von streng dogmatischer Bedeutung aber ist folgende Bestimmung des Vatikanums: „Weil das, was das heilige Konzil zu Trient über die Auslegung der göttlichen Schrift, um zügellose Geister in Schranken zu halten, zum Heile beschlossen hat, von gewissen Menschen verkehrt gedeutet wird, so erklären wir unter Erneuerung dieses Beschlusses, daß dieses der Sinn desselben sei, daß in Sachen des Glaubens und der Sitten, welche zum christlichen Lehrgebäude gehören, jener für den wahren Sinn der Heiligen Schrift zu halten sei, welchen festgehalten hat und festhält die heilige Mutter, die Kirche, der es zusteht, über den wahren Sinn und die Auslegung der heiligen Schriften zu entscheiden, und daß es daher niemand erlaubt sei, gegen diesen Sinn oder auch gegen die einhellige Auslegung der Väter die Heilige Schrift zu erklären" (sess. III, c. 2; Denz. 1788 [1637]). Hiermit ist der Theolog in Glaubens- und Sittenlehren an die Erklärung der Kirche wie an die Tradition der Väter positiv gebunden. Und es ist nicht erlaubt, wie man das ähnliche Dekret des Tridentinums vielfach erklärt hatte, davon abzugehen, wenn man nur das durch die Kirche damit begründete Dogma nicht leugnete. Diesem vorzubeugen, kehrte das Vatikanum die negative Fassung des tridentinischen Dekretes in die positive um.

Den Umfang der Glaubens- und Sittenlehren der Schrift näher zu bestimmen, ist zuletzt Sache des unfehlbaren Lehramts, welchem es obliegt, den Inhalt der Offenbarung in der Welt zu verkünden und geltend zu machen. Der Ausdruck „Lehre" (doctrina) ist nicht zu pressen, da es auch Heilstatsachen in der Schrift gibt, die dem Glaubensgebiete angehören und folgerichtig der authentischen Auslegung zufallen können. Da es nicht gerade viele Stellen in der Schrift gibt, welche kirchlich förmlich festgelegt sind, und auch der Konsens der Väter — der übrigens als ein moralischer zu verstehen ist — nicht gar zu oft rücksichtlich ein und derselben Schriftstelle vorliegt, so bleibt dem Exegeten noch Raum genug, an der Erhebung des dogmatischen Gehaltes der Schrift privatim mitzuwirken. Dazu kommt die Freiheit in Bezug auf die Teile, welche nicht zu den Glaubens- und Sittenlehren gehören. Wenn auch in diesen Dingen der Ausleger die Meinung der Väter mit Achtung hören soll, und wenn auch solche mehr peripherische Wahrheiten immerhin in ihrer Weise mit dem Glauben in Verbindung stehen, so darf er doch, gestützt auf gute Gründe, seine eigene Meinung darüber vortragen (Enzykl. Providentissimus; Denz. 1942).

Der mehrfache Sinn der Schrift.

Die Dogmatik unterscheidet allgemein einen zweifachen Sinn der Schrift, den historischen oder literalen Sinn und den typischen oder spiritualen Sinn. Die Ausdrücke erklären sich selbst. Der Literalsinn ist der von den Buchstaben oder Worten angegebene, der typische Sinn ist ein möglicherweise hinter der Oberfläche verborgener höherer, geistiger Sinn, wovon der zunächstliegende nur ein Bild ist. Er heißt auch mystischer Sinn. Diese Unterscheidung geht zurück auf die Scholastik, die Sache selbst findet sich nicht nur bei den Vätern, sondern auch in der Schrift und hängt bei den Vätern in etwa mit der platonischen Ideenlehre zusammen, wonach hinter der Erscheinung sich erst das rechte, echte Wesen zeigt, in der Schrift aber mit dem Weissagungscharakter des Alten Testamentes, in welchem besonders Paulus und der Verfasser des Hebräerbriefes einen Typus des Zukünftigen erkannte (Röm 5, 14. 1 Kor 10, 11. Hebr 9, 24 u. a.; vgl. Kirchenlexikon V² 1846—1864). Für die Aszese und populäre Unterweisung hat der spirituale, bildliche Sinn eine gewisse Bedeutung, für den dogmatischen Beweis eignet er sich nicht. Nach Thomas, der den spiritualen Sinn verteidigt, kann das Dogma nur allein durch den literalen Sinn bewiesen werden. Und „nichts für den Glauben Notwendiges ist im allegorischen Sinne enthalten, was nicht an einer andern Stelle in offenbarer Weise nach dem Wortsinne gelehrt würde" (S. th. 1, q. 1, a. 10).

Die Authentie der Vulgata. Die Ausführungen über die Schrift als das inspirierte Wort Gottes bleiben so lange theoretischer Natur, bis man unter den vielen Formen derselben eine herausgreift und die vorgebrachten Wahrheiten von ihr aussagt. Auch das geschah auf dem Tridentinum durch ein zweites Dekret, worin gesagt wird: „Sie (die Synode) beschließt und erklärt, daß dieselbe alte und verbreitete Ausgabe (vetus et vulgata editio), welche durch den langen Gebrauch so vieler Jahrhunderte in der Kirche anerkannt ist, in den öffentlichen Vorlesungen, Erörterungen, Predigten und Auslegungen als beweiskräftig erachtet werde (pro authentica habeatur), und daß niemand dieselbe unter welchem Vorwand auch immer zu verwerfen wage oder sich vermesse" (Denz. 785 [667]). Auch hier stützt sich die Kirche auf die Tradition. Vgl. Kaulen im Kirchenlexikon XII² s. v. Vulgata.

Die Vulgata lag damals in vielen Gestalten vor, die sich durch unzählige kleinere Varianten, die durch Abschreiben entstanden waren, voneinander unterschieden. Daher beschloß das Konzil, daß alsbald die Heilige Schrift, „besonders aber diese alte und verbreitete Ausgabe, möglichst fehlerfrei gedruckt werde" (Denz. 786 [668]).

Die Herstellung und Ausgabe geschah unter Sixtus V. (1590) und mit besserem Erfolge unter Klemens VIII. (1592). Selbstverständlich sollte durch dieses Dekret nur die dogmatische Konformität mit der Urbibel gewährleistet werden, nicht die textliche. Es sind also alle geoffenbarten Wahrheiten der Substanz nach in dieser Bibel enthalten, und sie soll fortan als amtliche Kirchenbibel gebraucht werden. Zu wissenschaftlichen Zwecken kann man auch jede andere Übersetzung gebrauchen, ja man soll diese nach der Weisung Leos XIII. mit Fleiß zur Feststellung des echten Sinnes der Einzelstellen herbeiziehen. Verbesserungswürdig ist aber in vielen kleineren Punkten auch die zweite, klementinische Ausgabe, wie die Vorrede zu ihr selbst zugibt; deshalb beauftragte Pius X. die Benediktiner mit der Herstellung eines neuen Vulgatatextes.

§ 7. Die Tradition.

Literatur. Franzelin, De divina Traditione et Scriptura (²1875). Cl. Schrader, De theologico testium fonte (1878). Winkler, Der Traditionsbegriff des Urchristentums bis Tertullian (1897). I. V. Bainvel, De magisterio vivo et traditione (1905). L. de San, De divina traditione et scriptura (1903). Billot, De s. traditione (1904). Pohle im Kirchenlexikon XI² s. v. Tradition. Heinrich II 1 ff. Scheeben I 144 ff. Simar I⁴ 21 ff und die früher genannten Fundamentaltheologien; von den apolog. Werken ist besonders Schanz III³, § 11 zu vergleichen.

Aus dem reichen Stoffe des katholischen Traditionsprinzips, womit sich auch die Apologetik beschäftigt, genügt es hier die dogmatisch wichtigsten Punkte hervorzuheben. Diese sind aber hauptsächlich drei, die Wirklichkeit oder Existenz der Tradition, die Quelle der Tradition und das Verhältnis der Tradition zur Schrift.

I. Wirklichkeit der Tradition.

Satz. Außer der Schrift ist auch die Tradition als eine eigene Quelle des Glaubens anzunehmen. De fide.

Erklärung. Das Tridentinum erklärt, daß die Offenbarungswahrheit enthalten sei in den geschriebenen Büchern der Heiligen Schrift und „in den ungeschriebenen Traditionen" (sine scriptis traditionibus). Die Ablehnung dieser zweiten Quelle wird wie die Ablehnung der Schrift in einem gemeinsamen Kanon mit dem Anathem bedroht. Das Konzil beschreibt die Tradition als „Überlieferungen, die aus dem Munde Christi selber von den Aposteln vernommen oder von den Aposteln selbst nach Mitteilung des Heiligen Geistes gleichsam von Hand zu Hand fortgepflanzt bis auf uns gekommen sind". Der Umfang dieser Überlieferung wird dann auf „Glaubens- und Sittenlehren" beschränkt (sess. IV, Decr. I; Denz. 783 [666]).

Begriff der Tradition. Um den Begriff der hier gemeinten Tradition klarzustellen, pflegt man eine mehrfache Unterscheidung zu machen. Tradition (trans do) ist im allgemeinen eine Überlieferung, in der Kirche eine religiöse Überlieferung von Gebräuchen, Sitten, Anschauungen, Lehren. Hier handelt es sich um die Lehrüberlieferung.

Mit Rücksicht auf den Ursprung teilt man die Tradition ein in göttliche und menschliche (traditio divina; tr. humana); die erste entstammt göttlicher Offenbarung, die andere menschlicher Anordnung. Die menschliche

Tradition in der Kirche — mit nur profanen Traditionen in ihr haben wir uns hier nicht zu befassen — ist entweder rein apostolisch (tr. mere apostolica) oder einfach kirchlich (tr. ecclesiastica), je nachdem sie von den Aposteln in ihrer Eigenschaft als kirchliche Vorsteher (nicht als inspirierte Träger der göttlichen Offenbarung) stammen oder von den kirchlichen Vorstehern der späteren nachapostolischen Zeit. Es sei hier bemerkt, daß man in dieser Unterscheidung nicht immer genau die Grenze einhält und mit einer gewissen Neigung oft etwas als „apostolisch" bezeichnet, was einfach „kirchlich" und sehr alt ist. Aber diese Ungenauigkeit trifft das Dogma nicht.

Die göttliche Tradition entstammt entweder, wie das Konzil sagt, „dem Munde Christi" (tr. dominica) oder der späteren „Mitteilung des Heiligen Geistes an die Apostel" (tr. divino-apostolica, im Unterschiede von mere apostolica). Nur die göttliche Tradition in der soeben berührten Unterscheidung steht hier in Frage. Man nennt sie die dogmatische Tradition, weil sie Quelle des Glaubens ist, die Wahrheiten der Offenbarung enthält. Ihr Gegensatz ist dann die disziplinäre Tradition (tr. disciplinaris), die sich auf Zucht und Recht bezieht.

Noch eine andere Unterscheidung klärt das Verständnis der in Rede stehenden Tradition. Die Tradition kann nämlich rein objektiv angesehen werden, und dann ist sie die überlieferte Wahrheit selbst; oder nur subjektiv oder aktiv, und dann denkt man an die Überlieferungstätigkeit, oder beide Momente zusammenfassend (tr. obiectiva simul et activa), und das ist der gewöhnliche Sinn von Tradition in der dogmatischen Sprache. Der Grund für diese Unterscheidung liegt darin, daß die Tradition ein lebendiges Sein ist, nicht eine unlebendige Sache für sich, daher auch in ihrer Existenz immer mit der lebendigen Überlieferungstätigkeit der kirchlichen Organe verknüpft. Sie darf aber nicht mit dem kirchlichen Lehramte einfach identifiziert werden, weil sie doch auch wieder den Überlieferungsorganen gegenüber eine eigene, objektive Größe ist, der jene Organe untergeordnet sind und bleiben. Das Wort: Die Tradition bin ich, das dem Papste Pius IX. unterschoben wird, ist nicht zu beweisen, braucht deshalb auch nicht als sachlich unzutreffend beurteilt werden.

Noch sei bemerkt, daß man das Wort Tradition bisweilen im umfassenden Sinne versteht und dann damit den gesamten Komplex der Offenbarungswahrheiten bezeichnet, die geschriebenen wie die mündlich überlieferten. Im strikten Sinne aber kann man nunmehr die Tradition umschreiben als Inbegriff jener geoffenbarten Wahrheiten, welche nicht in der Schrift enthalten sind, sondern von den Aposteln der Kirche mündlich übergeben und von ihr rein und unverfälscht bis auf uns fortgepflanzt worden sind.

Beweis. Niemand bestreitet, daß Christus nur mündlich sein Evangelium verbreitete. Schriftliches hat er nicht hinterlassen. Den Jüngern gab er den Auftrag zu predigen (Mt 28, 18—20. Mk 16, 15. Lk 24, 47. Jo 17, 14 17—19), keinen, zu schreiben. Wenn sie später dazu übergingen, auch zu schreiben, so ist das für die klare, feste Überlieferung der Offenbarung von großer Bedeutung, aber es geschah doch nur gelegentlich und für einzelne Fälle, nicht in der Absicht, die ganze Lehre Jesu darzustellen. Daß

diese Absicht in der Briefliteratur eine auf ganz spezielle Punkte gehende ist, ersieht man auf den ersten Blick; aber selbst die Evangelien sind von bestimmten Tendenzen beherrscht (Jo 20, 30). Niemand wird auf den Gedanken kommen, die Wahrheiten und Grundsätze einer lebendigen Religion hauptsächlich durch tote Schriften zu verbreiten.

Paulus, der entsprechend seiner gelehrten Bildung mehr als die andern Apostel die Feder in den Dienst des Evangeliums stellte, spricht doch wie ein Axiom aus, daß der Glaube vom Anhören kommt (Röm 10, 17). Er ermahnt: „Brüder stehet fest und haltet an den Überlieferungen (*παραδόσεις*), die ihr erlernt habt, sei es durch unsere Predigt (*διὰ λόγου*), sei es durch unsern Brief (*δι' ἐπιστολῆς ἡμῶν* 2 Thess 2, 14). In dieser Stelle umfaßt der Ausdruck „Tradition" noch wie öfter im Urchristentum das ganze Glaubensdepositum; aber die mündliche Verkündigung steht wie im Leben, so hier in der Theorie an der Spitze. Johannes schließt seine beiden letzten Briefe mit folgenden ähnlichen Wendungen: „Ich hätte euch noch viel zu schreiben, aber ich wollte es nicht mit Papier und Tinte; denn ich hoffe zu euch zu kommen und von Mund zu Mund zu reden, damit eure Freude vollkommen sei" (2 Jo 12). Und: „Ich hatte dir viel zu schreiben, aber ich wollte dir nicht mit Tinte und Schreibrohr schreiben. Ich hoffe aber dich bald zu sehen, und wir werden dann von Mund zu Mund reden" (3 Jo 13—14). Die Predigt des Evangeliums betrachten die Apostel als ihre Hauptaufgabe (1 Kor 9, 16. Röm 10, 14—18).

Wie die Apostel vom Herrn den mündlichen Lehrauftrag empfingen, so erteilten sie ihn auch wieder an ihre Schüler. Paulus schreibt an Timotheus: „Predige das Wort, halte an, gelegen oder ungelegen, überweise, beschwöre, rüge in aller Geduld und Lehrweisheit. . . Sei wachsam, arbeite in allem, tue das Werk eines Evangelisten, erfülle dein Amt" (2 Tim 4, 2 5). Gleicherweise soll auch Timotheus wieder Lehrer senden: „Was du von mir mittels vieler Zeugen gehört hast, das vertraue zuverlässigen Menschen an, die tauglich sind, auch andere zu lehren" (2 Tim 2, 1—2). Die Schrift selbst sagt an keiner Stelle, daß sie die alleinige Glaubensquelle sei. Ein solches Urteil ist auch ganz unmöglich, es würde besagen, daß das mündliche Wort der Apostel nicht genügend verbürgt und zuverlässig sei; und dann fällt die Schrift niemals ein Urteil über sich selbst. Das kann nur von einer zweiten Autorität geschehen, die außerhalb steht.

Väter. Von Anfang an hat in der Kirche neben den aufgeschriebenen Lehren der Apostel ein fester Komplex mündlich überlieferter Wahrheiten bestanden. Die Benennungen dafür lauteten verschieden. Aus der Schrift her waren dafür schon Namen bekannt, wie Lehre (*διδασκαλία*), Wahrheit (*ἀλήθεια*), Wort des Glaubens (*λόγος τῆς πίστεως*), Überlieferung (*παράδοσις*). Dazu kamen noch neue, wie Dogmen (*δόγματα*), Gebote (*ἐντολαί*), Satzungen (*προστάγματα*), Verkündigung (*κήρυγμα*), Evangelium (*εὐαγγέλιον*), und zwar denkt man im letzteren Falle an das ungeschriebene Wort des Herrn, erst später kommt Evangelium einzig in dem jetzigen Sinne vor. Paulus schon redet von seiner Predigt als dem wörtlich verkündeten Evangelium (Gal 1). Man verstand unter diesen verschiedenen Ausdrücken

eine bestimmte Summe von Wahrheiten, die man für die Missionstätigkeit bzw. für die Einführung der Katechumenen und zum Taufbekenntnisse zusammengestellt hatte. Diese Sätze bezogen sich auf Christi Leben und Werk; auf das neue Moralgesetz (die zwei Wege) und auf die christliche Hoffnung der Parusie oder das Gericht. Der Gegensatz gegen Judentum und Gnostizismus wie das innere Bedürfnis mußten zu einer Fixierung des urchristlichen „Lehrbegriffs" notwendig sofort im Anfange führen.

Es seien noch einzelne ausdrückliche Zeugnisse wörtlich angeführt. Papias meint: „Ich glaube aus den Büchern keinen so großen Nutzen schöpfen zu können wie aus den lebendigen Stimmen noch lebender Menschen" (Euseb., Hist. eccl. 3, 40). Die Didache schärft zunächst die festen Lehrsätze ein und sagt dann: „Wer immer kommt und euch das oben Ausgeführte lehrt, den nehmet auf. Wenn aber der Lehrer selbst verkehrt ist und anders lehrt zur Auflösung, so höret nicht auf ihn" (11, 1). Ignatius lobt die Epheser, daß sie Christen, die eine „schlechte Lehre hatten", abgewiesen haben (Ephes. 9, 1; vgl. Smyrn. 5). Er gibt die Quellen der christlichen Lehre an, läßt sie aber verbürgt sein durch den Episkopat, also durch das mündliche Lehramt, daher der starke Akzent auf diesem in all seinen Schriften. Er mahnt die Magnesier, festzuhalten an den „Dogmen des Herrn und der Apostel" (13, 1), und die Traller, „sich nicht aufzublähen gegen den Bischof und die Vorschriften der Apostel" (7, 1). Barnabas nennt als christliche Lehrstücke: „Sein Wort des Glaubens, seine Berufung zur Verheißung, die Weisheit seiner Satzungen, die Gebote seiner Unterweisungen" (16, 9). Klemens schreibt: „Wandeln wir nach dem ruhmvollen und erhabenen Kanon der Überlieferung" (ἐπὶ τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα, 7, 3). Polykarp zeugt deutlich für die Tradition, die er „das von Anfang an uns überlieferte Wort nennt" (Ephes. 7, 2; vgl. 3, 2; 4, 3). In dem elften, allerdings angefochtenen Kapitel des Diognetbriefes heißt es: „Nachdem ich Apostelschüler geworden bin, werde ich Völkerlehrer. Was mir überliefert wurde, biete ich Schülern, die der Wahrheit würdig werden."

Die starke Betonung der apostolischen Tradition durch Irenäus gegenüber der Gnosis war also kein „Notbehelf", sondern die Hervorhebung eines echten, alten Prinzips zur Bekämpfung eines ähnlichen, aber falschen, neu erfundenen, der Geheimtradition. „Was aber, wenn nicht einmal die Apostel uns Schriften hinterlassen hätten? Müßte man nicht die Ordnung der Tradition befolgen, die sie denen überliefert haben, welchen sie die Kirchen anvertrauten? Diese Ordnung befolgen viele Völker der Barbaren, die an Christus glauben ohne Papier und Tinte, indem sie das Heil durch den Heiligen Geist im Herzen eingeschrieben besitzen und die alte Überlieferung sorgfältig bewahren" (Adv. haer. 3, 4, 2). In diesem Zusammenhange lehrt er ferner, daß in den „apostolischen" Kirchen die echte Lehre vererbt werde, weil deren Bischöfe (als Glieder des Gesamtepiskopates, nicht persönlich) das Charisma der Wahrheit (charisma veritatis) besitzen, wodurch der „wahre Glaube und die gefahrlose Schriftauslegung" garantiert werden (ebd. 4, 26, 4 f). Doch der Kürze halber verweist er auf die römische Kirche, womit alle andern apostolischen Kirchen übereinstimmen (ebd. 3, 3, 2).

Nach Tertullian gehört die Schrift nur der Kirche, ihr auch allein eignet die lebendige Tradition: „Da, wo sich die echte Lehre und der echte christliche Glaube zeigt, da werden auch die wahre Heilige Schrift, die wahre Erklärung derselben und die wahren christlichen Überlieferungen sämtlich sich befinden" (De praescript. 19; vgl. 37). Er zählt einmal als spezifische Traditionsmomente auf: die Riten bei der

Taufe, bei der Messe und Kommunion, die Fastenpraxis (De cor. milit. 3 u. 4). Basilius erklärt: „Ich halte es aber für apostolisch, auch an den nicht in der Schrift stehenden Überlieferungen festzuhalten" (De Spir. S. 29, 71; vgl. 27, 66). Von den übrigen Vätern seien nur genannt: Origenes (De princip., praef. 2), Cyprian (Ep. 74, 10), Athanasius (Ep. 1 ad Serap. 28), Epiphanius (Adv. haer. 61, 6), Hilarius (Ad Const. 2, 9). Augustin schreibt: „Es gibt vieles, was die allgemeine Kirche festhält und das man mit Recht deshalb als von den Aposteln angeordnet hält, obgleich es nicht als geschrieben ermittelt wird" (De bapt. 5, 23 31; vgl. 2, 7 12; 4, 24 31). Vinzenz von Lerin gibt in seinem Kommonitorium dem Traditionsdogma einen lehrhaften Ausdruck. Der kirchliche Glaube an die Tradition ist auch erkennbar aus der Berufung der ältesten Konzilien auf die Väter als Zeugen der Tradition. So schon zu Nicäa, Ephesus, Chalcedon.

Wenn man die Zeugnisse der Väter für die Tradition meint entkräften zu können durch den Einwand, daß sie sehr oft die Schrift als hinreichende Quelle des Glaubens hinstellen und diese überhaupt mit außerordentlichen Lobsprüchen belegen, dann beachtet man nicht, daß einmal die Schrift einen sachlichen Vorzug vor der Tradition hat, und weiter, daß die Väterzeugnisse positiv, nicht exklusiv zu verstehen sind. Zudem würden die Väter nicht „sorglos" gesprochen haben, wenn sie bereits den häretischen Gegensatz gekannt hätten.

Protestantische Forscher sind bisweilen einsichtig genug, die uralte Existenz einer Tradition zuzugeben. So sagt Seeberg am Ende einer längeren Darlegung hierüber: „Man besaß in unserer Zeit" — er denkt an die Zeit um 95 bis 140 — „eine ungeschriebene Tradition, eine kirchliche Lehre, die man auf die Apostel und auf Christus zurückführte. Sie bot die Grundlagen dar für den Unterricht und die Predigt, sowie für die seelsorgerliche Leitung der Gemeinden. Wäre nicht die konfessionelle Abneigung gegen die katholischen Traditionsgedanken dieser Erkenntnis hindernd in den Weg gekommen, so hätte sie sich vermutlich schon früher den Forschern aufgedrängt." Und zwar betont er gegen Harnack, daß jene Tradition nicht bloß ganz allgemeine Gedanken, wie Vergebung, Friede, Heil, Gerechtigkeit, Frömmigkeit, zum Inhalte hatte, sondern ganz bestimmte, konkret formulierte Wahrheiten. Das beweist ja auch schon die Didache. (Seeberg, Dogmengeschichte I² [1908] 169 ff.)

Wenn Cyprian später von dem Traditionsprinzip (consuetudo) im Streite mit Stephan I. zurücktrat, dann hat ihn dazu eben die blinde Polemik verleitet, nicht die ruhige Erwägung.

II. Quellen und Kriterien der Tradition.

Von Quellen der Tradition zu reden, scheint ein Widerspruch zu sein, da doch die Tradition eben in dem allezeit lebendigen, gegenwärtigen kirchlichen Glaubensbewußtsein besteht. Das ist ganz richtig; allein dieses Glaubensbewußtsein, wie es jeweilig in der Kirche herrscht, bleibt nicht rein subjektiv, spiritual, sondern findet auch naturgemäß einen objektiven, realen Ausdruck. Um das zu verstehen, ist es notwendig, die Organe der aktiven Überlieferung ins Auge zu fassen. Dazu gehört vor allem und primär das kirchliche Lehramt in seiner apostolischen Sukzession (Irenäus, Tertullian). Seine Organe überliefern zunächst die Offenbarung durch das tägliche lebendige Lehrwort. Aber sie legten auch von Anfang an ihre Glaubensüberzeugung in Schriften nieder, freilich nicht in reinlicher Scheidung von Heiliger Schrift

und mündlicher Überlieferung, sondern meist in einer beide Offenbarungsquellen verbindenden Einheit. Insofern redet man auch von Quellen der Tradition. Solcher Quellen gibt es, wenn man den Ausdruck „schriftlich" im weiteren Sinne faßt, zwei: Dokumente und Monumente. An dieser aktiven Überlieferung können aber auch alle Gläubigen teilnehmen, ja selbst die Häretiker, welche den reinen Glauben bekämpfen. Letztlich freilich ist es das unfehlbare Lehramt, welches das echte Traditionsgut, das in der allgemeinen kirchlichen Überlieferung fließt, sicher und diskret bestimmt. Es ist selbstverständlich, daß sich bei dieser aktiven Überlieferung der Gläubigen auch manches einschleichen kann, was keineswegs zur dogmatischen Tradition gehört.

Nunmehr dürfen wir die objektiven Quellen der Tradition näher bestimmen. Es gehören dazu die kirchlichen Glaubensbekenntnisse (Symbola) und dogmatischen Entscheidungen; weiter die Verhandlungen der Konzilien, ebenso die Erlasse der Päpste, die Beschlüsse der Partikularkonzilien, dann die Schriften der Väter, der Kirchenschriftsteller, die Schriften der Häretiker, sogar der Heiden, sofern erstere entweder einen gewissen gemeinsamen Glaubensbesitz mit der Kirche bewahrten oder polemisch oder auch wie heidnische Schriftsteller einfach referierend über den christlichen Glauben berichten; dann die liturgischen Bücher, die Märtyrerakten und die Dokumente und Monumente der christlichen Kunst, Inschriften, Bildwerke, Skulpturen und Baudenkmale, für die spätere Zeit die Katechismen der einzelnen Kirchen. Dieser Überblick schon lehrt die Verschiedenheit des Traditionswertes der einzelnen Dokumente. Auch macht er deutlich, daß in ihnen die objektive Tradition nicht wörtlich niedergelegt, förmlich enthalten ist, etwa wie Gottes Wort in der Schrift, sondern nur bezeugt wird. Es sind mehr Dokumente über die Tradition als die Tradition selbst. Daher ist es notwendig, aus ihnen das Traditionsgut zu erheben. Das führt zu der Bestimmung der

Kriterien der Tradition.

Nach der berühmten Regel des Vinzenz von Lerin gibt es eine zweifache Glaubensquelle, Schrift und Tradition (Commonit. 1; vgl. 41). Als Kriterien der Tradition stellt er dann drei fest: „In der katholischen Kirche selbst muß man mit großer Sorgfalt festhalten, was überall, was immer, was von allen geglaubt worden ist; denn das ist wahrhaft und eigentlich katholisch." Bei Glaubensstreitigkeiten haben wir uns zu entscheiden nach der Allgemeinheit (universitas), dem Altertum (antiquitas) und der Übereinstimmung (consensio). Also worin alle Gläubigen an allen Orten und zu allen Zeiten übereinstimmen, das ist die wahre katholische Lehre (ebd. 3).

So klar und selbstverständlich die Regel des Vinzenz lautet, so ist ihre praktische Anwendung doch schwierig. Es fehlt zuletzt die Autorität, welche entscheidet, ob die in den Kriterien hervorgehobenen Momente im konkreten Falle vorliegen. Diese Autorität ist die Kirche. Ohne die Kirche schwebt die Regel in der Luft. Deshalb konnte Döllinger auch mit ihr das Vatikanum zu bekämpfen suchen. Dazu kommt, daß das Alter (semper) einer Lehre mißverstanden werden kann. Es gibt, wie Vinzenz selbst so stark betont, eine Entwicklung des Dogmas, die formell Neues schafft. Implizite freilich muß jedes Dogma „immer" geglaubt werden, aber explizite und

formell erst dann, wenn es verkündigt wird. Auch im Konsens liegen Schwierigkeiten; es darf nur eine moralische Übereinstimmung erwartet werden, nicht eine absolute. Kurz, die Regel des Vinzenz besteht zu Recht im bejahenden Sinne (in sensu affirmativo), nicht aber im ausschließlichen (in sensu exclusivo); vielmehr muß noch die lehramtliche Autorität hinzutreten, welche über ihre Auslegung und Anwendung in bestimmten Fällen entscheidet. An diese Autorität appellierte Vinzenz nicht, weil er gleichsam für den Privatgebrauch bei neu auftauchenden Streitigkeiten eine möglichst sichere, allgemein gültige Regel aufstellen wollte, und weil damals das Papsttum noch nicht jene Entwicklung genommen hatte, daß man es leicht und wirksam bei entstehenden Neuerungen zur Entscheidung anrufen konnte.

Der Konsens der Väter als Quelle der Tradition.

Wegen ihrer Bedeutung verdienen die Väter als Traditionsquelle besonders genannt zu werden. Zu den Kirchenvätern rechnet man alle diejenigen theologischen Schriftsteller der Vergangenheit, die ausgezeichnet sind durch das vierfache Merkmal des Alters, der Heiligkeit des Lebens, der Reinheit der Lehre, der kirchlichen Anerkennung (antiquitas, doctrina orthodoxa, sanctitas, approbatio ecclesiae). Kirchenlehrer müssen ausgezeichnet sein nicht zwar durch hohes Alter, wohl aber durch große Gelehrsamkeit, Orthodoxie und kirchliche Approbation. Kirchenschriftsteller dagegen sind alle theologischen Schriftsteller des Altertums, selbst die häretischen, wie Arius, Nestorius, Photius.

Zur Erhebung der Traditionslehre aus den Vätern ist folgendes zu merken:

1. Die Väter schrieben nicht wie die biblischen Schriftsteller unter dem Beistande des Heiligen Geistes, sondern als menschliche Zeugen der Kirche ihrer Zeit. Daher sind sie nicht inspiriert und nicht irrtumslos. Jeder Einzelvater konnte irren, und in dem einen oder andern Punkte sekundärer Art haben sie fast alle geirrt. Das könnte ohne Schwierigkeit historisch nachgewiesen werden (vgl. S. th. 2, 2, q. 11, a. 2). Daher gilt auch für sie der Kanon des Vinzenz von Lerin so gut wie für alle andern Traditionsdokumente; vor allem ist bei ihnen die Übereinstimmung (consensio) zu fordern.

2. Es ist wohl zu unterscheiden, ob die Väter im Namen der dogmatischen Tradition sprechen und schreiben oder in ihrem eigenen Namen theologisieren. Diese Unterscheidung ist aber leicht zu vollziehen; denn im ersten Falle berufen sie sich auf die Offenbarung, im zweiten dagegen nur auf ihre eigene Ansicht und Begründung. Nur der erste Fall kommt hier in Betracht. Von ihm sagt Augustin: „Was sie in der Kirche gefunden haben, haben sie festgehalten; was sie gelernt haben, haben sie gelehrt; was sie von den Vätern empfangen haben, haben sie den Söhnen übergeben" (Contra Iulian. 2, 34).

3. Eine absolute Übereinstimmung aller Väter in allen Traditionspunkten wird man nicht erwarten; eine moralische genügt, und das um so mehr, als ja neben der Tradition in den meisten Fällen auch die Schrift mitzeugt, ja gewöhnlich im voraus schon die Entscheidung gibt. Kein Einzelvater ist zwar unfehlbar, nur die Kirchenlehre allein; weil aber in dem Konsens aller Väter sich die Kirchenlehre offenbart, so ist eben dieser Konsens auch eine untrügliche Quelle der Tradition. Andernfalls müßte angenommen werden, daß die Gesamtkirche, deren Stimme man in diesem Konsens vernimmt, in jener Zeit dem dogmatischen Irrtum verfallen gewesen sei, was mit dem Dogma der Unverirrlichkeit der Kirche streitet. Man wird auch einen solchen Irrtum des Väterkonsenses aufzustöbern vergebens sich bemühen. Die ptolemäische Weltanschauung (Geozentrismus), Leugnung von Antipoden usw. sind keine dogmatischen Wahrheiten und wurden auch nie als solche angesehen, wenn sie auch bisweilen als eng damit verbunden beurteilt wurden.

4. Bei der Beurteilung der Kirchenväter und ihrer Schriften ist zu beachten, daß sie von ganz ungleicher Geistesbegabung waren und deshalb nach ihrem

individuellen Werte einzuschätzen sind. Wer den Meister gehört hat, braucht selten mehr die Schüler zu vernehmen. Schon Augustin hält dem Julian entgegen: „Man muß die Stimmen wägen und nicht zählen" (Contra Iulian. 2, 35). Weiter sind die bestimmten Zwecke und Absichten ihrer Schriften nicht zu übersehen. Niemand kann an einem Orte alles sagen. Nicht zu vergessen ist auch der Stand der theologischen Entwicklung ihrer Zeit. Kein Verständiger wird die Väter zur Lösung von Problemen anrufen, die ihnen selbst noch nicht oder doch nicht in vollem Umfange bekannt waren. In vielen Fragen bilden sie nur erst die Durchgangspunkte der Entwicklung, nicht das Ende. Der volle, bestimmte Ausdruck der Tradition liegt oft erst in der späteren kirchenamtlichen Definition vor. Bei Unklarheiten sind daher die Väter milde zu beurteilen. So hat es schon Augustin gefordert.

Über die Kirchenlehrer (doctores ecclesiae) ist zu merken, daß sie oft erst der nachpatristischen Zeit angehören und nicht so sehr als Traditionszeugen, sondern vielmehr als Lehrer und Gelehrte in Betracht kommen. Ihr Verdienst liegt oft weniger auf dem Gebiete der Überlieferungstätigkeit als auf dem der theologischen gelehrten Verarbeitung des Überlieferten. Das Nähere hierüber behandelt die Patrologie.

Die meisten Kirchenväter waren Bischöfe, doch gibt es unter ihnen auch Priester (Hieronymus), Diakone (Ephräm) und sogar Laien (Justin, Prosper von Aquitanien).

Auch der Konsens der Theologen hat für die spätere Zeit die Bedeutung einer Traditionsquelle. Daher muß er ähnlich wie der Väterkonsens verstanden und erklärt werden. Es muß aber ein wahrer Konsens sein, nicht die Übereinstimmung der Glieder einer bestimmten Schule, und er muß sich auf wirkliche Offenbarungswahrheiten beziehen, nicht auf Theologumena und theologische Meinungen (vgl. Ep. Pii IX ad archiep. monac.; Denz. 1684 [1537]).

III. Schrift und Tradition im Verhältnis.

Seitdem der Protestantismus die Schrift als alleinige Glaubensquelle bezeichnet und die Tradition verwirft, ist es notwendig geworden, das Verhältnis von Schrift und Tradition näher zu beleuchten. Dieses Verhältnis wird in folgenden Punkten seine hinreichende Erklärung finden:

1. Schrift und Tradition sind zwei selbständige, nebeneinander bestehende Quellen des Glaubens. Das ist nicht so zu verstehen, als wenn sie sich gegenseitig inhaltsfremd wären und je auf eigene Gebiete sich bezögen, es soll nur ihre formell verschiedene Existenz und selbständige Unfehlbarkeit oder Wahrheit betont werden. Keine Quelle kann und braucht der andern in Bezug auf ihren Offenbarungscharakter Beistand zu leisten. Daraus folgt, daß beide mit gleicher Ehrfurcht und Achtung anzunehmen sind; und weiter, daß aus jeder Quelle eine katholische Glaubenslehre hinreichend und verpflichtend begründet werden kann. Letzteres lehrt Paulus ausdrücklich (2 Thess 2, 14).

2. Dennoch verbleibt der Schrift ein nicht zu verkennender Vorzug vor der Tradition. Dieser Vorzug liegt sowohl im Inhalt als in der Form. Der Inhalt ist reichhaltiger, vielseitiger, bestimmter und deshalb faßbarer als der der Tradition, welche mehr geistiger, allgemeiner und dehnbarer Art ist. In der Form unterscheiden sich beide, indem die Schrift der Kirche von inspirierten Organen übergeben und dadurch bleibend das Charakteristikum der Inspiration an sich trägt, hingegen die Tradition, obschon auch anfangs von ebenfalls inspirierten Offenbarungsträgern ausgehend, später nur durch die Assistenz des Heiligen Geistes fortgepflanzt worden ist.

3. Weil beide Quellen sich auf die eine göttliche Offenbarung beziehen, so sollen sie auch in der Geltendmachung und Bezeugung der Offenbarungswahrheiten, also in ihrer Wirkung, sich gegenseitig unterstützen. Das muß hauptsächlich von der lebendigen Tradition gesagt werden. In dieser Beziehung redet man von erklärender Tradition (traditio declarativa, inhaesiva) und von ergänzender Tradition (tr. constitutiva). Beide Ausdrücke werden gebraucht in Bezug auf das Verhältnis der Tradition zur Schrift. Insofern die Tradition geeignet ist, den oft weniger deutlichen Buchstaben der Schrift aufzuhellen und verständlich zu machen, heißt sie erklärend oder deklarativ. Wenn sie aber mit ganz neuen, eigenen Wahrheiten den Offenbarungsinhalt der Schrift bereichert, dann heißt sie eben ergänzende. Als solche ergänzende Momente führt man an: den Kanon, die Inspiration, die Kindertaufe, die Siebenzahl der Sakramente, die Schutzengellehre, das Fegfeuer, die Unbefleckte Empfängnis und noch einiges andere.

4. Hier setzt nun die Kontroverse mit den Protestanten ein, welche wohl noch eine deklarative Tradition gelten lassen möchten, aber keinenfalls eine konstitutive. Sie setzen der katholischen Lehre die Behauptung der Klarheit, der Vollständigkeit und der Selbstbezeugung der Schrift entgegen. In der Zurückweisung dieser Entgegnung hat sich nun die katholische Theologie nicht immer von polemischer Einseitigkeit freigehalten.

Weder ist es notwendig noch durchführbar, der protestantischen Übertreibung der Klarheit der Schrift die katholische Übertreibung der Dunkelheit der Schrift und von der Klarheit der Tradition entgegenzusetzen. Vielmehr ist positiv zu verfahren und zu sagen: Es war Gottes Wille, daß wir durch zwei Glaubensquellen in den Besitz der Wahrheit kommen sollen. Ob auch eine hinreichend war, haben wir Menschen weder zu untersuchen noch zu bestimmen. Nachdem diese göttliche Anordnung tatsächlich vorliegt, erkennen wir auch, daß es eine sehr weise und den Bedürfnissen des Christentums entsprechende ist. Da die Schrift nicht so sehr dunkel als vielmehr vielseitig ist und weil sie die Wahrheit nicht immer in gleicher Weise und eindeutig ausspricht, so ist es sehr vorteilhaft und für ihr Verständnis erleichternd, daß in der Kirche auch der lebendige Geist der Tradition waltet, welcher uns über viele Dunkelheiten aufklärt und vor manchen Mißverständnissen schützt. Auf diese Weise hat sich von Anfang an ein einheitliches Verständnis der Schrift in der Kirche angebahnt und mehr und mehr entwickelt, auch in den vielen Punkten, welche einer zweifachen Auslegung an sich oft fähig sind.

Einschränkend aber ist zu sagen, daß die Tradition nicht in allen Fällen diese Aufklärung zu geben vermag, daß trotz ihrer auch jetzt noch manche Schwierigkeiten in der Schrift verblieben und wohl immer verbleiben werden. Man kann nicht sagen, daß gerade an jenen Stellen, an welchen die Schrift Schwierigkeiten des Verständnisses für uns enthält, die Tradition immer das erwünschte Licht böte. Es liegt an dem übernatürlichen Charakter der Glaubenswahrheiten, daß sie mit einem gewissen Dunkel bedeckt bleiben. Paulus nennt sie daher „Weisheit Gottes im Geheimnis" (1 Kor 2, 7; vgl. Vatik. sess. III, c. 4). Übertreibt man aber die Dunkelheit der Schrift und hält sie für ein Buch mit sieben Siegeln verschlossen, dann verschließt man sich den Weg, um die Möglichkeit und Zweckmäßigkeit der Offenbarung überhaupt zu beweisen. Wenn Gott spricht, dann spricht er, um verstanden zu werden. Und es kann seiner Weisheit nicht an Ausdrucksmitteln fehlen, um sich verständlich zu machen. Auch das kirchliche Lehramt sucht den Sinn der Schriften nur mit den Mitteln des natürlichen Studiums zu ergründen, nicht etwa auf Grund einer Inspiration.

5. Auch die Frage nach der Vollständigkeit der Schrift muß besonnen, mehr positiv als exklusiv, behandelt werden. Zunächst ist festzustellen, daß uns Gott

einen bestimmt umgrenzten Komplex von übernatürlichen Wahrheiten geoffenbart hat. Es muß daraus die Gewißheit abgeleitet werden, daß diese für die allgemein kirchlichen wie persönlichen Heilsbedürfnisse hinreichend sind. An dem Notwendigen kann es Gott nicht fehlen lassen. Daß Gott dieses Notwendige an Wahrheiten an zwei Quellen geknüpft hat, dafür können wir zuletzt nur Gottes Willen als Grund angeben. Die Frage, ob Gott auch seine Offenbarung in nur einer oder auch in mehr als zwei Formen uns hätte darbieten können, ist unberechtigt und verliert sich in leere Spekulationen. Der Protestantismus hätte nur dann recht mit der Behauptung, daß die Schrift allein hinreiche und vollständig sei, wenn die katholische Lehre keinen vollen Beweis für die zweite bieten könnte. Denn dann hätte er für seine Annahme eine feste positive Unterlage. Da er das aber nicht hat, ist seine Behauptung von der Suffizienz der Schrift ein leeres Räsonnement. Er will die Gründe für die Tradition nicht anerkennen, in der Schrift aber findet er nirgends die bündigen Beweise für die Sola-Skriptura-Lehre; also ist sie rein subjektive Annahme und willkürliche Bestimmung des Begriffes Suffizienz der Offenbarung.

In einer andern, mehr *individuellen* Beziehung redet man auch in der katholischen Theologie von Vollständigkeit oder von dem Genügen der Offenbarung, nämlich in Bezug auf die persönliche *Kenntnis* der einzelnen Offenbarungslehren. Und in dieser besondern Hinsicht beschränkt man den Umfang derselben auf ein Minimum (Hebr 11, 6). Von diesem besondern Gesichtspunkte aus kann man dann sagen, daß auch *eine* Quelle genügte, etwa die Schrift, ja ein *Buch* derselben, etwa das vierte Evangelium, ja ein *Kapitel* derselben, etwa der Prolog des Johannes. Jeder sieht aber ein, was aus der ganzen Frage nach der Suffizienz wird, wenn sie von dem positiv gegebenen Grunde weg verlegt wird auf die ganz subjektive Basis persönlichen Bedürfnisses. Wollte man das persönliche Bedürfnis etwa des gelehrten Theologen maßgebend sein lassen, dann reichen auch *beide* Quellen im Verein nicht hin, um alle religiösen Fragen zu lösen, die der nach Gott forschende Geist stellen kann. Die erstmaligen Offenbarungsempfänger selbst hätten gern noch viel mehr wissen mögen, als Gott ihnen mitteilte (Ex 33, 13—23. Is 45, 15. 1 Tim 6, 16). Niemand hat ein Recht, ja nicht einmal die Fähigkeit, die Offenbarung positiv als vollständig zu bestimmen. Das kann nur Gott allein. *Absolut vollständig* aber wird sie erst sein, wenn des Moses Bitte ihre Gewährung findet: „Herr, zeige mir dein Angesicht!"

Noch an ein anderes ist in diesem Zusammenhange zu erinnern. Einmal ist die Offenbarung an sich substantiell gewachsen von Adam bis auf Christus und die Apostel, so daß also auch die in der Offenbarungssphäre lebenden Gläubigen *sehr ungleiche* Offenbarungsquellen hatten. Und dann ist noch zu sagen, daß, wenn auch nicht Teile der Offenbarung selber, so doch *Dokumente* über sie im Laufe der Zeiten, wie es scheint für immer, *verloren* gegangen sind und nicht nur Traditionsdokumente, wie die Patristik leider zu oft feststellen muß, sondern auch inspirierte Schriften, wie die Exegeten wiederholt beklagen (vgl. 1 Par 29, 29; 2 Makk 2, 1; 1 Kor 15, 7; Kol 4, 16 u. a.).

6. Noch eine *dritte* Eigentümlichkeit legt der Protestantismus der Schrift bei, um sie von der Tradition loszulösen und selbständig zu machen, die innere *Selbstbezeugung* (efficacia scripturae). Weil die Schrift eine objektive Größe ist, die, einmal ins Dasein gesetzt, auch eine gewisse Wirkung *durch sich selbst* ausüben muß, um so mehr, als sie dem religiösen Bedürfnisse der Leser entspricht, so kann man die protestantische Behauptung verstehen, daß die Schrift ihren göttlichen Ursprung und übernatürlichen Geist rein durch sich selbst bezeuge, durch die Wirkung, die ihre Lektüre hervorbringt. Hat doch auch *Paulus* die objektive Kraft des Wortes Gottes sehr gerühmt, „daß es lebendig ist und tätig und schärfer als jedes zweischneidige Schwert und durchdringt bis zur Scheidung von Seele und Geist, auch von Mark und Bein" (Hebr 4, 12). Niemand darf das leugnen wollen, jeder muß die fromme Lesung der Schrift empfehlen und üben. Und dennoch kann man auch hier Übertreibungen aussprechen. Gott hat die Schrift sicher nicht als herrenloses Gut unter die Menschheit geworfen, damit sie sich, wo sie zufällig gefunden wird,

durch ihren Geist und ihre Kraft selbst bezeuge. Sie ist vielmehr in ihrem Entstehen mit der gleichzeitig ins Leben tretenden Kirche so innig und organisch verbunden, daß sie nur der Ausdruck des in der Kirche lebenden Glaubensgeistes ist. Die Selbstbezeugung ist eine Eigentümlichkeit der Schrift wieder im positiven Sinne, nicht im exklusiven. Hätte die Schrift diese Kraft nicht in sich selbst, nie würde sie sie durch äußere Geltendmachung erlangen können. Aber das will doch nichts anderes heißen, als daß Gott in ihr der Kirche ein recht wirksames, vollkommenes Instrument gegeben hat, keine stumpfe Waffe; nicht aber kann es sagen wollen, daß dieses Instrument für sich allein selbständig tätig sein soll. Selbst wenn eine solche Selbsttätigkeit möglich ist, kann sie nicht das Normale sein.

Hiermit soll ein letzter Punkt berührt werden. Die katholische Lehre leugnet nicht, daß in gewissen Fällen, vor allem, wo der gute Glaube (bona fides) vorhanden ist, die Lektüre der Schrift für sich allein eine Überzeugung von der Wahrheit der Offenbarung, ein hinreichendes Verständnis derselben und ein genügend starkes Bedürfnis nach dem Heile wecken kann, und daß mit einem solchen persönlichen Zustande die göttliche Gnade verbunden sein kann, so daß der Weg zur Seligkeit genügend weit offen steht. Es ist sogar vom katholischen Standpunkte aus zu wünschen und zu hoffen, daß diese Fälle außerhalb der Kirche recht zahlreich seien. Damit ist aber weder für die Sola-Skriptura-Lehre noch für die Selbstbezeugung etwas gewonnen. Das eben ausgesprochene Prinzip ist eine Konzession an die Unwissenheit (bona fides); sobald die volle Erkenntnis eintritt, stürzt es zusammen, und es entsteht die Verpflichtung zur Annahme zweier Quellen. Von dem katholischen Standpunkte der vollen Erkenntnis ist zu urteilen, daß man außerhalb der Kirche wohl die ganze Bibel haben kann, aber nie den ganzen Bibelglauben. Das beweist schon hinreichend ein einziges Kapitel derselben, etwa das 17. des Johannesevangeliums, ja ein einziger Vers, etwa der 21. Vers dieses Kapitels. Diese Erwägungen führen uns von selbst auf die dritte dogmatische Erkenntnisquelle, auf die kirchliche Lehrverkündigung.

§ 8. Das unfehlbare Lehrurteil der Kirche.

Literatur. Außer der Literatur in dem Traktat von der Kirche: Kleutgen, Theol. der Vorzeit I 85 ff. Scheeben I 177 ff. Heinrich II 163 ff. Simar I[4] 26 ff. Pesch, Prael. dogm. I[3] 290 ff. Die Fundamentaltheologie von Hettinger 717 ff. Schwetz 108 ff. Tanquerey 600 ff. Schanz, Apologie III[3]. Dazu die Traktate De ecclesia von Franzelin (1885), von Wilmers (1897), von Billot (1903), von van Noort (1909). Pohle im Kirchenlexikon XII[2] s. v. Unfehlbarkeit, wo auch ältere Literatur verzeichnet ist. Dictionnaire apologétique s. v. église mit französischen Literaturangaben.

Schrift und Tradition sind die beiden gottgeschenkten Quellen der Offenbarung. Aus diesen soll sich der Glaube begründen und fortwährend nähren. Aus diesen auch muß die Dogmatik, welche die Glaubenslehre vorträgt, ihren Stoff entnehmen. Aber der Glaube soll aus jenen beiden Quellen, weder gemeinsam noch je für sich allein gefaßt, nicht unmittelbar und direkt entnommen werden, sondern er soll seine Regel und Bestimmtheit letztlich durch eine andere göttliche Institution erhalten, durch die Kirche. Die Kirche empfing in ihren erstmaligen amtlichen Organen, den Aposteln, die göttliche Wahrheit in zweifacher Form, mündlich und schriftlich, um sie der Welt zu verkündigen und die Gläubigen darauf zu verpflichten. Man nennt die Kirche deshalb im Unterschiede von Schrift und Tradition, welche die entfernte Glaubensregel bilden (regula fidei remota), die nächste Glaubensregel (regula fidei proxima).

Es ist ein beachtenswerter Unterschied zwischen beiden Glaubensregeln. Die entfernte Glaubensregel enthält in sich die ganze objektive, volle Wahrheit. Die Kirche soll sie ihrerseits nicht etwa ergänzen, wie sich Schrift und Tradition ergänzen, vielmehr ist die Kirche jener Regel untergeordnet und von ihr abhängig, an sie gebunden: sie kann nur lehren, was sie jener Regel entnimmt.

In anderer Hinsicht freilich steht die Kirche wieder über jener entfernten Glaubensregel, weil sie dieselbe als Glaubensquelle rein bewahrt, treu überliefert und bezeugt und vor allem in unfehlbarer Weise zu gebrauchen versteht. Die Kirche urteilt selbständig und kraft des ihr verliehenen Charismas der Wahrheit, welches der wahre Sinn der Schrift und der Inhalt der Tradition ist. Dieses ist das Verhältnis der beiden Glaubensregeln zueinander.

An diesem Orte steht jedoch nicht die ganze Lehre von der Kirche in Frage, sondern nur ihr Charakter als nächste unfehlbare Glaubensregel. Hierbei soll aber nur das Prinzipielle hervorgehoben werden; die dogmatische Beweisführung für die hier aufgestellten Sätze wird später in der Lehre von der Kirche gegeben werden. Die Punkte, welche an diesem Orte hervorzuheben sind, sind die Träger oder das Subjekt der kirchlichen Lehrgewalt, ihr unfehlbarer Charakter, die Formen ihrer Tätigkeit sowie der Gegenstand und Umfang derselben.

Träger der Lehrgewalt.

Das von Christus gegründete Apostolat in seiner organischen Verbindung mit dem Primate des Petrus bzw. dessen Nachfolger, der Gesamtepiskopat mit seinem Haupte, dem römischen Papste, als dem Nachfolger Petri bildet das Lehramt der Kirche Christi. Diese These läßt sich rein historisch begründen und ist dogmatisch de fide, wie später näher dargetan wird (Vatik. sess. IV, c. 1—4). Die Lehrgewalt kulminiert also im römischen Papste, aber sie geht deshalb nicht ganz im Primate auf. Auch die Bischöfe sind in ihrer organischen Verbindung mit ihrem Haupte wahrhaft Träger dieser Gewalt, aber nicht selbständig und in Trennung von ihm. Durch den Primat wird die Einheit des Lehrorganismus begründet und garantiert, wie sie ja der Einheit der Wahrheit und ihres Zweckes entspricht. Daraus ergibt sich eben die absolute Notwendigkeit, daß die einzelnen Glieder des Episkopates mit ihrem Haupte eine Einheit bilden müssen: es gibt nur ein kirchliches Lehramt, wie es auch nur eine Unfehlbarkeit dieses Lehramtes gibt.

Die einfachen Priester nehmen an dieser Lehrgewalt der Kirche und ihrer aktiven Unfehlbarkeit nicht teil. Die entgegenstehende Meinung der Pistorienser wurde zurückgewiesen (Denz. 1510 [1373]). Das Tridentinum nennt die Bischöfe allein „Nachfolger der Apostel" (sess. XXIII, c. 4; Denz. 960 [837]). Doch üben die Bischöfe faktisch heutzutage das Lehramt hauptsächlich durch die Priester aus, die dafür Delegation empfangen. Daraus ergibt sich für diese wie eine hohe Würde, so eine schwere Pflicht. Auch darf man annehmen, daß sie in ihrem Ordo wie eine besondere Gnade, so auch eine gewisse, allerdings gebundene Vollmacht für die ihnen übertragene Lehrgewalt empfangen (Simar, Dogm. I[4] 40 f).

Die Unfehlbarkeit.

Die vorzüglichste Eigenschaft des kirchlichen Lehramtes ist die Unfehlbarkeit oder lehramtliche Unverirrlichkeit. Sie eignet dem gesamten einen Lehramte, doch so, daß der Gesamtepiskopat nur in seiner Einheit mit dem Papste

sich derselben erfreut, nicht jedes Glied desselben für sich allein, dagegen der Papst auch für sich allein und ohne etwaigen Konsens des Episkopates dieselbe besitzt, wenn er als oberster Lehrer der Kirche vom apostolischen Stuhle aus (ex cathedra) in Glaubens- und Sittenlehren eine Entscheidung gibt, welche für die ganze Kirche bindend sein soll. Der zweite Teil dieses Satzes ist förmlich definiert. Der erste ist in dieser Definition als allgemeine Glaubenslehre vorausgesetzt. Das Vatikanum erklärt es als geoffenbarte Glaubenslehre, „daß der römische Papst, wenn er vom Lehrstuhle aus (ex cathedra) spricht, das ist, wenn er des Amtes als Hirt und Lehrer aller Christen waltet und kraft seiner höchsten apostolischen Amtsgewalt endgültig entscheidet, eine Lehre über Glauben oder Sitten sei von der ganzen Kirche festzuhalten, er auf Grund des göttlichen Beistandes, der ihm im hl. Petrus verheißen ist, sich jener Unfehlbarkeit erfreue, mit welcher der göttliche Erlöser seine Kirche bei endgültiger Entscheidung über eine Lehre in Betreff des Glaubens oder der Sitten ausgerüstet haben wollte, und daß deshalb solche endgültigen Entscheidungen des römischen Papstes durch sich selber, nicht aber durch die Zustimmung der Kirche unabänderlich sind" (sess. IV, c. 4; Denz. 1839 [1682]). Die eingehende Erörterung und Beweisführung des Dogmas wird später erfolgen.

Über die Natur der Unfehlbarkeit sei noch bemerkt, daß sie keine persönliche sittliche Unverirrlichkeit ist, sei es, daß man sie allgemein als sittliche Integrität versteht, noch speziell als sittliche Glaubensfestigkeit. Wenn ersteres selbstverständlich ist und das Gegenteil nur von blinder Polemik behauptet wird, dann obwaltet allerdings in Bezug auf den zweiten Punkt unter den Theologen eine Kontroverse, sofern viele annehmen, daß der Papst auch privatim nie in Häresie verfallen kann, dagegen nach manchen mittelalterlichen Theologen, die unter den Nachwirkungen der päpstlichen Schismen und Reformkonzilien standen, ein solch persönlicher Abfall vom Glauben und damit die Notwendigkeit der Absetzung nicht unmöglich sei. Jedenfalls berührt diese Kontroverse unser Dogma nicht, und deshalb mag sie hier auf sich beruhen bleiben.

Weiter ist über die Natur der Unfehlbarkeit zu beachten, daß sie gewährleistet wird nicht etwa durch eine neue Inspiration, sondern nur durch den Beistand des Heiligen Geistes, welcher den natürlichen Gebrauch der Geisteskräfte und das Studium in den Glaubensquellen zur Voraussetzung hat. Daß diese Voraussetzung sich bei jeder lehramtlichen Entscheidung erfüllt, darf man infolge der Leitung der Kirche durch den Heiligen Geist um so mehr annehmen, als sonst tatsächlich die Unfehlbarkeit illusorisch sein würde, da man jedesmal Zweifel erheben könnte, ob die Voraussetzungen dafür auch gegeben seien. Das wäre eine bloß theoretische, ideelle Unfehlbarkeit, keine tatsächliche und praktische.

Endlich sei noch bemerkt, daß es nur eine Unfehlbarkeit gibt, wie ja auch nur ein Lehramt. Die Einheit der Unfehlbarkeit wird von dem Vatikanum ausdrücklich dort vorausgesetzt, wo es die des Papstes definierte, indem es sagt, daß er jener Unfehlbarkeit sich erfreue, womit Christus seine Kirche ausgerüstet habe (ea infallibilitate pollere, nicht eadem).

Die Funktion der unfehlbaren Lehrgewalt ist eine zweifache. Durch sie wird die göttliche Lehre rein und unverfälscht überliefert und verkündigt. In letzterer Hinsicht ist wieder zu unterscheiden zwischen der einfachen Verkündigungstätigkeit und der richterlichen Entscheidung. In Bezug auf die Verkündigungstätigkeit sind die Organe des Lehrkörpers Zeugen der Glaubenslehre (testes fidei, testes veritatis); in Bezug auf die Entscheidungen in entstandenen

Glaubensfragen sind sie Richter der Glaubenslehre (iudices fidei, iudice controversiarum). Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß auf der letzteren Funktion der Hauptton liegt. In der ersten Tätigkeit können sie sich von den Priestern und sogar von den Laien (Schule) vertreten lassen; das Richteramt dagegen können sie nur in eigener Person ausüben. Das führt uns auf einen neuen Punkt, auf die Frage über

Die Formen der Lehrverkündigung.

Das Vatikanum unterscheidet zwei Verkündigungsformen, eine feierliche (solemni iudicio) und eine ordentliche, allgemeine (ordinario et universali magisterio; sess. III, c. 3; Denz. 1792 [1641]). Die feierliche Lehrverkündigung kann sich wiederum auf zweifache Weise vollziehen: entweder durch den Lehrspruch eines allgemeinen Konzils oder durch den Kathedraspruch des Papstes.

Beispiele ersterer Art liegen vor in den allgemeinen Konzilien vom Nicänum bis aufs Vatikanum. Ein Beispiel letzterer Art findet sich in der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis durch Pius IX. am 8. Dezember 1854 in der Bulle Ineffabilis Deus (Denz. 1641 [1502]). Hierfür hatte sich der Papst allerdings vorher noch der Zustimmung der Bischöfe durch vorherige Umfrage versichert; 546 antworteten absolut zusagend, 5 negativ, ungefähr 50 bedingt zustimmend.

Auch die Entscheidungen der Partikularsynoden können zum Ansehen feierlicher Definitionen erhoben werden, wenn das kirchliche Lehramt sie eben zu den seinigen macht. Schon wiederholt sind Einzelentscheidungen oder ganze Symbole von partikularen Synoden durch tatsächliche und förmliche Aufnahme in das Glaubensbewußtsein der Kirche gleichsam solemnisiert. Beispiele sind das Milevitanum II und das Arausikanum II. Eine einfache Approbation des Papstes genügt hierfür aber nicht.

Die ordentliche Lehrverkündigung vollzieht sich wieder in verschiedenen Formen. An der Spitze steht die Lehrtätigkeit der Bischöfe, die sich in schriftlichen und mündlichen Unterweisungen der Diözesanen, in der etwaigen Abhaltung von Diözesansynoden, in der Abfassung von Katechismen und in der Überwachung des gesamten Religionsunterrichtes ihres Bistums äußern kann. Einen hervorragenden Anteil an dieser ordentlichen Lehrtätigkeit haben auch die Priester in Vertretung des Bischofs. Weiter äußert sich dieses Lehramt auch in der beständigen kirchlichen Praxis, sofern sich diese natürlich auf Glaubens- und Sittenlehren bezieht. Dahin gehört die Feier des Meßopfers, die Spendung der Sakramente und das kirchliche Gebet. Bedingung aber für das Gebet ist, daß es allgemein in der Kirche üblich ist und von der unfehlbaren Lehrautorität förmliche oder doch sicher stillschweigende Approbation erfahren hat. Nicht für jedes Gebet aber gilt Cölestins Wort, daß es ein Gesetz des Glaubens enthält (lex supplicandi statuat legem credendi; Denz. 139 [95]), auch nicht für jedes liturgische Gebet, z. B. für manche Teile des Breviergebetes.

Daß auch die Äußerungen des ordentlichen Lehramtes unfehlbar sind, war stets allgemeine Glaubenslehre und wird vom Vatikanum ausdrücklich erklärt. Aber nur in dem, was als geoffenbarte Wahrheit vorgetragen wird (Vatik. sess. III, c. 3; Denz. 1792 [1641]). Die Kirche hat bis auf das Nicänum nur in der Form der ordentlichen, gewöhnlichen Lehrtätigkeit ihr Lehramt ausgeübt und auch nachher oft in Jahrhunderten nicht in solenner Weise.

Gegenstand und Umfang der Unfehlbarkeit.

Sie normieren sich nach dem Zwecke, wofür Christus der Kirche die Sendung gab. Diese Sendung bezieht sich aber nur auf die ewigen, geoffenbarten *Heilswahrheiten*. Man unterscheidet aber ein *doppeltes Objekt der Infallibilität*: ein *direktes* oder *primäres*, das alle explizite oder implizite geoffenbarten Wahrheiten umfaßt, und ein *indirektes* und *sekundäres*, das sich auf die katholischen Wahrheiten bezieht oder auf alle jene Wahrheiten, die so innig mit den geoffenbarten Wahrheiten verknüpft sind, daß die Kirche sie zu Hilfe nehmen muß, um die Offenbarungswahrheiten treu zu überliefern, recht zu verkündigen und entscheidend zu bestimmen.

Doch ist ein Unterschied bezüglich der *Gewißheit* dieser Sätze. Daß sich die Unfehlbarkeit auf die *geoffenbarten* Wahrheiten bezieht, ist *de fide*, daß sie sich auch auf die *katholischen* Wahrheiten erstreckt, ist nur *theologisch gewiß*. Schon früher wurde gesagt, daß jene ersten Wahrheiten mit göttlichem und katholischem Glauben festgehalten werden, diese letzteren aber mit kirchlichem Glauben (fide ecclesiastica).

Theologische Kontroverse herrscht bezüglich einzelner Punkte des *sekundären* Gebietes der Infallibilität. Übereinstimmung besteht im allgemeinen in der Ausdehnung der Infallibilität auf die eigentlichen *theologischen Konklusionen*, ferner auf die theologische *Zensurierung* durchaus *häretischer* Sätze. Kontrovers ist die Unfehlbarkeit betreffs der Zensur über irrige, falsche, skandalöse, temeräre Sätze, weil es nicht immer klar ist, ob die Kirche in diesen Zensuren ein *definitives* Glaubensurteil aussprechen will. Vgl. *Tanquerey* 544. Weiter dehnt man die Infallibilität aus auf die dogmatischen Tatsachen, wie sie früher erklärt wurden.

Schwieriger ist es, die Infallibilität zu verteidigen auf dem Gebiete der rein *partikulären Tatsachen*, die also mit dem Dogma nicht innerlich und notwendig verbunden sind. Dahin gehören die *Kanonisation der Heiligen* und die *Approbation der Orden*. Der letzte Punkt erledigt sich leicht. Weil die Kirche in den Sittenlehren unfehlbar ist, so ist sie es auch in dem konkreten Urteile über die Moralität der in den Ordensregeln enthaltenen Bestimmungen. Nicht aber ist sie es in der Beurteilung der *Opportunität* jener an und für sich guten Regeln. Deshalb kann sie später auch eine getätigte Approbation wieder zurückziehen. Ähnlich verhält es sich mit Bestimmungen über den Kultus, über liturgische Bücher, über spezielle Standesgesetze (Zölibat, Brevier) wie über allgemeine Sittengesetze (Fastengebot, Sonntagsruhe). Es ist unmöglich, daß die Kirche etwas auf diesen Gebieten anordnet oder approbiert, was mit dem göttlichen Sittengesetze disform und disharmonisch ist. Allein in der speziellen Frage, ob es *klug* sei, jetzt unter diesen konkreten Umständen jene Bestimmungen zu erlassen, ist die Kirche nicht unfehlbar. — Ähnlich ist auch die Infallibilität in Bezug auf die *dogmatischen Formeln* der feierlichen Glaubensentscheidungen zu beurteilen. Der *sachliche Inhalt* jener Formeln (sensus) ist unveränderliche Wahrheit, dagegen kann es geschehen, daß die Kirche zu anderer Zeit noch bessere, umfassendere, zweckentsprechendere Formeln für die definierte Wahrheit prägen kann. Hierüber zu bestimmen, ist selbstverständlich Sache des kirchlichen Lehramtes. Beispiele für solche Abänderungen dogmatischer Formeln liefern die Symbole und Konzilienbeschlüsse mannigfach. Man betrachte einmal die Formeln des Chalzedonense neben denen des Ephesinums, das Apostolikum neben dem Athanasianum oder dem tridentinischen Symbolum.

Nicht so einfach ist es, die Infallibilität für die *Kanonisation der Heiligen* zu verteidigen. Einmal ist es nicht klar, ob die Kirche die Tatsache, daß der betreffende Heilige zur Anschauung Gottes gelangt sei, *definieren* will. Ferner könnte sich das kirchliche Urteil nur auf den geringen Teil der Heiligen beziehen, welcher vom kirchlichen Lehramte kanonisiert wurde, nicht auf jenen großen Teil, der

vor der Sitte der feierlichen rituellen Kanonisation von den Einzelbischöfen, von Orden, von dem Volke für heilig erklärt wurde und erst allmählich zu allgemeiner Anerkennung gelangte, ohne eine genauere Untersuchung der für die Heiligkeit sprechenden Gründe. Sogar die historische Existenz des Heiligen kann zweifelhaft sein. Endlich — und das ist die Hauptschwierigkeit — läßt sich ohne göttliche Offenbarung keine Glaubensgewißheit über den Gnadenstand eines Menschen erlangen (Trid. sess. VI, c. 12). Dazu steht fest, daß die Kirche nach dem Tode der Apostel keine für die ganze Kirche bestimmte Offenbarung mehr empfängt. In der mit den Aposteln abgeschlossenen Offenbarung ist wohl den Auserwählten allgemein das ewige Leben verheißen, aber nicht jenen bestimmten, konkreten Personen definitiv zugesprochen, welche von der Kirche als Heilige verehrt werden. Die Prädestination ist ein undurchdringliches Geheimnis. Bei der Untersuchung über das Leben der Heiligen stützt sich die Kirche nicht auf ein göttliches Zeugnis, sondern auf menschliche Bekundungen und natürliche Momente, die immer etwas subjektiv sein können. Mögen auch die Heiligen durch Wunder vielfach von Gott bezeugt sein, so stehen diese wie die Kanonisation selbst in keiner direkten inneren Beziehung zu den Offenbarungswahrheiten. Dazu kommt, daß auch diese Wunder als übernatürliche Tatsachen nur von denen erkannt werden, die daran glauben, dieser Glaube ist aber nicht ein pflichtmäßiger. Die frühere Kontroverse darüber, ob man ein Dogma durch ein in der Kirche bekannt gewordenes Wunder entscheidend beweisen könne, ist längst im verneinenden Sinne entschieden. Diese Gründe sind schwer zu widerlegen, wenn sie ernst geprüft werden. Vgl. Kirchenlexikon II^2 s. v. Beatifikation.

Dennoch besitzt das kirchliche Urteil über die Heiligkeit eines Verstorbenen ein großes Ansehen, sowohl wegen der kirchlichen Autorität als wegen der Akribie, womit die Gründe dafür geprüft wurden. Aber jedenfalls können die Kanonisationsakte nur mit allgemein kirchlichem, nicht mit göttlichem Glauben entgegengenommen werden. Der Gläubige umfaßt die Kanonisation eines Heiligen wohl nicht in einem speziellen, sondern in einem allgemeinen Glaubensakt, in jenem, in welchem er den kirchlichen Kult überhaupt annimmt.

Aber wenn in der großen Reihe der Heiligen, welche kirchlich (in foro oder in choro) verehrt werden, einmal ein „falscher Heiliger" sich fände? Darauf antwortet der Bollandist Ch. de Smedt: „Der Kult der Heiligen und der Reliquien ist kein absoluter Kult, sondern nur ein relativer, d. h. er bezieht sich auf die Kreaturen wegen ihrer Beziehung zum Schöpfer, und daher richtet er sich am letzten Ende auf Gott. Wenn nun ein Irrtum unterläuft in unserer Beurteilung dieser Beziehung, so betrifft das nicht die Verehrung, die wir Gott erweisen, indem wir diese Gegenstände nur verehren, insofern sie in gutem Glauben zu ihm in Beziehung gebracht werden" (Notre vie surnaturelle I [1910] 256). Wie der König in seinen Gesandten verehrt wird, auch wenn in den Personen einmal ein Mißverständnis und eine Verwechslung stattfände, so wird auch Gott in seinen Heiligen verehrt, auch wenn einmal irrtümlich jemand als Heiliger verehrt würde (ebd. 258).

Quellen der kirchlichen Lehrentscheidungen.

Wie man von Quellen der Offenbarung und Tradition spricht, so redet man auch von Quellen der kirchlichen Lehrentscheidungen. Es gibt deren hauptsächlich zwei: Die katholischen Glaubensbekenntnisse oder Symbole und die kirchlichen Glaubensdefinitionen.

Die Glaubensbekenntnisse (symbola fidei, *σύμβολον* = collectio, collatio) sind eine kurze Zusammenfassung der Glaubenswahrheiten (simplex ac brevis summa veritatum fidei), welche den Gläubigen zum Bekenntnisse vorgelegt und vorgeschrieben werden. Sie haben sowohl eine innerkirchliche Bedeutung, sofern sie das Notwendigste und Wichtigste des Glaubens für den religiösen Unterricht zusammenfassen, als auch eine äußere, insofern sie die Gläubigen von allen andern Religionsangehörigen unterscheiden. Alle, welche

das katholische Bekenntnis nicht haben, sind in dieser Beziehung (noch nicht überhaupt!) „Ungläubige". In beiderlei Hinsicht wird nach innen wie nach außen durch die Symbole die Einheit des Glaubens wirksam begründet und bewahrt.

Drei Symbole haben mit der katholischen Kirche auch die schismatischen Griechen und die Protestanten gemein: das Apostolikum, das Nicäno-Konstantinopolitanum und das Athanasianum.

Das Apostolikum wurde von Ambrosius, Hieronymus, Rufinus, Leo I., also um 350—400, auf die Apostel ausdrücklich zurückgeführt. Die jetzige Form (textus receptus) erscheint zuerst bei Cäsarius von Arles († 543), sie entstammt der gallischen Kirche und wurde von der römischen im 7. und 8. Jahrhundert rezipiert. Es gibt aber auch eine ältere Form, die noch nicht alle späteren Artikel umfaßt (textus antiquior; vgl. Denz. 1—12). Der Substanz nach geht dieses Symbol auf die Apostel zurück; die Form desselben hat sich allmählich gebildet, wohl infolge häretischer Strömungen, die dem alten Glauben gefährlich werden konnten. Sein Urstock ist die Taufformel (Mt 28, 20). Es ist praktisch, historisch gehalten, nicht systematisch, spekulativ. Es hebt die Bedeutung der drei göttlichen Personen für unser Heil hervor, nicht ihr Verhältnis zueinander und ihr jenseitiges Leben. Die an die einzelnen Personen gereihten Heilswirkungen werden nicht gerade lückenlos und in historischer Folge aufgezählt; es geht z. B. von der Geburt des Logos gleich auf das Leiden und Sterben über. Das ist allerdings nach Paulus berichtet, weniger nach den Evangelien. Man teilt es allgemein in 12 „Artikel" oder Glieder. Thomas zählte deren aber lieber 14 (S. th. 2, 2, q. 1, a. 8). Der Kampf um das Apostolikum im Protestantismus ist sattsam bekannt. Dem Katholiken liegt die Bürgschaft für die dogmatische Wahrheit in der Kirche, für die historische in der Tradition. Vgl. Dörholt im Kirchl. Handlexikon I s. v. Apostolisches Glaubensbekenntnis; Hahn, Bibliothek der Symbole[3] (1897).

Das Nicäno-Konstantinopolitanum. Es entstand auf dem Nicänum (325), wurde ergänzt auf dem Konstantinopolitanum (381), bestätigt von dem Ephesinum (431) und erhielt im Filioque im 9. und 10. Jahrhundert seinen Abschluß (Denz. 54 [17] 86 [47]). Vgl. Funk, Kirchengeschichte[3] (1898) 126.

Das Athanasianum, auch nach seinem Anfange Symbolum „Quicumque" genannt, ist nach Art eines Psalms zusammengesetzt, nicht von Athanasius, sondern von einem Unbekannten, wird zuerst auf der vierten Synode von Toledo (633) ausdrücklich erwähnt, konnte wegen seiner philosophisch-theologisch ausgebildeten Trinitäts- und Inkarnationslehre erst nach dem Chalzedonense (451) abgefaßt werden und ist wahrscheinlich in der spanischen oder gallischen Kirche entstanden, drang in die Liturgie und das Breviergebet ein und fand im Anfange des Mittelalters (9.—12. Jahrhundert) die stillschweigende Approbation der römischen Kirche.

Harnack schreibt: „Die drei sog. ökumenischen Symbole sind somit sämtlich ‚apokryph'. Das apostolische ist nicht von den Aposteln (doch seiner Grundlage nach aus dem nachapostolischen Zeitalter), das nicäno-konstantinopolitanische stammt weder von Nicäa noch von Konstantinopel, sondern wahrscheinlich aus Jerusalem (doch hat es den Hauptinhalt von Nicäa erhalten); das athanasianische gehört nicht dem Athanasius an. Auch sind sie nicht ökumenisch, vielmehr kann höchstens das nicäno-konstantinopolitanische so genannt werden, da das Morgenland von den beiden andern nichts weiß" (Dogmengesch. II[4] 313). Dieser Einwurf, der übrigens in den Parentheses teilweise wieder zurückgenommen wird, trifft nicht die katholische Auffassung, wonach nicht nur die feierlichen Entscheidungen und Approbationen Glaubensverpflichtung auflegen, sondern auch die täglichen Äußerungen der ordentlichen Verkündigung. Vgl. Brewer, Das sog. Athanasianische Glaubensbekenntnis ein Werk des hl. Ambrosius (1909, Forsch. zur christl. Lit. u. Dogmengesch. IX 2).

Die Professiones fidei sind erweiterte Symbole. Sie umschreiben einzelne „Artikel", deren Inhalt häretisch verdächtigt oder verletzt wurde. Die bedeutendsten

sind die Professio Tridentina, auch Piana (von Pius IV. vorgeschrieben; Pius IX. gab ihr nach dem Vatikanum kleine Zusätze; Denz. 994—1000 [863—868]); die Professio Graecis praescripta (von Gregor XIII.; Denz. 1083—1085 [868—872]) und die Professio Orientalibus praescripta (von Urban VIII. und Benedikt XIV.; Denz. 1459—1473 [873—879]).

Die Vermehrung der Symbole ist nicht zu verstehen als eine substantielle Vermehrung des Glaubens, sondern nur als ein Fortschritt in der formellen Glaubenserkenntnis. Um zu erkennen, was aus ihnen streng zum Glauben gehört (de fide tenendum), müssen dieselben Kriterien und Regeln angewendet werden, welche sofort bei den Glaubensentscheidungen näher anzugeben sind.

Die Glaubensdefinitionen.

Wenn die Symbole auf Zusammenfassung des Ganzen gerichtet sind, dann gehen die dogmatischen Entscheidungen auf Einzelheiten der Lehre. Die Kirche ist bei diesen Entscheidungen nicht an eine bestimmte Form gebunden. Sie kann ihre Definitionen niederlegen in eigenen Glaubenskonstitutionen, in Dekreten und Kapiteln und in Kanones. Es muß nur aus der Form erkennbar sein, daß eine dogmatische Entscheidung getroffen werden soll (dogma catholicum, dogma fidei, doctrina de fide tenenda, doctrina revelata, in s. Scriptura contenta est etc.). Am klarsten sind die Definitionen der Kanones; nur muß feststehen, daß sie sich auf Glaubens- und Sittenlehren beziehen, nicht disziplinärer Natur sind.

Um zu erkennen, was streng dogmatisch in diesen Definitionen ist, muß unterschieden werden zwischen den positiven Bestimmungen und ihrer Begründung. Nur erstere sind de fide, nicht letztere. Diese sind nur zur Erklärung beigegeben, könnten aber auch fehlen und fehlen tatsächlich bisweilen. Der Grund für diese Einschränkung liegt darin, daß die Kirche nicht die Absicht hat, zugleich auch die Argumente zu dogmatisieren, weder die philosophischen noch die skripturistischen. Nur eine Ausnahme kann es hier geben, den Fall, daß die Kirche eine Schriftstelle in die Definition selbst hineinzieht und somit authentisch erklärt. Das findet aber sehr selten statt. Beispiele sind Jo 3, 5 (Trid. sess. VII, de bapt. can. 2), Röm 3, 22 24 (ebd. sess. VI, c. 8), Jo 20, 22—23 (ebd. sess. XIV, de poenit. can. 3), 1 Kor 11, 24 (ebd. sess. XX, can. 2).

Von Konziliensammlungen als Quellen der kirchlichen Lehrentscheidungen seien genannt die von dem Jesuiten Harduin, vollendet von den Laacher Jesuiten 1900. Vollständiger, aber weniger korrekt ist die vom Erzbischof Mansi, reichend bis 1439, fortgesetzt von Martin seit 1900. In deutscher Sprache erschien das Werk von Hefele, fortgesetzt von Knöpfler und Hergenröther. Für den gewöhnlichen Gebrauch unentbehrlich ist das Enchiridion Symbolorum von Denzinger, in 11. Auflage von Bannwart. Der Römische Katechismus, dessen Abfassung vom Tridentinum veranlaßt wurde, besitzt hohes dogmatisches Ansehen, hat aber doch keine streng symbolische Bedeutung. Vgl. über ihn Pohle im Kirchenlexikon XI² s. v. Symbolische Bücher.

B. Das subjektive Prinzip der theologischen Erkenntnis.

Neben dem objektiven Prinzip der theologischen Erkenntnis, der Offenbarung und der kirchlichen Lehrverkündigung, steht das subjektive, der Glaubensakt, wodurch jene objektiv vorgelegten Wahrheiten ergriffen und festgehalten werden.

Daß die Offenbarungswahrheiten nur im Glauben erkannt und aufgenommen werden können, liegt in ihrer Übernatürlichkeit begründet. Es ist in Folgendem zu handeln von der Voraussetzung des Glaubens, d. h. von dem ihm vorhergehenden *Wissen*, ferner vom *Glaubensakte* selber, endlich von der *Glaubenswissenschaft*.

§ 9. Das Wissen vor dem Glauben.

Literatur. Heinrich I 279 ff. Scheeben I 307 ff. Kleutgen, Theol. d. Vorzeit IV² 206 ff. Simar I⁴ 76 ff. van Noort 214 ff. Pesch, Prael. dogm. VIII³ 126 ff. Bainvel, La foi et l'acte de foi (²1908). Gardeil, La crédibilité et l'apologétique (1908).

Dem Glauben voraus geht die natürliche Erkenntnis vom *Dasein Gottes* und von der Tatsache, daß Gott *gesprochen* hat (praeambula fidei).

Die erstmaligen Empfänger der Offenbarung erfuhren in ein und demselben Akte die *Existenz* Gottes, von der sie schon früher sicher überzeugt waren, die *Tatsache* seiner Selbstoffenbarung und den näheren *Offenbarungsinhalt*. Letzterer mußte natürlich auch von diesen auserlesenen Gottesmännern *geglaubt* werden. Für uns Spätere ist der Weg zum Glauben nicht so einfach. Wenn ein Erwachsener den Glaubensweg betritt, etwa in einer erstmaligen Kunde vom Evangelium, dann muß er vorher überzeugt sein von den zwei notwendigen Wahrheiten der Existenz eines Gottes und der Tatsache, daß er sich uns offenbarte. Andernfalls kann er den Offenbarungsinhalt gar nicht annehmen. Diese vorhergehende Erkenntnis wird auf *natürliche* Weise vermittelt sein bei jedem, der nicht im Glauben *geboren* ist. Dagegen wird der im Christentum Geborene im erstmaligen Religionsunterricht diese beiden Wahrheiten durch die bereits in der Taufe empfangene Glaubensgnade gleich mit umfassen. Er kann sich aber später auch rein rationell davon überzeugen. Daher sagt das *Vatikanum* allgemein, „daß die recht gebrauchte Vernunft *die Grundlagen des Glaubens aufweist*" (recta ratio fidei fundamenta demonstrat; sess. III, c. 4). Der Glaube soll keineswegs „ein blinder Zug des Herzens" sein (ebd.), sondern mit der Einsicht zustande kommen, daß wir an Gott, die *untrügliche Wahrheit*, glauben.

Der erste Punkt nun, die Überzeugung davon, daß es einen Gott, das vollkommenste Wesen, gibt, bei dem jeder Lug und Trug notwendig ausgeschlossen ist, kann hier außer Betracht bleiben, da er später als ausdrückliches Dogma behandelt werden muß. Das Vatikanum *definierte*, daß man Gottes Dasein mit der natürlichen Vernunft erkennen kann.

Der zweite Punkt, die natürliche Gewißheit von der Tatsache, daß Gott gesprochen hat, wird eingehend in der Apologetik erörtert. Hier genügen die Grundzüge. Diese aber lassen sich in folgender Weise ordnen: Es handelt sich zunächst um die Art der *Gewißheit* der Erkenntnis, daß Gott gesprochen hat, dann um die Tätigkeit des *Intellektes* und des *Willens* bei der Gewinnung dieser Erkenntnis.

Die *Gewißheit* von der Offenbarungstatsache ist zunächst eine *subjektive*. Folglich können die objektiven Gründe dafür bei Verschiedenen *verschieden* sein.

Andere werden diese sein beim Kinde und andere beim Erwachsenen, andere beim schlichten Christen und andere beim Gelehrten, andere beim Manne und andere bei der Frau. Aber in allen Fällen müssen sie eine subjektive Überzeugung begründen. Diese Überzeugung muß so groß sein, daß neben ihr die Furcht, Gott könne vielleicht auch nicht gesprochen haben, nicht bestehen kann. Das ist zu folgern aus der Verwerfung entgegengesetzter Ansichten der Jansenisten (Denz. 1171 [1038] 1154 [1021]; vgl. 1273 [1140]). Das Vatikanum nennt die objektiven Gründe für diese Überzeugung „ganz zuverlässige und der Fassungskraft aller angemessene Zeichen der Offenbarung Gottes" (revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata; sess. III; Denz. 1790 [1639]; vgl. can. 3 u. 4). Diese Gewißheit kann keine metaphysische sein, welche auf innerer Notwendigkeit beruht; denn die Offenbarung ist eine freie Tat Gottes, auch keine physische, denn die Offenbarungstatsache ist für uns eine geschichtliche; sie ist also eine moralische, auf soliden Gründen beruhende, wodurch jeder vernünftige Zweifel wenigstens für normale Menschen ausgeschlossen ist. Eine wissenschaftliche Gewißheit wird sich nur dort ermöglichen lassen, wo dafür die Vorbedingungen gegeben sind.

Darüber, ob die gewonnene Glaubensgewißheit (per accidens) auch einmal ohne schwere Schuld wegen eines unüberwindlichen Irrtums wieder verloren gehen kann, sind die Theologen nicht ganz einig. Weil das Vatikanum gegen Hermes und seine Schüler definierte, daß der Gläubige nie einen objektiven Grund habe, vom Glauben zurückzutreten, so meinen Heinrich (Dogm. I 674 ff) und Scheeben (Kirchenlexikon V² s. v. Glaube), die Ansicht, daß stets schwere Sünde vorliege, sei definiert. Dem widersprechen mit Recht Granderath (Constitutiones dogm. s. oe. Concilii Vatic. [1892] 61 f) und N. Paulus (Der Katholik 1896 II 93). Die meisten Theologen nehmen an, daß, wenn nicht im Akte des Abfalls, dann doch sicher im früheren Leben schwere Verfehlungen den Glaubensverlust verursacht haben. Andere sind der Ansicht, daß der Akt des Abfalls in sich stets schwer sündhaft sei. Man stützt sich bei dieser Annahme auf das Augustinische Axiom: Gott verläßt den nicht, der ihn nicht zuvor verlassen hat (Deus non deserit, nisi deseratur). Man darf in diesem Zusammenhange auf die schwere Pflicht der Seelsorger hinweisen, den im Glauben gefährdeten Christen zeit- und standesgemäße Gründe für ihren Glauben immer von neuem vorzulegen.

Der Intellekt in der Prüfung der Glaubwürdigkeitsgründe.

Weil der Glaube, wie sogleich näher erklärt werden soll, sowohl ein Akt der Erkenntnis als auch des Willens ist, so muß er auch in beider Hinsicht eingeleitet und vorbereitet werden. Der Intellekt hat die Gründe für die Glaubwürdigkeit (motiva credibilitatis) zu prüfen, d. h. jene Gründe, aus denen sich fest ergibt, daß wir glauben können und dann allerdings auch glauben müssen, daß Gott die untrügliche Wahrheit gesprochen hat. Solcher Gründe kann es sehr viele und verschiedene geben, von den höchsten, etwa dem Anblick eines christlichen Märtyrers (Apg 7, 60), bis zu den gewöhnlichsten, etwa der Neigung, mit einem Katholiken die Ehe zu schließen. Das Vatikanum zählt als sehr triftige und allgemeine Gründe besonders drei auf: Wunder, Weissagungen und die äußere Entwicklung, Wirkung und Dauer der Kirche (sess. III, c. 3). Neben diesen äußeren Motiven gibt es auch innere, die der individuellen Anlage, Erfahrung und Aspiration entsprechen; aber jene objektiven, allgemeinen sind die primären und theologisch greifbaren.

Bei der Prüfung dieser Motive nun kann jeder normale Intellekt zu einem zweifachen Urteile gelangen, zu dem ersten von der Vernünftigkeit, die Offenbarung anzunehmen (iudicium credibilitatis), und zu dem andern von der Pflichtmäßigkeit, sie anzunehmen (iudicium credentitatis). Denn wenn man erkannt hat, daß Gott gesprochen hat, dann ergibt sich daraus sofort die Pflicht, daß man sich seiner Offenbarung auch unterwirft. „Da der Mensch gänzlich von Gott als seinem Schöpfer und Herrn abhängt und die erschaffene Vernunft der unerschaffenen Wahrheit vollständig unterworfen ist, so sind wir gehalten, wenn sich Gott offenbart, ihm vollen Gehorsam des Verstandes und des Willens im Glauben zu leisten" (Vatik. sess. III, c. 3). Beide Urteile sind evidente Wahrheiten. Daß die göttliche Offenbarung durch äußere Gründe glaubwürdig gemacht werden könne, ist vom Vatikanum förmlich definiert (sess. III, c. 3, can. 3; Denz. 1812 [1659]).

Der Beweis dafür, daß der Mensch die Glaubwürdigkeitsgründe prüfen und seinen Glaubensakt vernünftig einleiten soll, ist aus Schrift und Tradition leicht zu erbringen. Schon die alttestamentlichen Offenbarungsträger wurden von Gott durch äußere Zeichen beglaubigt. Gegen „falsche Propheten" sollte man sich schützen durch Beobachtung ihres Wandels (Dt 13 = Mt 7, 15—22). Johannes der Täufer bezeugt sich selbst durch seinen reinen Eifer für Gott, wenn auch nicht durch Wunder (Jo 10, 41), und wird nachträglich vom Herrn selbst feierlich anerkannt (Lk 7, 28). Christus fordert auf zum „Forschen in der Schrift" nach dem Weissagungsbeweise (Jo 5, 39); er ladet ein, seine Lehre im persönlichen Wandel zu erproben (Jo 7, 17). Seine „Werke" sollen seine „Lehre" bezeugen (Jo 10, 37—38). Auch seine Jünger richtet er mit Wundermacht aus, damit sie ihre Worte bekräftigen können. Paulus mahnt, alles „zu prüfen" (1 Thess 5, 21); unser Gottesdienst soll „vernünftig" sein (Röm 12, 1). Ähnlich mahnt Johannes, die „Geister zu prüfen" und nicht leichtfertig jedem zu glauben; denn „falsche Propheten sind in die Welt ausgegangen" (1 Jo 4, 1). Nach Petrus soll der Christ jedem „Rechenschaft von seiner Hoffnung geben, der sie fordert" (1 Petr 3, 15). Der Glaube soll also nicht blindlings geleistet werden (Sir 19, 4).

Die Väter haben es wahrlich an der Prüfung der Glaubensgründe nicht fehlen lassen, weder vor der Taufe noch als Christen. Justin berichtet, wie er durch die Lektüre der Propheten zum Glauben kam (Dial. 7). Die Apologeten verteidigen das Christentum durch Vernunftgründe. Origenes fügt dem üblichen Weissagungsbeweis den Wunderbeweis hinzu oder „den Beweis der Kraft" zur „Bestätigung der Heilslehre" (Contra Cels. 3, 28). Hilarius von Poitiers sieht in den Wundern des Herrn die Bestätigung seiner Lehre (De Trin. 3, 13). Tertullian beruft sich zuerst auf die psychologische Erfahrung oder das „Zeugnis der Seele" (De testim. animae). Klemens von Alexandrien argumentiert zuerst aus dem Wahrheits- und Sittlichkeitsgehalte des Christentums für dessen Göttlichkeit. Augustin fügt zu diesen vielfachen Gründen noch den letzten, das Zeugnis der Kirche: „Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn die Autorität der Kirche mich nicht dazu bewegte" (Contra ep. Manich. Fund. 5, 6). Das ist nicht, wie Harnack meint, ein Verzicht auf jede eigene Überzeugung, sondern eine Unterwerfung unter die positiv gesetzte göttliche Autorität. Das Recht der Vernunft anerkennt Augustin in dem oft zitierten Worte, daß die Vernunft dem Glauben vorhergeht (ratio antecedit fidem; Ep. 120, 3; vgl. Serm. 43, 9: intellige ut credas, crede ut intelligas).

Die Scholastik steht ganz auf Augustins Standpunkt. Das beweist allein schon die philosophische Summe des Aquinaten (S. c. Gentil.). „Der Mensch würde nicht glauben", sagt Thomas, „wenn er nicht sähe, daß dieses glaubwürdig sei, entweder wegen der Evidenz der Wunder oder wegen etwas dergleichen" (S. th. 2, 2, q. 1, a. 4 ad 2).

Der Wille in der Prüfung der Glaubwürdigkeitsgründe.

Auch der Wille spielt schon in der Einleitung des Glaubens eine nicht unbedeutende Rolle. Zunächst negativ dadurch, daß er die Hindernisse, welche dem so ernsten und schwierigen Geschäfte der Prüfung der Motive der Glaubwürdigkeit sich entgegensetzen, beseitigt. Er muß die Leidenschaft bändigen, den Leichtsinn bannen, den Hochmut beugen, die Verstrickung in unnötige Sorgen und Genüsse zerreißen, eine natürliche Herzensreinheit anbahnen helfen. In positiver Hinsicht ist es Sache des Willens, den Intellekt an seinen Gegenstand zu fesseln, auch wenn er müde, schwach oder überdrüssig wird. Weil die Glaubwürdigkeitsgründe nur eine moralische Überzeugung verursachen, so ist es dem Intellekt jederzeit möglich, seine Zustimmung zu versagen oder sich hinter Entschuldigungen zu verschanzen, wenn ihn der Wille nicht zwingt, trotz der noch verbleibenden Dunkelheiten an dem Erkannten festzuhalten. Die Glaubwürdigkeitsgründe sind hell und einsichtig genug für jeden, der sehen will, aber auch dunkel genug für jeden, der nicht sehen will. Es ist nicht so, daß sich diese Gründe den Assens der Vernunft erzwängen. Weiter ist dann der Wille bei dem früher gekennzeichneten zweiten Urteile über die Glaubenspflicht von großer Bedeutung. Denn diese Pflicht muß er frei übernehmen und kann sie daher auch ablehnen. Endlich mündet die Willenstätigkeit in dem frommen Glaubensaffekt (pius credulitatis affectus) oder der übernatürlichen Bereitwilligkeit zum Glauben unmittelbar in den Glaubensakt selbst ein. Dieser Glaubensaffekt ist freilich schon, wie die Kirche ausdrücklich lehrt und wie in der Gnadenlehre näher gezeigt wird, mit eine Wirkung der Gnade. Vielleicht unterstützt Gott schon den Willen bei dem praktischen Urteile über die Glaubenspflicht gegenüber den Glaubwürdigkeitsgründen durch eine natürliche medizinelle Gnade (Arausikanum II can. 5; Denz. 178 [148]).

§ 10. Der theologische Glaube an sich.

Literatur. Denzinger, Vier Bücher usw., 3. und 4. Buch. Scheeben I 269 ff, wo auch die ältere Literatur verzeichnet ist. Heinrich I 545 ff. Hurter, Compendium (⁹1896) 466 ff. Pesch, Prael. dogm. VIII³ 52 ff 144 ff. van Noort 136 ff. Billot, De virtutibus infusis (1905). Schiffini, De virtutibus infusis (1904). Martin, De necessitate credendi et credendorum (1906). Pesch, Theol. Zeitfragen, 4. Folge: Glaube, Dogmen u. geschichtl. Tatsachen (1908); 5. Folge: Glaubenspflicht und Glaubensschwierigkeiten (1908). Liese, Der heilsnotwendige Glaube (1902). Zieschè, Verstand und Wille beim Glaubensakt (im Anschluß an Bonaventura, 1909). Dictionnaire apol. s. v. Foi. Lefebvre, L'acte de foi d'après la doctrine de St. Thomas d'Aquin (1904). Charles, La foi (1910).

I. Begriff des Glaubens.

Glaube (*πίστις*, fides) im allgemeinen ist das feste Fürwahrhalten von etwas auf die Autorität eines wahrhaftigen Zeugen hin. Nach den verschiedenen Autoritäten, welche das Fürwahrgehaltene bezeugen und garantieren, unterscheidet man menschlichen Glauben (fides humana), göttlichen Glauben (fides divina) und kirchlichen Glauben (fides ecclesiastica). Nach dem

Grade der Autorität der Zeugen bemißt sich der Grad der Stärke des Glaubens und die Gewißheit des Geglaubten. Bezüglich des kirchlichen Glaubens wurde schon bemerkt, daß er an der Autorität des göttlichen teilnimmt und sich auf sie indirekt stützt, daher auch mittelbar an ihrem infallibeln Charakter partizipiert. Hier handelt es sich nur um den göttlichen Glauben.

Das Vatikanum definiert den göttlichen oder theologischen Glauben als eine „übernatürliche Tugend, wodurch wir unter Eingebung und Beihilfe der Gnade Gottes das von ihm Geoffenbarte als wahr glauben, nicht wegen der inneren mit dem natürlichen Lichte der Vernunft durchschauten Wahrheit des Inhaltes, sondern wegen der Autorität Gottes, welcher offenbart, und der nicht getäuscht werden und nicht täuschen kann" (sess. III, c. 3; Denz. 1789 [1638]). Das Konzil spricht von der „Tugend" des Glaubens, also von seinem Habitus, damit ist aber auch die Natur seines Aktes erklärt, denn beide sind sich entsprechend.

Der Glaubensakt setzt sich nach Thomas zusammen aus einem Akte des Intellektes, der seiner Natur nach stets auf das Wahre gerichtet ist, und des Willens, der seiner Natur nach auf das erkannte Gute zielt. So schon Augustin in seiner berühmten Definition: „Glauben heißt nichts anderes, als unter Zustimmung des Willens denken" (credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare; De praed. Sanct. 2, 5). „Das Glauben aber selbst", so führt Thomas näher aus, „als Akt ist eine Tätigkeit der Vernunft, die auf Befehl des Willens, der (seinerseits) von Gott durch die Gnade bewegt wird, der göttlichen Wahrheit zustimmt" (ipsum autem credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam; S. th. 2, 2, q. 2, a. 9). Eine Definition vom Glauben findet Thomas in der bekannten Stelle Hebr. 11, 1: „Der Glaube ist die Substanz dessen, was man hofft, eine gewisse Überzeugung von dem, was nicht gesehen wird." Hierzu bemerkt er (S. th. 2, 2, q. 4, a. 1): „Substanz nennt man den ersten Beginn (inchoatio) irgend eines Dinges, und zumal wenn das ganze folgende Ding im ersten Beginn, im ersten Prinzip, der Kraft nach enthalten ist. . . . In dieser Weise nun heißt der Glaube hier die Substanz der zu hoffenden Dinge, weil der erste Beginn der zu hoffenden Dinge (die Gottschauung) in uns ist kraft der Zustimmung des Glaubens, welcher der Kraft nach alles, was wir hoffen, in sich enthält." Zu dem zweiten Teile der Definition bemerkt er: „Die Beziehung des Glaubensaktes zum Objekte der Vernunft, insofern dieses Objekt des Glaubens ist, wird ausgedrückt durch die Worte: Beweis des Nicht-Erscheinenden (argumentum non apparentium). Denn kraft des Beweises hängt jemand einer Wahrheit fest an; also die feste Zustimmung der Vernunft zur Wahrheit des Glaubens wird Beweis genannt. . . . Wenn daher jemand jene Worte (Hebr 11, 1) in die Form einer Definition bringen will, so kann er sagen: Der Glaube ist ein Zustand des Geistes (habitus mentis), wodurch in uns das ewige Leben begonnen wird und der da macht, daß die Vernunft fest zustimmt dem Nicht-Erscheinenden." Dadurch unterscheidet sich nach ihm der Glaube vom Meinen, Mutmaßen, Zweifeln, in welchen allen keine feste Zustimmung ist, wie auch vom Wissen und Verstehen, die sich auf etwas Erscheinendes richten. Durch den Zusatz: der zu hoffenden Dinge unterscheidet sich der christliche Glaube vom gewöhnlichen, der keine Beziehung zur erhofften Seligkeit hat. Hieraus ergibt sich, daß nach Thomas der Glaube hauptsächlich ein Erkenntnisakt ist, an der Wahrheit sein spezifisches Objekt hat, dann freilich auch ein Willensakt, sofern jener Erkenntnisakt ein gebotener, freier, kein notwendiger ist und als der Wille in der erkannten Wahrheit auch ein Gut, die ewige Seligkeit, ergreift. Daher ist der Glaubensakt ein komplexiver Akt. So urteilt auch Bonaventura (vgl. über ihn Zieschè a. a. O. 120 ff).

Unterschieden wird der Glaube in einfach göttlichen Glauben (fides simpliciter divina) und göttlichen und katholischen Glauben (f. divina et catholica), auch einfach katholischer Glaube genannt: sofern er sich auf die göttliche Offenbarung bezieht, insoweit diese in den Quellen erkannt wird; oder zugleich auch von der Kirche allen Gläubigen als festzuhaltende vorgelegt wird.

Weiter unterscheidet man lebendigen (f. viva; f. formata; f. caritate formata) und toten Glauben (f. mortua; f. informis), je nachdem er in Werken, in der Liebe, tätig ist (Gal 5, 6; 6, 15. 1 Kor 7, 19) oder nur leere Verstandesüberzeugung, wenngleich feste Zustimmung zur Wahrheit bleibt (Jak 2, 14—26. Mt 7, 20—23).

Auch unterscheidet man noch aktuellen und habituellen Glauben oder Glaubensakt und Glaubenshabitus. Und weiter noch ausdrücklichen (f. explicita) und eingeschlossenen Glauben (f. implicita). Ersterer erfaßt das Glaubensobjekt als ein formell erkanntes; letzterer umfängt mit einem einzigen Glaubensakte alle Wahrheiten: Ich glaube alles, was Gott geoffenbart hat und seine Kirche zu glauben vorstellt. Endlich unterscheidet man noch von dem bisher ins Auge gefaßten subjektiven Glauben (f. qua creditur) den objektiven (f. quae creditur).

Vom katholischen Glaubensbegriff unterscheidet sich der altprotestantische, welcher als ein Vertrauen auf Gottes Erlösungs- und Heilswillen beschrieben wird, näherhin als ein Vertrauen auf Christi Erlösungstod, wodurch uns die Sünden vergeben werden. Von diesem eigentlichen Heilsglauben unterscheidet man den historischen oder Bekenntnisglauben, der als eine Sache für sich neben dem andern steht und bei den einzelnen einen größeren oder geringeren Umfang hat. Der liberale Protestantismus setzt an die Stelle des Glaubens, den er von allem „Intellektualismus" reinigt, die religiöse Erfahrung oder das religiöse Erlebnis des einzelnen.

Die Schrift spricht deutlich vom Glauben als dem Fürwahrhalten von Wahrheiten und Tatsachen (Jo 2, 11; 6, 70; 9, 35—38; 14, 10; 20, 31. Mt 19, 20. Mk 16, 16. Apg 8, 37. Hebr 11, 1 3 6). Als „Lehre" erscheint der Glaubensinhalt besonders in den Pastoralbriefen und in den johanneischen Schriften.

Damit ist nicht gesagt, daß der Glaubensakt einseitig dem Intellekte zugeschrieben werden soll. Auch in der katholischen Theologie, besonders in der französischen, gibt es Vertreter einer stark voluntaristischen und affektiven Auffassung des Glaubens. Man betont, daß auch das „Herz" seine eigenen Glaubensgründe habe, daß die inneren psychologischen Bedürfnisse und Erfahrungen im Glaubensakte eine Rolle spielen, daß zuviel Intellektualismus dem Glauben selbst gefährlich werden könne (vgl. Charles, La foi 19 ff). Allein nach der katholischen Auffassung des Christentums als einer Wahrheit muß der Glaube immer zuerst und hauptsächlich ein Erkenntnisakt sein, er muß ein Fürwahrhalten des Wahren sein, ein Bekenntnisglaube. Er wird hauptsächlich Seinsurteile umfassen, nicht einseitig nur Werturteile, wenngleich diese aus jenen folgen, falls sie wahre, echte Werturteile sind. Wie kann man aber werten, wovon man kein Erkenntnisurteil bilden kann?

Die Schrift betont den Anteil des Willens am Glauben ebenso entschieden wie den der Erkenntnis (Lk 8, 15; 13, 34; 24, 25. Jo 5, 40; 10, 38. Röm 1, 5; 2, 8; 10, 16 21; 16, 26. Gal 5, 7). Näheres hierüber unten.

II. Prinzipien des Glaubens.

Um die Natur des Glaubens besser kennen zu lernen, ist es in der nachtridentinischen Theologie üblich geworden, ihn auf seine verschiedenen Prinzipien oder Ursachen zurückzuführen (analysis fidei). Es lassen sich aber folgende ursächlichen Momente des Glaubens aufzeigen: 1. die göttliche Kausalität der Gnade; 2. die menschliche Kausalität der Freiheit; 3. der sachliche Gegenstand des Glaubens oder das Materialobjekt desselben; 4. der formelle Grund des Glaubens oder sein Formalobjekt.

Der Glaube eine Gnade.

Das Vatikanum nennt den Glauben eine „übernatürliche Tugend, wodurch wir unter Eingebung und Beihilfe der Gnade Gottes das von ihm Geoffenbarte als Wahrheit glauben" (sess. III, c. 3). Selbst der nicht formierte, tote Glaube wird vom Konzil noch ein Geschenk Gottes und sein Akt ein heilsamer genannt (Fides ipsa in se, etiamsi per caritatem non operetur, donum Dei est, et actus eius est opus ad salutem pertinens; Denz. 1789 1791 [1638 1640]). Der Glaube an sich, auch wenn er noch nicht ein lebendiger ist, bedeutet schon eine gewisse Verbindung der Seele mit Gott. Eine solche ist aber ohne Gnade nicht möglich. Die Kirche hat die Übernatürlichkeit des Glaubens und die Notwendigkeit der Gnade dazu gegen die Pelagianer und Semipelagianer wie gegen die Rationalisten aller Zeiten energisch verteidigt. Da diese Frage eingehend in der Gnadenlehre zu erörtern ist, so genügen hier wenige Bemerkungen. Die Schrift lehrt klar, daß der Glaube ein göttliches Geschenk ist. Nach Christus kommt keiner im Glauben zu ihm, wenn der Vater im Himmel ihn nicht „zieht" (Jo 6, 44). Ohne diesen Gnadeneinfluß vermag der Mensch nichts (Jo 15, 5). Paulus wird nicht müde, wie die Gnade überhaupt, so die spezielle Glaubensgnade zu betonen (Eph 2, 8. Phil 1, 29 u. a.).

Daß die Gnade notwendig sei zum Anfange des Heiles, bildet dann später das große Thema, das Augustin gegenüber den Semipelagianern aufstellt und verteidigt. Das Arausikanum II (529) gibt dieser Lehre Augustins die kirchenamtliche Sanktion (Denz. 178 180 [148 150]). Das Tridentinum beschreibt die Vorbereitung für die Rechtfertigung, indem es erklärt: „Zur Gerechtigkeit selber aber wird man vorbereitet, wenn man angeregt und unterstützt von der göttlichen Gnade den Glauben aus der Anhörung annimmt" (sess. VI, c. 6; Denz. 798 [680]). Das bloße Anhören der Glaubenspredigt kann freilich auch mit natürlichen Kräften allein geschehen. Aber die Predigt selbst ist schon eine äußere Gnade, und der innere Beifall des Geistes zu der gehörten Wahrheit ist sicher eine innere, übernatürliche, von der Gnade eingeleitete und unterstützte Bewegung des Intellektes und Willens.

Der Glaube als freier Erkenntnisakt.

Daß ungeachtet der Gnade Gottes der Glaube auch eine Leistung des Menschen ist, und zwar die höchste, wozu menschliche Kräfte fähig und berufen sind, geht schon genügend aus dem hervor, was über den Begriff desselben ausgeführt wurde. Der menschliche Intellekt hat die Vorfragen

des Glaubens zu prüfen. Er hat dann weiter unter dem Imperium des Willens das Opfer seiner selbst zu bringen und als Wahrheit anzunehmen, was er selbst nicht einsieht, wovon er aber weiß, daß es von einem höheren Intellekt, dem göttlichen, als wahr erkannt und verbürgt wird. Der Wille beherrscht den Intellekt im Glaubensakte schon in der Prüfung der Glaubwürdigkeitsmotive, indem er denselben zur Setzung seines eigenen Erkenntnisaktes bestimmt (quoad exercitium actus); besonders aber dann in dem formellen Glaubensakte selbst, indem er eben den Assens des Intellektes zu jenen Wahrheiten erzwingt, deren Einsicht sich diesem selbst entzieht, und so mit ihm in den Glaubensakt selbst eingeht und ihn (quoad speciem actus) determiniert und zu einer freien, sittlichen, verdienstlichen Handlung macht.

Daß auch die Schrift den Glaubensakt als einen freien und verdienstlichen ansieht und die Verweigernng dieses Aktes mit der Verdammnis bedroht, braucht kaum noch gesagt zu werden. Man vergleiche nur das Johannesevangelium, in welchem der Glaube das „Werk Gottes" ist, das die Menschen im Neuen Testamente statt der vielen Werke im Alten Testamente zu leisten haben (Jo 6, 28 f; vgl. 3, 18 f. 1 Jo 3, 23; 5, 10. Mk 16, 15 f. Röm 1, 5 f; 10, 16. 2 Kor 9, 13; 10, 5. Apg 6, 7 u. a.). Augustin sagt trotz seiner bekannten Hervorhebung der Gnade: „Glauben kann man nur freiwillig" (credere non potest nisi volens; In Ioan. 26, 2). Gegenüber alten und neuen prädestinatianischen Irrtümern hat das Tridentinum (sess. VI, c. 6) die freie Mitwirkung des Menschen feierlich gefordert. Das Vatikanum hatte sein Absehen auf den Rationalismus und Semirationalismus gerichtet, wenn es definierte: „Wenn jemand sagt, die Zustimmung zum christlichen Glauben sei nicht frei, sondern werde durch die Beweise aus der menschlichen Vernunft notwendig bewirkt . . . der sei ausgeschlossen (sess. IV, c. 3, can. 5; Denz. 1814 [1661]). Der Glaube ist ein Erkenntnisakt, aber kein notwendiger, sondern ein vom freien Willen gebotener. Hermes hatte zwischen „Erkenntnisglauben" und „Herzensglauben" unterschieden, ersteren für notwendig, letzteren für frei erklärt. Dadurch hatte er den Anlaß zu der Erklärung des Vatikanums gegeben.

Aber wenn der Wille den Intellekt zum Assens gewaltsam bestimmt, dann ist der Glaube gerade in seinem besten und letzten Teile blind? Keineswegs; denn der Wille treibt den Intellekt zur Zustimmung, weil dieser ihn belehrt, daß die Zustimmung etwas Gutes und Notwendiges, die Versagung der Zustimmung etwas Böses und Verderbliches ist. Es vollziehen also Intellekt und Wille mit gegenseitiger Unterstützung und Mitwirkung den einen komplexiven Glaubensakt. Müßte der freie Wille beim Intellekte nicht intervenieren, sondern würde dieser durch seine eigene Einsicht zur Zustimmung bestimmt, dann wäre dieser Akt ein notwendiger Erkenntnisakt, kein freier Glaubensakt, kein Autoritätsglaube. Der Wille muß aber schon beim gewöhnlichen menschlichen Glauben, z. B. an geschichtliche und geographische Tatsachen, mitwirken, wieviel mehr erst beim Glauben an jene Wahrheiten, die nach dem Vatikanum der menschlichen Vernunft völlig unzugänglich sind und wofür einzig die göttliche Autorität das Motiv ist.

Noch in einer dritten Hinsicht kann der Wille auf den Glaubensakt einwirken. Christus sagt bei Johannes: „Wer aber die Wahrheit tut, kommt an das Licht" (Jo 3, 21). Und wieder: „Wenn jemand seinen Willen tun will, wird er von dieser Lehre erkennen, ob sie aus Gott ist" (Jo 7, 17). Aus der vom Willen mit vorläufiger Erkenntnis vollbrachten guten Tat soll also die vollere Glaubenserkenntnis folgen. Es ist kein Zweifel, daß die vom Willen eingeleitete religiöse Erfahrung sowohl beim Anfang als bei der Vollendung des Glaubens eine große Rolle spielt. Man glaubt leichter, was man liebt, und man liebt, was uns sympathisch und liebenswürdig erscheint. Diesen Gedanken hat wieder Augustin stark betont. Er macht

das Maß der Gotteserkenntnis von der Liebe des Willens abhängig und stellt sie nach 390 sogar vor die Erkenntnis, was ja mit seinem Gottesbegriff (Deus summum bonum) zusammenhängt. Die Seele unterwirft sich zuerst Gott, hängt ihm in der Liebe an und wird dadurch mit einem neuen Erkenntnislichte begabt und durchstrahlt. Daher sein Axiom: Insoweit erkennen wir Gott, als wir ihn lieben (Eique inquantum caritate cohaesit, intantum ab eo lumine illo intelligibili perfusa [anima]; De div. quaest. 83, q. 46, 2; vgl. Conf. 7, 16). Vgl. O. Zänker, Der Primat des Willens vor dem Intellekt bei Augustin, Gütersloh 1907; H. Weinand, Die Gottesidee der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustin, Paderborn 1910, 47—51.

Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß in dieser feinen psychologischen Materie sich nicht alles einer angestellten äußeren Berechnung fügen will, und daß es in Nebenfragen Meinungsverschiedenheiten gibt. Der Glaube ist der Beginn eines neuen Lebens. Wie aber die ersten Anfänge von allen Dingen sehr schwer zu erklären sind, so besonders die Anfänge des Lebens.

Gegenstand des Glaubens.

Nach dem, was früher über das Objekt der kirchlichen Infallibilität gesagt wurde, versteht es sich leicht, daß der Gegenstand des Glaubens alles und nur das allein ist, was Gott geoffenbart hat. Denn nur für dieses, aber auch für dieses alles tritt die göttliche Autorität direkt und unmittelbar als Bürgschaft ein. Was an Wahrheit nicht auf Gott selbst als Quelle direkt zurückzuführen ist, das kann nicht mit göttlichem Glauben geglaubt werden.

Eine Meinungsverschiedenheit herrscht, wie schon früher hervorgehoben, zwar betreffs der theologischen Konklusionen (virtualiter revelata). Die Thomisten leugnen, daß sie mit göttlichem Glauben festgehalten werden können (vgl. Salmant., De fide, disp. 1, dub. 4, § 4—7; van Noort a. a. O. 150 ff). Andere bejahen es schlechthin (vgl. Melchior Canus, De locis theolog. l. 12, c. 5); noch andere bejahen es bedingungsweise (vgl. Suarez, De fide, disp. 3, s. 3, n. 11; Lugo, De fide, disp. 1, s. 13, n. 261; Schiffini, De virt. inf. 218 ff): nämlich solche Konklusionen gehörten dann zum Objekte des göttlichen Glaubens, wenn sie die Kirche definierte. Aber die Definition der Kirche deklariert nur, was geoffenbarte Wahrheit ist, kann aber das Verhältnis der Wahrheit zur Offenbarung nicht verändern.

Man macht aber noch einen Unterschied zwischen den Offenbarungswahrheiten und sagt: das primäre Glaubensobjekt ist Gott selbst, an sich, in seinem geheimnisvollen Wesen. Das sekundäre Objekt sind dann seine zeitlichen Wirkungen, wie die Erlösung, Gnade, Seligkeit. Er selbst ist auch deshalb primärer Glaubensgegenstand, weil aller Glaube auf ihn als den letzten Grund zurückgeht.

Thomas unterscheidet den Glaubensgegenstand noch in anderer Weise. Einiges ist an und für sich (secundum se) Objekt des Glaubens, wie alles jenes, wodurch wir zum ewigen Leben geführt werden (Hebr 11, 1). Dazu gehört die Trinität, Inkarnation und ähnliches. Anderes aber wird in der Schrift zu glauben vorgestellt, um das an sich zu Glaubende offenbar und klar zu machen (revelata per accidens). Dahin gehören alle profanwissenschaftlichen Dinge (vgl. S. th. 2, 2, q. 1, a. 6).

Nimmt man die vorhergehende Unterscheidung dazu, so ergibt sich eine Dreiteilung des Glaubensgegenstandes: das primäre und prinzipale Objekt ist Gott, das sekundäre Objekt bilden alle Wahrheiten der göttlichen Wirkung nach außen, um unser Heil zu ermöglichen; und das akzidentelle Objekt alle jene Wahrheiten, die nur mit den soeben genannten mitoffenbart, mitberichtet werden, ohne daß sie eine Beziehung zu unserem Heile haben. Sie werden auch nur mit den andern geglaubt, nicht ausdrücklich (fides per accidens, non per se).

Privatoffenbarungen, d. h. solche Offenbarungen, welche nach dem apostolischen Zeitalter an einzelne Gläubige persönlich geschehen, begründen und vermehren nicht den Glaubensgegenstand, sondern „regeln nach Thomas nur die menschlichen Tätigkeiten" (S. th. 2, 2, q. 174, a. 6 ad 3). Nur der Empfänger hat sie zu glauben (f. theologica) und zu beobachten, nicht andere. Die kirchliche Approbation, die ihnen bisweilen zuteil wird, hat nur die negative Bedeutung, daß in ihnen nichts gegen Glaube und Sitte Verstoßendes enthalten ist.

Ob auch die dogmatischen Definitionen (propositiones fidei) zum Gegenstande des göttlichen Glaubens gehören, hat man neuerdings verneinen zu sollen gemeint (A. Lefebvre, L'acte de foi 276—278) mit Berufung auf Thomas. Allein wenn auch die „Formeln" an sich nicht inspiriert und reveliert, sondern kirchlicher Prägung sind, so ist doch ihr Sinn unfehlbare Glaubenslehre. Im andern Falle verlören die gesamten kirchlichen Entscheidungen ihren dogmatischen Wert. Sie wären, wie Loisy sagt, der „zeitgemäße Ausdruck des kirchlichen Glaubensbewußtseins, der mit dem Fortschritt der Wissenschaft und Kultur stets neue Wandlungen erlebt".

Der Glaubensgrund.

Der letzte und einzige Grund, weshalb der Gläubige die Wahrheiten der Offenbarung annimmt und festhält, ist nach dem Vatikanum Gottes untrügliche Autorität (Deus revelans qui nec falli, nec fallere potest; sess. III, c. 3). Daher sagt die Schule, daß Gott das Formalobjekt des Glaubens (obiectum formale fidei) ist; die göttliche Autorität ist gleichsam die Seinsform in jedem Glaubensakte, das Bestimmende, warum man die einzelnen Stücke oder Artikel des Glaubensgegenstandes (obiectum materiale fidei) annimmt. Kein Glaubensakt ohne diese Form. Die göttliche Autorität ist der einzige Glaubensgrund; es gibt daneben nicht noch andere Glaubensgründe. Wohl gibt es noch entferntere Motive, die uns zum Glauben in ihrer Weise hinführen, aber im Glaubensakte selbst ist das Formalobjekt Gott, seine Autorität allein. Nicht etwa gehen die Glaubwürdigkeitsgründe (motiva credibilitatis) in den Glaubensakt als Form mit ein; denn sie sind nur natürliche. Auch nicht die Autorität der Kirche (propositio ecclesiae); denn die Kirche legt den Glauben im Namen Gottes, nicht in eigenem Namen vor. Auch gibt es und gab es vor und außer der Kirche wahren und eigentlichen errettenden Glauben. Was die Kirche in eigener Autorität vorlegt, ist eben kirchlicher Glaube (fides ecclesiastica). Die kirchliche Verkündigung ist Glaubensregel (regula fidei), und zwar nächste; d. h. sie ist das Erkenntnismittel für den Glaubensinhalt, nicht der Grund für seine Annahme.

Auch falsche Auffassungen vom Glaubensgrunde wurden im Laufe der Zeit vorgetragen. So hält der Rationalismus und Semirationalismus (Hermesianismus) die eigene Einsicht in die Wahrheit selbst für den Glaubensgrund. Gegen diese Ansicht richtete das Vatikanum seine Erklärung vom Glauben (sess. III, c. 3) und seine Definition mit der Androhung des Anathems (ebd. can. 2). Eine andere, weniger gefährliche, aber falsche, unhaltbare Meinung will die Autorität der Kirche zum Glaubensgrunde machen (Scotus, Durandus, de Medina). Wenn Augustin sich für den Glauben an das Evangelium auf die Kirche beruft, so ist das im Sinne äußerer Bezeugung und Überlieferung zu verstehen, nicht als innerer Glaubensgrund. Man kann auch nicht mit Melchior Canus, Capreolus, Bañez die Gnade als letzten Glaubensgrund hinstellen; denn die Gnade ist mitwirkende Ursache des Glaubens, nicht objektiver Grund desselben. Somit bleibt die göttliche Autorität allein als Glaubensgrund.

Und diese Autorität wird wieder von den Theologen dahin näher bestimmt daß sie hergeleitet wird von Gott speziell als der ersten Wahrheit (veritas in cognoscendo et dicendo), nicht etwa mit Wilhelm von Paris von Gott als dem höchsten Herrn, dem wir Gehorsam schulden, wenn und was immer er uns offenbart und befiehlt. Freilich ist dieser religiöse Gehorsam insoweit mit Glaubensgrund, als der Wille seinerseits den Glaubensakt mit vollzieht. Daher konnte auch oben (S. 52) eine Reihe Bibelstellen hierfür angeführt werden. Da aber letztlich und formell der Glaube ein Akt des Intellektes ist, womit das Wahre festgehalten wird, so muß auch dementsprechend Gott als Inbegriff der Wahrheit (prima veritas) sein Formalobjekt sein.

Unnötig streitet man darüber, ob das so zu verstehen sei, daß Gott auch als essentielle Wahrheit (prima veritas in essendo; ipsum esse subsistens), als das Ursein dabei in Betracht komme, oder bloß als Urweisheit und Urwahrhaftigkeit. Das göttliche Sein ist allerdings der letzte ontologische Grund für die göttliche Weisheit und Wahrhaftigkeit und insofern die letzte sachliche Wurzel unseres Glaubens, aber der nächste formelle Grund ist nicht sein absolutes Sein, sondern seine Weisheit, die alle Wahrheit in sich besitzt (veritas in cognoscendo), und seine Wahrhaftigkeit, die weder lügen noch betrügen kann (veritas in dicendo). Diese beiden Momente sind erforderlich und hinreichend, den letzten Glaubensgrund zu bilden. Diese beiden allein führt daher auch das Vatikanum an. Die Theologen kontrovertieren auch noch die Frage, ob die Tatsache der Offenbarung ein partiales inneres Glaubensmotiv sei oder die äußere Bedingung desselben (conditio sine qua non). Es mag genügen, zu bemerken, daß manche Theologen der Ansicht sind, es seien die beiden eben genannten Momente, Gottes Weisheit und Wahrhaftigkeit, allein nicht genug, da sie uns wohl theoretisch zum Glauben bestimmen könnten, aber zum wirklichen Glauben gehöre auch die Beziehung auf die faktische Offenbarung, wodurch Gott eben seine Weisheit äußerlich bekundet hat (vgl. Pesch, Praelect. dogm. I[4] 99 ff).

Praktische Folgerung. Weil die Autorität Gottes das Formalobjekt des Glaubens ist, deshalb ist es auch notwendig, wenigstens implizite und im allgemeinen den persönlichen Glaubensakt auf Gott zu beziehen. Besonders sollen auch Kinder und Einfältigere angeleitet werden, daß sie in rechter Weise diesen wichtigen Akt üben. Es ist Gottes Autorität, worauf der Glaube sich gründet, nicht die Autorität der Kirche oder des Religionslehrers.

Der Beweis dafür, daß Gott allein der letzte Grund unseres Glaubens ist, läßt sich leicht aus der Schrift führen. Christus ist gewohnt, sich für seine Lehre, wofür er Glauben fordert, auf seine eigene Autorität oder auf Gott zu berufen (Mt 5, 17—48; 11, 25—27; 24, 35. Jo 3, 11 19; 8, 14 26). Nach Paulus ist Abraham der Typus eines Gläubigen; sein Glaube war aber ein völliger Verlaß auf Gott gegen jede eigene Einsicht (Röm 4). Der Apostel lobt die Thessalonicher, daß sie seine Predigt angenommen haben „nicht als das Wort von Menschen, sondern wie es wahrhaftig ist, als Wort Gottes" (1 Thess 2, 13). Für diese Auffassung sprechen auch die Beispiele der Gläubigkeit, welche der Hebräerbrief (Kap. 11) anführt. Über die Väter vgl. Liese, Der heilsnotwendige Glaube 74 ff.

Eine besondere Schwierigkeit der Glaubensanalyse liegt vor, wenn man die Frage aufwirft, wie der Gläubige des soeben angegebenen letzten und einzigen Glaubensgrundes gewiß wird. Nimmt man für diesen wieder einen andern äußeren Grund an, dann stellt sich die Frage von neuem in Bezug auf diesen ein und so bis ins Unendliche. Läßt man ihn aber in unmittelbarer natürlicher Einsicht erfaßt werden, dann fällt die Übernatürlichkeit des Glaubens dahin (Peiorem sequitur semper conclusio partem). Es würden dann die Glaubwürdigkeitsgründe (motiva credibilitatis) mit den Glaubensgründen (motiva fidei) zusammenfallen. Der Glaube

wäre ein natürliches Räsonnement. Noch ein dritter Weg wäre denkbar: der letzte Glaubensgrund wird ohne weiteren andern Grund wegen seiner selbst geglaubt. Aber das ist ein offener Zirkel. Damit sind die Schwierigkeiten in der Glaubensanalyse bloßgelegt.

Wir geben aus den langen, eindringenden und schwierigen Verhandlungen, die hauptsächlich in die nachtridentinische Zeit fallen, die Lösungsversuche kurz an. Nach Suarez wird das Formalobjekt (Deus revelans) wegen seiner selbst und direkt geglaubt ohne einen weiteren Grund. In ein und demselben Glaubensakte glaubt man folgende Momente: zuerst und unmittelbar die Tatsache der Offenbarung, daß Gott spricht und daß er wahrhaftig ist, dann mittelbar und konsequent, daß der vom Glauben erfaßte Inhalt wahr sei. Auf diese Weise ist die Übernatürlichkeit des Aktes geborgen, aber er entbehrt eben der logischen Folgerichtigkeit. Suarez selbst antwortet auf die Frage, wie man den ersten Glaubensgrund wegen seiner selbst glauben könne, mit der Ausflucht ins „Geheimnis".

Lugo, dem Franzelin und andere folgen, versucht die Lösung in folgender Weise: Die eine Wahrheit, daß Gott wahrhaftig ist, erkenne ich aus dem Gottesbegriffe selbst und unmittelbar, ohne einer andern Begründung zu bedürfen. Die andere Wahrheit, daß er dieses und jenes Dogma geoffenbart hat, erkenne ich ebenfalls unmittelbar, wenn auch etwas dunkler. In den die eigentliche Offenbarungstatsache fortwährend bis auf unsere Tage bezeugenden Wundertaten und sittlichen Wirkungen ergreift man diese Offenbarungstatsache selbst noch täglich. Diese Bezeugungen sind nach einem Bilde Franzelins ebensoviele Radien, worin das göttliche Wort vor uns erglänzt und seinen göttlichen Ursprung manifestiert (De Trad. et Script. Append. c. 4 u. 5). Wie man den Freund an der Stimme, den Autor an den Schriftzügen, den Fürsten am Gepräge seines Siegels erkennt, so erkennt man die Offenbarung als göttlich an jenen Tatsachen.

Nach dieser Theorie ist dann aber der letzte Glaubensgrund nicht so sehr Gott an sich als erste Wahrheit, als vielmehr unsere natürliche Einsicht von ihm und dem Offenbarungsfaktum. Wenn man sich auf die Gnade beruft, um die Übernatürlichkeit des Aktes zu retten, so reicht das nicht aus; der objektive Grund an sich muß übernatürlich sein, nicht nur unsere Erkenntnis jenes Grundes. Dazu ist die Annahme eines fortdauernden Offenbarungsfaktums auch viel zu mystisch und verschwommen, und wenn sie auch zu Recht bestände, so erkännte man sie doch nicht unmittelbar, sondern mittelbar, nämlich in den oben genannten wunderbaren Wirkungen.

Eine dritte, neuere, von Pesch, Billot, Schiffini, van Noort und andern vertretene Lösung läßt sich nach dem letztgenannten Autor in folgende Sätze fassen: 1. Die Autorität des sich offenbarenden Gottes erkennen wir einzig aus den Glaubwürdigkeitsgründen, also mittelbar. 2. Der Glaubensakt ist kein diskursiver, keine logische Schlußfolgerung, in welcher der eine Satz um des vorhergehenden willen erkannt und angenommen würde. Er geht sofort auf den ganzen Glaubensgegenstand in einem Assens, so daß, wer z. B. die Trinität glaubt, nicht erst an die göttliche Autorität und dann an das Dogma der Dreieinigkeit glaubt, sondern in einem einfachen Assens an die Dreieinigkeit glaubt und an die Autorität Gottes, welche vorher schon in natürlicher Einsicht erkannt wurde. Und zwar wird die göttliche Autorität nicht als materieller Glaubensgegenstand festgehalten — und man habe deshalb auch nicht zu fragen, warum man an sie glaubt —, sondern nur als Grund (ut quo, propter quod), von dem man schon anderweitig überzeugt ist. Hierdurch wird der schwierigste Punkt aus der Glaubensanalyse entfernt. 3. Das Glaubensmotiv ist die Autorität Gottes, und zwar an sich, nicht unsere Erkenntnis von ihm. Wenn wir diese Autorität auch nur natürlich erkennen, so erkennen wir sie doch in allen Fällen als eine solche, der an sich das höchste moralische Ansehen innewohnt und der wir schlechthin uns zu beugen haben, wenn sie spricht (Vatik. sess. III, c. 3). Daher unterwirft ihr der Wille den Intellekt auch sofort und völlig. Es kann also unsere „Zustimmung zum Glaubensgegenstande eine über alles feste sein, obschon unsere Überzeugung von der Wahrhaftigkeit Gottes und der Offenbarungstatsache nur

als einfach gewiß erkannt wird. Und dennoch hat jener Zustimmungsakt nur Gott allein zum Motive. 4. Damit scheidet die Frage, woher wir die Autorität Gottes erkennen, aus der ganzen Berechnung aus; sie berührt nicht mehr das Glaubensmotiv, sondern die Vorbedingung des Glaubens. Frage ich jemand: Warum glaubst du die Trinität? so antwortet er: Weil es Gott geoffenbart hat, der meiner Zustimmung durchaus würdig ist. Eine weitere Frage, warum denn Gott Glauben verdient, ist in sich töricht für den, der Gott kennt. Wenn ich aber frage: Woher kennt man Gott? frage ich nicht mehr nach dem Formalobjekte, sondern nach dessen Vorbedingung. Ähnlich verhält es sich auch mit dem menschlichen Glauben. Ich glaube eine These, die Augustin oder Thomas verteidigt, auf deren Autorität, nicht wegen der Gründe, die vielleicht die Kritik für diese Autorität anführt.

Aber woher ist die Übernatürlichkeit des Glaubensmotivs abzuleiten? Die Gnade vermag sie nicht objektiv zu bewirken. Man antwortet: Die Erkenntnis der Autorität Gottes ist eine natürliche; dagegen ist die Autorität selbst, an sich, etwas Übernatürliches; denn die Offenbarungstatsache und die Geltendmachung seiner Wahrheit und Wahrhaftigkeit gebührt unserer Natur nicht, wie sie auch nicht auf einen natürlichen, sondern übernatürlichen Zweck gerichtet ist. Vgl. G. van Noort, De fontibus revelationis necnon de fide divina (1906) 232—244; Pesch, Prael. dogm. VIII[3] 144—162; Schiffini, De virt. inf. 195 ff.

Alle übrigen Fragen über den Glauben fallen der Moraltheologie zu. Die Notwendigkeit des Glaubens wird in der Rechtfertigungslehre behandelt.

§ 11. Das Wissen in dem Glauben.

Literatur. Kleutgen, Theol. der Vorzeit V[2] 432 ff. Kuhn, Einleitung 117 ff 130 ff. Dörholt, Über die Entwicklung und den Fortschritt in der Theologie (1892). Scheeben I 358 ff. Heinrich II 655 ff. Hurter I 500 ff. Pesch, Prael. dogm. VIII[3] 87 ff. Lépicier, De stabilitate et progressu dogmatis ([2]1910). A. Palmieri, Il progresso dommatico (1910). Derſ., Theologia dogmatica orthodoxa (ecclesiae graeco-russicae, 1911) 31 ff. Die dogmengeschichtlichen Werke von Klee, Zobl, Schwane, Tixeront, Harnack, Seeberg, Loofs. Über Wissen und Glauben siehe die Literatur bei Schanz-Koch I[4] 66 ff.

Wie es ein Wissen gibt, das den Glauben vorbereitet und einleitet, jenes nämlich, das sich aus der Prüfung der Glaubwürdigkeitsgründe herleitet, so gibt es auch ein Wissen nach oder in dem Glauben, auf Grund des Glaubens. Beides aber ist wesentlich verschieden. Das erste ist ein rein natürliches, das andere ist ein übernatürliches, wenigstens insofern, als seine Prinzipien im Glauben erkannt und festgehalten werden müssen. Es gibt somit, wie das Vatikanum ausführt, eine doppelte Erkenntnisordnung (sess. III, c. 3): eine natürliche und eine übernatürliche. Beide Male aber liegt eine wirkliche Erkenntnis vor; auch im zweiten Falle. Letztere nennt man die Wissenschaft des Glaubens oder die Glaubenswissenschaft.

Zwei Fragen sind hier zu beantworten: Wie ist es zu einer solchen Glaubenswissenschaft gekommen, und wie verhält sie sich zur Vernunft? Die erste Frage wurde schon wiederholt berührt und kann daher kurz gefaßt werden.

Schon die Schrift fordert ein gewisses Verständnis des Glaubens. Das Evangelium soll wie eine göttliche Botschaft unserer Erlösung im Glauben angenommen werden, aber es ist auch „Lehre", die also verstanden sein will. Christus nennt seine Verkündigung eine Lehre (Jo 7, 16); die Zuhörer nennen sie so (Mt 7, 28; 22, 33. Mk 1, 27; 6, 2 u. a.); auch die Apostel

(Apg 2, 42; 5, 28; 13, 12). Paulus nennt das Christentum, besonders in den Pastoralbriefen, Lehre oder „gesunde" Lehre (Tit 1, 9; 2, 1) gegenüber der schon hereinbrechenden Häresie (1 Tim 1, 10; 4, 1; 6, 20—21); ebenso Johannes (2 Jo 9—10). Der Hebräerbrief gibt (6, 1—3) ein Kompendium dieser Lehre. Man ist sich bewußt, im Christentum eine „alles übertreffende Erkenntnis" zu besitzen (Phil 3, 8). Deshalb die Mahnung, sie zu ergründen zu suchen: „Wachset in der Erkenntnis Gottes" (Kol 1, 10; vgl. 2 Petr 3, 18; Eph 4, 13; 1 Tim 4, 15; 1 Petr 3, 15).

Die Urkirche kam dieser Pflicht nach in dem Unterrichte der Katechumenen vor der Taufe. Aber die Glaubenserkenntnis unterschied sich doch recht bald schon, indem die meisten Gläubigen sich mit der schlichten, reflexionslosen Hinnahme des Glaubensgegenstandes begnügten, andere wissenschaftlich Veranlagte aber nachher in die Tiefen desselben einzudringen und die Zusammenhänge seiner großen Einzelwahrheiten aufzusuchen sich bemühten. Veranlassung dafür gaben ihnen die Ermahnung der Schrift, das eigene wissenschaftliche Bedürfnis, die Angriffe der Philosophie, die Häresien im eigenen Schoße der Kirche. Näheres hierüber unten.

Zwei extreme Gegner sind in der neueren Zeit der Glaubenswissenschaft innerhalb der Kirche selbst entstanden, die Fideisten (Traditionalisten), welche behaupten, daß man die Glaubenswahrheiten nur glauben, aber nicht weiter erkenntnismäßig erforschen kann, und die Semirationalisten (Hermes, Günther), welche annehmen, daß man sie nur vorläufig zu glauben hat, später aber gänzlich in Vernunftwahrheiten auflösen kann.

Die Kirche hat beide Gegner abgewiesen; sie hat das Recht und die Pflicht der Vernunft im Glauben, also nicht bloß vor dem Glauben, anerkannt, bestimmt normiert, dadurch den Charakter der Glaubenswissenschaft näher gekennzeichnet und überhaupt das Verhältnis von Glauben und Wissen dogmatisch abgewogen.

Das Vatikanum führt über die Möglichkeit der Glaubenswissenschaft folgendes aus: „Wenn nun die durch den Glauben erleuchtete Vernunft mit Eifer, Frömmigkeit und Besonnenheit forscht, so erlangt sie mit Gottes Hilfe einigen, und zwar sehr fruchtbaren Einblick in die Geheimnisse, teils durch Vergleichung mit dem, was sie auf natürlichem Wege erkennt, teils aus dem Zusammenhange der Geheimnisse selber unter sich und mit dem letzten Ziele des Menschen (sess. III, c. 4; Denz. 1796 [1644]).

Drei Momente führt also das Konzil an, woraus es einen fruchtbaren Einblick in die Geheimnisse herleitet. Die analoge Betrachtung oder Beurteilung durch natürliche Begriffe, wie z. B. durch Person, Natur, Substanz, Akzidenz, Relation. Dann die Verknüpfung der großen Wahrheiten des Glaubens untereinander, z. B. die Verbindung der Erlösungslehre mit der Trinität, der Gnadenlehre mit der Gotteslehre, der Lehre von der Kirche mit den Sakramenten, der Lehre von den Einzeldogmen mit den Fundamentalwahrheiten. Endlich durch die Beziehung der Glaubenswahrheiten auf das letzte Ziel des Menschen.

Nach dem Gesagten bemißt sich auch der Charakter der Glaubenswissenschaft. Wo sie recht betrieben wird, leuchtet in der ganzen Glaubenswissenschaft der Glaube durch, aber sie ist nicht der Glaube selbst, wodurch wir das Heil erlangen sollen. Glaube und Theologie sind zweierlei, nicht einerlei. Der erste ist eine von Gott verliehene Tugend aller gläubigen Christen, die letztere ist eine mit natürlichen

Kräften betriebene theoretische Beschäftigung mit den Glaubenswahrheiten seitens der Theologen. Der Glaube macht selig, die Glaubenswissenschaft macht gelehrt. Ganz unnatürlich und widerspruchsvoll aber bestimmt der Protestantismus das Verhältnis von Glaube und Theologie, indem er sie ganz trennt und auch ungescheut in Gegensatz bringt. Man kann oft lesen, daß dort die „Unkirchlichkeit" der Theologie das Kennzeichen ihrer „Wahrheit" sei. Das führt uns auf den zweiten Punkt.

Glauben und Wissen können niemals in Gegensatz treten. „Wenngleich aber der Glaube über der Vernunft steht, so kann doch niemals zwischen Glauben und Vernunft ein wirklicher Widerspruch stattfinden, weil ebenderselbe Gott, der die Geheimnisse offenbart und den Glauben eingießt, in den menschlichen Geist das Licht der Vernunft gelegt hat. Gott aber kann nicht sich selber verleugnen, und es kann nicht das Wahre dem Wahren jemals widersprechen. Der falsche Schein eines solchen Widerspruchs aber entsteht vorzugsweise daraus, daß entweder die Glaubenssätze nicht im Sinne der Kirche aufgefaßt und ausgelegt oder Erdichtungen und Meinungen für Aussprüche der Vernunft gehalten werden. Darum erklären wir, daß jede Behauptung, welche der Wahrheit des erleuchteten Glaubens widerspricht, durchaus falsch sei" (Vatik. sess. III, c. 4; Denz. 1797 [1645]).

Das Konzil weist dann noch darauf hin, daß die Vernunft selbst vom Glauben manche Förderung und Aufklärung in ihrem eigenen Gebiete erhält. „Der Glaube befreit und bewahrt die Vernunft vor Irrtümern und bereichert sie mit mancherlei Erkenntnis." Man sieht die Berechtigung dieser Behauptung sofort ein, wenn man etwa die thomistische Philosophie mit der aristotelischen, wovon sie doch entstammt, vergleicht, und besonders wenn man neben ihr einen Blick auf die moderne Philosophie wirft. In diesem Zusammenhange darf auch wohl daran erinnert werden, daß die katholische Glaubenslehre nicht, wie man so oft fälschlich behauptet, dem Kulturfortschritt entgegen oder doch sachlich hinderlich ist. Die Kirche hat diesen Einwurf wiederholt und energisch zurückgewiesen.

Weil man auch seitens mancher Katholiken diesen Einwurf ernst nahm und weil man auch wohl von der Kirche eine zu scharfe Bevormundung der natürlichen Wissenschaften befürchtete, erfand man die widerspruchsvolle Theorie der doppelten Wahrheit: Etwas kann philosophisch wahr sein, was theologisch falsch ist. So Averroes und im Anschluß an ihn manche Mitglieder der Pariser Universität im 13. Jahrhundert und manche Humanisten mit Petrus Pomponatius († 1524) im 16. Jahrhundert. Gegen sie richtete sich das Lateranense V 1512—1517 (Denz. 738 [621]). In der neueren Zeit repristinierten diesen Irrtum Frohschammer, weshalb ihn das Vatikanum nochmals zurückwies (Denz. 1797 [1645]), und Loisy, der den Christus des Glaubens unterscheidet von dem Christus der Geschichte und beide als miteinander unvereinbar reinlich geschieden wissen will. Verworfen ist diese neueste Phase des alten Irrtums katholischer Theologen durch die Enzyklika Pascendi (Denz. 2084; vgl. 2005).

Man fragt noch nach der Notwendigkeit der Glaubenswissenschaft, und die Theologen antworten, daß sie freilich dem einzelnen nicht notwendig sei zum Heile, dagegen der Gesamtkirche höchst ersprießlich und dienlich sowohl für das innere gemeinschaftliche Glaubensleben als für die nach außen hin zu führende Verteidigung des Glaubens.

§ 12. Der dogmatische Fortschritt.

Literatur wie § 11.

Es gibt einen objektiven Fortschritt der Glaubenslehre, d. h. der Gegenstand des Glaubens an sich (fides quae creditur) ist im Laufe der Zeiten gewachsen und wird noch weiter wachsen bis zum Ende. Man nennt das die Entwicklungsfähigkeit oder Perfektibilität der Glaubenslehre. Dieselbe ist durchaus vereinbar mit der andern dogmatischen Wahrheit von der wesentlichen Unveränderlichkeit oder Indefektibilität der Glaubenslehre. Beide Wahrheiten zusammengefaßt ergeben erst den rechten Sinn von dem dogmatischen Fortschritt in der Kirche.

Die Unveränderlichkeit der Glaubenslehre hat das Vatikanum definiert: „Wenn jemand sagt, es könne geschehen, daß den von der Kirche aufgestellten Glaubenssätzen mit der Zeit zufolge des Fortschritts in der Wissenschaft ein anderer Sinn zu unterlegen sei, als der ist, welchen die Kirche erkannt hat und erkennt, der sei ausgeschlossen" (sess. III, c. 3; Denz. 1818 [1665]). Und in dem dazu gehörigen Kapitel erklärt es: „Die Glaubenslehre nämlich, die Gott geoffenbart hat, ist nicht wie eine Erfindung der Weltweisheit dem menschlichen Geiste zur Vervollkommnung übergeben, sondern als Hinterlage von Gott der Braut Christi anvertraut, um sie getreulich zu bewahren und untrüglich zu verkünden. Darum muß auch immerdar der Sinn der heiligen Glaubenssätze festgehalten werden, den einmal die heilige Mutter, die Kirche, erklärt hat, und man darf nicht je von diesem Sinne unter dem Scheine und Namen höherer Wissenschaft abgehen" (ebd. c. 4; Denz. 1800 [1647]).

Die Begründung dieses Standpunktes ist leicht einzusehen. Wegen des mit dem Tode der Apostel geschehenen Abschlusses der Offenbarung kann der Umfang der Offenbarung nicht mehr wachsen (S. 16 f). Nur das Verständnis der Kirche kann zunehmen. Das darf aber wieder nicht so verstanden werden, daß die Kirche in ihren tatsächlichen Glaubensbestimmungen jemals geirrt habe und später zu korrigieren sei. Was die Kirche irgend einmal positiv verkündigt hat, ist volle Wahrheit und daher unveränderlich. Das folgt aus dem Dogma von der Unfehlbarkeit der Kirche mit Notwendigkeit.

Die Entwicklung der Glaubenslehre oder der dogmatische Fortschritt muß so verstanden werden, daß er mit der Unveränderlichkeit des Dogmas vereinbar ist. Er findet also innerhalb ein und desselben Dogmas statt, indem dieses in sich selbst immer mehr vertieft, immer mehr entwickelt und bis in seine letzten Konsequenzen verfolgt wird. Keine substantiale Veränderung des Dogmas findet statt, indem etwa von außen Bestandteile der profanen Wissenschaft mit ihm verschmolzen würden oder an seine Stelle träten, sondern eine organische Entwicklung in sich selbst; auch kein absoluter Fortschritt im Dogma, indem nach dem Tode der Apostel im Laufe der Zeit neue übernatürliche Wahrheiten hinzutreten könnten, sondern nur ein relativer Fortschritt, indem die einmal substantiell abgeschlossene Glaubenshinterlage in sich selbst bis in ihre kleinsten Momente entwickelt und verkündigt wird.

Die objektive Möglichkeit einer solchen relativen Entwicklung liegt in folgenden Punkten begründet. Zunächst bezieht sich die Offenbarungswahrheit hauptsächlich auf

das absolute Wesen Gottes, das uns stets neue Seiten zur Betrachtung darbietet, ohne jemals ganz von uns erkannt werden zu können. Aber auch die Wirkungen dieses göttlichen Wesens enthalten für uns vielfach dunkle und schwer zu erkennende Wahrheiten.

Weiter ist zu erinnern an die mancherlei Wahrheiten, die nur implizite und dunkel geoffenbart sind. Es dauert oft lange, ehe man ihre Existenz mit sicherem Verständnis begreift. Ein Blick in die Dogmengeschichte belehrt uns überzeugend, daß die Kirche wohl zu aller Zeit das gleiche Dogma, aber keineswegs die gleiche Summe der Wahrheiten verkündet hat. Man stelle einmal das Apostolikum neben ein späteres Symbolum, etwa neben das tridentinische. Der Grund hierfür liegt darin, daß die Kirche jene Wahrheiten erst sehr allmählich erkannte. Das wird nicht überraschen, wenn man weiß, daß sie bei der Erforschung der Offenbarungsquellen auf das eigene natürliche Studium angewiesen ist, sich nicht auf eine göttliche Inspiration oder übernatürliche Intuition stützen kann. So ist es gekommen, daß sie in späterer Zeit eine Wahrheit der Offenbarung klar erkannte, die sie früher nur erst in andern eingeschlossen besaß und implizite verkündigte, daß sie später für ein und dasselbe Dogma genauere Formeln und Ausdrücke fand und festsetzte, als ihr früher zu Gebote standen, daß sie die anfänglich verkündigten Fundamentaldogmen später in ihre einzelnen Teile zerlegte und distinkte vortrug, daß sie Wahrheiten, welche anfänglich ihren einzigen oder doch hauptsächlichsten Ausdruck in der Praxis fanden — man denke an die einzelnen Sakramente und die allgemeine Sakramentenlehre —, auch in der theoretischen Verkündigung erörterte, daß sie das, was sie anfänglich sorglos und nebenher aussprach, später mit großem Nachdruck verteidigte. Beispiele hierfür bietet die Dogmengeschichte viele dar.

Klassischer Zeuge für die Wirklichkeit und das Wesen des dogmatischen Fortschritts ist Vinzenz von Lerin.

„Aber vielleicht sagt jemand: Also gibt es in der Kirche Christi keinen Fortschritt der Religion? Wohl gibt es einen, und zwar einen sehr großen. Denn wer ist jenes den Menschen so neidische, Gott so verhaßte Wesen, welches dieses zu verhindern wagen wollte? Jedoch so, daß es in Wahrheit ein Fortschritt des Glaubens ist, nicht eine Veränderung. Zum Fortschritt gehört nämlich, daß die Sache in sich selber vertieft werde; zur Veränderung aber, daß etwas aus einem in ein anderes verwandelt werde. Darum soll wachsen und viel und gewaltig zunehmen die Kenntnis, die Wissenschaft, die Weisheit sowohl der einzelnen als aller, sowohl des einen Menschen als der ganzen Kirche nach den Stufen des Alters und der Zeiten, aber lediglich in seiner Art, nämlich in derselben Lehre, in demselben Sinne und in demselben Verständnisse" (c. 28). „Die Religion der Seelen soll die Art und Weise des Leibes nachahmen, der, wenn er auch im Verlaufe der Jahre seine Glieder entwickelt und entfaltet, dennoch derselbe verbleibt, der er war. Es ist ein großer Unterschied zwischen der Blüte der Kindheit und der Reife des Greisenalters, aber dennoch sind die Greise dieselben, die sie als Jünglinge gewesen. ... Diesen Gesetzen des Fortschritts soll auch die Glaubenslehre der christlichen Religion folgen, daß sie nämlich mit den Jahren befestigt, mit der Zeit erweitert, mit dem Alter seiner ausgebildet werde, jedoch unverdorben und unversehrt bleibe und durch den gesamten Umfang ihrer Teile und sozusagen mit allen ihren eigentümlichen Gliedern und Sinnen vollständig und vollkommen werde, außerdem aber keine Veränderung zulasse, keine Beeinträchtigung ihrer Eigentümlichkeit, keine Verschiedenheit der Auffassung erleide" (c. 29). „Z. B.: Es haben unsere Vorfahren vorzeiten auf dem Saatfelde der Kirche den Samen des Glaubensweizens gesäet. Es wäre nun sehr unrecht und unpassend, daß wir, ihre Nachkommen, statt echter Wahrheit der Frucht unterschobenen Irrtum des Unkrauts einsammelten. Vielmehr ist dies das richtige und entsprechende, daß wir, da der Anfang und das Ende nicht miteinander in Widerspruch stehen dürfen, von dem, was an der Weizenlehre zuwächst, auch die Frucht der Weizenglaubenslehre einernten. ... Was also in dieser Pflanzung der Kirche

Gottes durch den Glauben der Väter ist ausgesäet worden, eben das soll durch den Fleiß der Kinder gepflegt und besorgt werden; eben das soll blühen und reifen; eben das soll wachsen und zur Vollendung kommen. Denn es gehört sich, daß jene alten Glaubenssätze der himmlischen Philosophie im Laufe der Zeit weiter ausgebildet, gefeilt, geglättet werden; aber es ist unzulässig, daß sie verändert werden; unzulässig, daß sie entstellt, daß sie verstümmelt werden. Sie mögen wohl Deutlichkeit, Licht, Unterscheidung empfangen; aber sie müssen ihre Vollständigkeit, Reinheit, Eigentümlichkeit beibehalten" (c. 30). „Die Kirche Christi aber, die eifrige und sorgsame Wächterin der bei ihr niedergelegten Glaubenslehren, ändert an diesen niemals etwas, tut nichts hinweg, fügt nichts hinzu, löst nicht Notwendiges ab, setzt nicht Überflüssiges bei, läßt nicht das Ihrige fahren, eignet sich nicht Fremdes an, sondern ist mit allem Fleiße auf dieses eine bedacht, daß sie das Alte, wozu schon vorzeiten der Keim gelegt und der Anfang gemacht worden, durch treue und weise Auseinandersetzung genauer bestimme und feiner unterscheide; was schon gehörig ausgedrückt und entwickelt ist, sichere und kräftige; was schon befestigt und entschieden ist, bewahre. Was hat sie dann auch je anderes durch die Beschlüsse der Konzilien zu erreichen gesucht, als daß dasselbe, was man vorher schlechtweg glaubte, nachher bestimmter geglaubt wurde; dasselbe, was man vorher lässig predigte, nachher eindringlicher gepredigt wurde; dasselbe, was man vorher ganz in Ruhe pflegte, nachher um so sorgfältiger ausgebildet wurde? Das, sage ich, hatte die katholische Kirche, stets durch die Neuerungen der Häretiker dazu getrieben, mit ihren Konzilienbeschlüssen erzielt, und sonst nichts anderes, als daß sie darüber, was sie früher von den Vorfahren allein durch Überlieferung erhalten hatte, nachher für die Nachkommen auch eine schriftliche Urkunde ausstellte, indem sie in wenige Worte vieles zusammenfaßte und meistens um des klareren Verständnisses willen einen nicht neuen Glaubenssinn mit einem eigentümlichen neuen Worte bezeichnete" (non novum fidei sensum novae appellationis proprietate signando; c. 32).

An diese Ausführungen lehnt sich das Vatikanum fast wörtlich an und sagt: „Möge also wachsen und recht sehr zunehmen die Erkenntnis, Wissenschaft und Weisheit sowohl der einzelnen als aller, nach der Entwicklung der Lebensalter und Zeitalter wie des einzelnen Menschen, so der ganzen Kirche, aber nur in ihrer Art mit gleichbleibenden Glaubenssätzen, gleichem Sinne und gleichem Ausspruche (in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eadem sententia; sess. III, c. 4; Denz. 1800 [1647]).

Oberstes Prinzip und letzte Ursache dieser Entwicklung ist der in der Kirche waltende Geist Gottes. Gerade zu diesem Zwecke ist er vom Herrn seiner Kirche verliehen, sie in alle Wahrheit einzuführen. In indirekter und mittelbarer Weise wirken auch natürliche Ursachen zu dieser Entwicklung mit; vor allem die von Zeit zu Zeit auftretenden Häresien, welche die Kirche nötigen, ihre oft sehr scharfen und bestrickenden Einwürfe zu widerlegen, die alte Wahrheit in neuen zeitgemäßen Ausdrücken auszusprechen.

So nützen auch die Häretiker der Kirche, sagt Augustin, indem sie ihre verkehrten Behauptungen der Kirchenlehre gegenüberstellen, üben sie die Weisheit der Kirche (exercent eius sapientiam; De civ. Dei 18, 51, 1). „Manches ist in den heiligen Schriften verborgen, und wenn die Häretiker von der Kirche getrennt sind, regen sie die Kirche Gottes mit ihren Fragen auf, offenbar wird, was verborgen war, erkannt wird der Wille Gottes. Viele, welche sehr gut die Schriften erklären und behandeln konnten, waren im Volke Gottes verborgen; sie gaben keine Entscheidung der schwierigen Fragen, weil kein Verdreher (der Schriften) auftrat" (Enarr. in Ps. 54, 22). Man kann die Häresien als moralische Krankheiten des kirchlichen Körpers mit den physischen Krankheiten des Leibes vergleichen: an sich sind sie ein Übel, aber nebenher zeitigen sie auch Gutes. Sie schärfen den Blick zur Beurteilung des Ursprungs, Wesens und

Heilmittels des Übels. Auf die Kirche angewandt spornen sie an zum eifrigeren Studium, zur größeren Wachsamkeit, zur genaueren Ausdrucksweise, verscheuchen Unklarheiten und Halbheiten in den Auffassungen, sie rufen, wie Augustin andeutet, in der Kirche die großen Lehrer hervor, sammeln die positiven Kräfte und nötigen sie zur gemeinsamen Abwehr des Angriffs. Das alles trägt natürlich nicht wenig zur Entwicklung der Lehre bei, wie jedes Blatt der Dogmengeschichte bezeugt.

Eine andere Anregung, ähnlich der durch die Häresien, ist oft in der Philosophie und Kultur der einzelnen Zeitepochen gegeben. Auch das beweist die Dogmengeschichte. Der Platonismus und später der Aristotelismus in der Väterzeit, das Bekanntwerden des Aristoteles zur Zeit der anhebenden Scholastik, später der Humanismus, der Historizismus in der neuesten Zeit, sie alle haben wie das theologische Studium, so auch die dogmatische Lehrentwicklung oft gar mächtig gefördert. Die gesunde Philosophie durch Darbietung des notwendigen Materials zum wissenschaftlichen Aufbau und Ausbau der Dogmen, die falsche Philosophie ähnlich wie die Häresie durch Auseinandersetzung mit ihr und Schärfung der Geisteswaffen.

Ihren philosophischen und zeitgeschichtlichen Ursprung verraten eine Menge dogmatischer Ausdrücke, deren sich die Kirche bediente und bedient, um das Dogma auszusprechen oder zu verteidigen (τρίας, μόνας, ἕνας, ὑπόστασις, οὐσία, ὁμοούσιος, θεάνθρωπος, ἐνανθρώπησις, ἐνσωμάτωσις, ἔνσαρκος, παρουσία, θεοτόκος; transubstantiatio, consubstantialis, natura, persona, essentia, infallibilitas, materia et forma etc.).

Das Vatikanum gedenkt bei den Förderungsmitteln der dogmatischen Entwicklung aber auch der privattheologischen Wissenschaft, wie des einzelnen, so der gesamten theologischen Zunft. Wer die Dogmengeschichte kennt, weiß auch, wie sehr der dogmatische Fortschritt beeinflußt wurde durch einzelne theologische Koryphäen und Schulen.

Es sei nur erinnert an Athanasius und das christologische Dogma, an Augustin und das Dogma von der Gnade, an die Scholastik und das Tridentinum, an Thomas und die Sakramentenlehre, an die nachtridentinische Theologie und das Dogma von der Schrift. Weil das kirchliche Lehramt für die Erhebung des rechten Sinnes der Offenbarung auf das rein natürliche Studium angewiesen ist, es allein aber unmöglich alle diese notwendige Arbeit zu leisten vermag, so stützt es sich gern auf diese privattheologische Tätigkeit. Daher ermuntert das Vatikanum auch alle, die hier in Betracht kommen können, an dieser Fortbildung Anteil zu nehmen. Das wiederholt auch Leo XIII. in seiner Enzyklika Providentissimus (Fieri potest ... ut quasi praeparato studio iudicium ecclesiae mutaretur). „O Timotheus, o Priester, o Schriftausleger, o Lehrer, wenn dich die Gnade Gottes hierzu geeignet gemacht hat durch Verstand, durch Geistesübung, durch Gelehrsamkeit, so sei ein Beseleel der geistigen Stiftshütte (Ex 31, 2—11), schleife die kostbaren Edelsteine der göttlichen Glaubenslehre, passe sie treu zusammen, richte sie weise her, verschaffe ihnen Glanz, Lieblichkeit, Schönheit. Deutlicher verstanden soll durch deine Erklärung werden, was vorher dunkler geglaubt wurde. Durch dich soll die Nachkommenschaft sich glückwünschen, zu verstehen, was vorher die Altvordern unverstanden verehrten. Jedoch dasselbe lehre, was du gelernt hast, so daß du, wenn du etwas Neues sagst, doch nichts Neues sagest (doce, ut cum dicas nove, non dicas nova; Commonit. Vinc. Lirin. 27).

Die nähere theologische Erklärung dieses Fortschritts wird von den Autoren verschieden gegeben. Vinzenz von Lerin gebraucht das Beispiel von der Entwicklung eines Organismus. Kardinal Newman, der in der französischen Theologie letzthin viel zitiert wird, benutzt dasselbe Beispiel, legt es aber in einem nicht ganz unverfänglichen Sinne aus, als wenn die Kirche erst später zum Bewußtsein

der Bedeutung von der apostolischen Überlieferung gekommen sei und auch von auswärts das Wahre und Schöne in Lehre und Praxis aufgenommen hätte. Er betont den inneren Reichtum an natürlicher Kraft und Gestaltungsenergie. Er vergleicht die Lehrentwicklung mit einer lebendigen „Idee", die sich im Kampfe mit andern Ideen entwickelt, stärkt, verändert, vervollkommnet. Sie zerstört nicht nur anderes, sondern nimmt es auch in sich auf. Ideen leben und ändern sich; nur ihr „Typ" bleibt (Die Entwicklung der christl. Lehre [1846] 42 ff). Besser ist es, mit Franzelin von einer inneren logischen Entwicklung zu reden, ähnlich wie man die höchsten Prinzipien in ihre einzelnen Wahrheiten auflöst. Französische Apologeten betonen sehr stark das innere religiöse Bedürfnis, das sich in stets neuen Formen betätigt und nach immer neuen Ausdrücken des alten und gleichen Glaubens ringt.

Falsche Erklärungen der dogmatischen Entwicklung geben Günther, Harnack und Loisy.

Nach Günther enthielt die ursprüngliche Glaubenshinterlage nur wenige Fundamentalwahrheiten und historische Tatsachen, aus welchen sich später das ganze Glaubenssystem entwickelte. Prinzip der Entwicklung ist der Heilige Geist, hauptsächlichste Ursache ist die Philosophie. Daher verändern sich die dogmatischen Formeln mit dem Fortschritt der Wissenschaft. Sie sind nur relativ wahr. Diese Ansicht verwarf das Vatikanum.

Nach Harnack verband sich das schlichte, undogmatische Evangelium mit dem Hellenismus und wurde dadurch bis gegen 350 das dogmatische Christentum. Dies hat auch in der Folge seine Dogmen um stets neue vermehrt unter der steten Behauptung, daß das nur die gleiche alte Lehre sei. Die Substanz des Evangeliums ging in dieser Vermählung mit der Philosophie zwar nicht ganz verloren, aber der dogmatische Fortschritt ist doch nichts anderes als eine fortschreitende Korruption des ursprünglichen Christentums. Das Ideal der Entwicklung ist eine Zurückführung desselben auf seinen alten undogmatischen Charakter.

In dieser Auffassung wird der Einfluß der Philosophie weit übertrieben, da er nur ein formaler, kein materieller ist. Weiter ist die Notwendigkeit des Wachstums der Wahrheit als einer lebendigen verkannt. Das angestrebte Ideal ist zudem so unmöglich wie die Reduktion eines Staatswesens auf seine Anfänge, des Menschen auf seine Kindheit, des Baumes auf seinen Kern.

Nach Loisy ist die dogmatische Entwicklung eine naturgemäße und konsequente. Da er aber die Substanz der katholischen Lehre nicht auf den historischen Christus, sondern auf den Christus des Glaubens zurückführt und zudem die Dogmen als den jeweiligen Ausdruck der sich in der Menschheit fortsetzenden Offenbarung erklärt und sie einer beständigen Veränderung unterlegen sein läßt, so gibt er den ganzen Begriff der Entwicklung auf und setzt den der absoluten Neubildung an seine Stelle. Es gibt nur ein werdendes Dogma (dogma in fieri), kein seiendes (d. in esse). Diese von Loisy, Tyrrell, Le Roy u. a. vertretene Auffassung wurde zurückgewiesen in dem Syllabus und in der Enzyklika Pius' X. (Denz. 2058 2065 2079 2080).

Die griechisch-schismatische Kirche beschränkt die dogmatische Entwicklung, die sie im Sinne des katholischen Glaubens erklärt, künstlich und willkürlich auf die ersten sieben allgemeinen Konzilien. Der Grund dieser Willkür und Inkonsequenz liegt wohl darin, daß sie in ihrem akephalen Zustande es faktisch nicht mehr zu einer Fortentwicklung bringen kann. Der römischen Kirche macht man den Vorwurf, daß sie gänzlich neue Dogmen einführe, wohingegen die griechische im Besitze der reinen alten Lehre geblieben sei. Vgl. hierüber A. Palmieri, Theologia dogmatica orthodoxa I 31 ff und von demselben Autor: Il Progresso dommatico 67 ff.

Die Reformatoren nahmen ähnlich wie die Griechen eine dogmatische Entwicklung bis zu einem gewissen Zeitpunkte an, welcher fixiert war in den ersten drei Symbolen, dem Apostolikum, Nicäno-Konstantinopolitanum und Athanasianum. Der moderne liberale Protestantismus verwirft jedes Dogma und strebt nach einem undogmatischen Christentum. Mit Bezug auf das Urchristentum redet er von verschiedenen apostolischen Lehrtypen (Synoptiker, Paulus, Johannes, Jakobus).

Drittes Kapitel.

Methode und Aufgabe der Dogmatik.

§ 13. Die dogmatische Methode.

Literatur. Petavius, Opus de theol. dogm. Prolegom. Kuhn, Einl. § 7—13. Kleutgen, Theol. der Vorzeit V² 142 ff. Scheeben I 358 ff. Heinrich I 23 ff; II 783 ff. Simar I⁴ 68 ff.

Die wissenschaftliche Methode einer Disziplin kann nicht aprioriſch festgestellt werden. Sie ist außer von allgemeinen wissenschaftlichen Regeln und Prinzipien auch von dem zu behandelnden Stoffe mit abhängig. Eine andere Methode hat die Philosophie, eine andere die Geschichte, eine andere die Naturwissenschaft, eine andere die Theologie. Die Dogmatik speziell ist, wie schon wiederholt hervorgehoben, eine positive Wissenschaft, d. h. ihr Stoff ist ihr gegeben, sie hat ihn nicht zu erfinden oder zu erforschen, sondern nur zu ordnen und zu systematisieren.

Die Dogmatik ist nicht voraussetzungslos; sie ist es nicht in Bezug auf ihren Stoff, sie ist es auch nicht in Bezug auf seine Behandlung; sie ist vielmehr durch und durch positiv. Der erste Punkt ergibt sich aus dem bisher Gesagten von selbst. Die Dogmatik will die Offenbarungswahrheiten in geordneter Weise vortragen. Diese Wahrheiten liegen ihr in einem abgeschlossenen Komplexe vor. An diesen ist sie gebunden. Daher entspricht es nicht der ihr eigentümlichen Methode, ihren Stoff etwa durch wissenschaftliche Forschungen, durch religionspsychologische, religionshistorische Untersuchungen zu vermehren, ihre Betrachtung auch auf Gebiete auszudehnen, die dem Gebiete der positiven Offenbarung fremd sind.

Religionsgeschichtliche Analogien, wie man sie heute gern aus dem antiken Mysteriendienste beizubringen sucht, haben für die Dogmatik nur äußere Bedeutung; sie zeigen nur, daß der christliche Kult einem allgemein menschlichen Erlösungsbedürfnisse entgegenkommt, daß aber jene außerchristlichen Religionsformen im besten Falle nur ein Schatten der christlichen sind. Es kann aber das Licht nicht durch den Schatten erhellt werden. Die christliche Trinität hat z. B. mit der des Plotin nichts gemein, der christliche Logos nichts mit dem der Stoa oder des Philo, die christliche Erlösung nichts mit der der Gnosis oder des Buddha, die christlichen Sakramente nichts mit denen der antiken Mysterien. Das christliche Dogma stammt aus der Offenbarung, das nichtchristliche aus dem religiösen Bedürfnisse der Menschen (vgl. C. Clemen, Religionsgeschichtl. Erklärung des Neuen Testamentes [1909] 159 ff).

Auch nachdem man die Offenbarung angenommen hat, bleibt ihre dogmatische Behandlung eine wesentlich positive. Es ist auch nachher nicht möglich,

ihren Gesamtgehalt rationell zu entwickeln und aus einer oder mehreren Hauptideen oder Grundwahrheiten folgerichtig abzuleiten. Wäre das möglich, dann könnte freilich die Dogmatik ihren wissenschaftlichen Charakter glänzend dartun. Allein die Versuche in dieser Richtung sind fruchtlos.

Thomas scheint die Gottesidee als eine solche fundamentale hinzustellen, wenn er sagt, man müsse alles in der Theologie unter dem Gesichtspunkte Gottes (sub ratione Dei) betrachten (S. th. 1, q. 1, a. 7). Aber das ist doch nicht so zu verstehen, als wenn nun der gesamte Stoff der Dogmatik aus dieser Idee abgeleitet werden könnte. Gott ist sicher an sich und in seinem Wirken die höchste Ordnung, Folgerichtigkeit und Harmonie, aber sein Wirken ist außer von seiner Freiheit auch von den Handlungen der freien Menschen abhängig geworden. Dadurch bekommt die Offenbarungstätigkeit Gottes einen zufälligen, unberechenbaren, partikulären Charakter und einen unvorhergesehenen Inhalt. Die Offenbarung will uns oft lückenhaft erscheinen; es fehlen uns bisweilen die logischen Bindeglieder. Das ist der Grund, weshalb die Scholastik so oft sich in ihrer philosophischen Behandlung des Dogmas mit Kongruenzgründen behelfen muß und weshalb ihre Theorien bisweilen noch verbesserungsfähig sind. Der Dogmatiker ist nicht im stande, den gegebenen Stoff durch spekulative Entwicklung einer Grundidee gleichsam von neuem zu gewinnen. Dazu eignet sich weder die Gottesidee, noch die Idee vom Reiche Gottes, noch die Idee von der Kirche.

Eine zweite positive Gebundenheit an seinen Stoff ist für den Dogmatiker damit gegeben, daß er den ganzen Komplex der zu behandelnden Wahrheiten zu glauben hat. Er bearbeitet den Stoff in individueller Weise, aber bearbeitet ihn doch nur in einem kirchlich festgelegten Sinne. Mehr als in jeder andern Disziplin ist die Behandlung eine „kirchliche", weil sie eben den Bekenntnisglauben der Kirche betrifft und auch in den Nebenpunkten überall sich mit ihm eng berührt.

Eine freie, rationelle, voraussetzungslose Erörterung der Dogmen widerspricht ihrem eigenen innersten Charakter wie auch der Bedeutung der Kirche als nächster Glaubensregel. Daher hat das Vatikanum, wie schon gesagt, die Methode des positiven Zweifels verpönt, und die Theologen reden nur von dem methodischen Zweifel, der allerdings nicht nur erlaubt, sondern zur Durchdringung und Verteidigung des Dogmas auch höchst nützlich ist. Eine solche rein theoretische Prüfung und nachträgliche Fragestellung, die einmal nie die Basis des persönlichen Glaubens verläßt und weiter auch der Grenzen der menschlichen Erkenntnis sich bewußt bleibt, hat das Dogma keineswegs zu scheuen. Da Gott die Quelle wie der Dogmen, so unserer Vernunft ist, so ergibt sich von vornherein wenigstens die eine negative Erkenntnis, daß beide niemals in Konflikt geraten können, wenn die Dogmen recht verstanden und die Vernunft recht gebraucht wird. Da die Dogmen aber von dem unverirrlichen Lehramte der Kirche vorgelegt werden, so hat die Vernunft überall, wo sie zu inkongruenten, disharmonischen Resultaten gelangt, Gott und seiner Kirche die Ehre der Wahrhaftigkeit zu geben und für sich selbst die Unehre des Irrtums nicht abzulehnen (Röm 4, 18—21).

Die Gliederung des dogmatischen Stoffes.

Die Dogmatik ist nach dem früher Gesagten die Lehre von Gott und seinem Wirken. Danach zerfällt auch ihr Gesamtstoff in zwei Hauptteile, deren erster das Wesen Gottes an sich betrachtet und deren zweiter die einzelnen Wirkungen Gottes in der Welt, speziell in der Menschheit ins Auge faßt.

Diese Einteilung liegt auch dem ersten wissenschaftlich konstruierten Symbolum, dem Athanasianum, zu Grunde. Das göttliche Wirken zerfällt aber in mehrere Einzelmomente.

An der Spitze der göttlichen Wirkungen steht die grundlegende *Schöpfungstatsache*, deren Hauptprodukt der *Mensch* mit seiner ewigen *übernatürlichen Bestimmung* ist. In der ihm von Gott gestellten Freiheitsprobe wich er aber von seiner ursprünglichen Bestimmung ab und *fiel in Sünde*. Wollte Gott ihn dennoch dieser Bestimmung zurückgeben, so bedurfte es der *Erlösung*, die, falls sie in vollkommenster Weise geschehen sollte, ihrerseits die *Inkarnation* bedingte. Es war aber über die objektive Erlösung hinaus notwendig, ihre Wirkungen dem Einzelmenschen *auch subjektiv zuzuwenden*, und das geschieht durch die persönliche *Rechtfertigung und Heiligung* des gefallenen Menschen in der Heilsanstalt der *Kirche* durch die *Sakramente* als die ihr anvertrauten Heiligungsmittel. Letztes Ziel des göttlichen Erlösungswirkens aber ist die *Vollendung* des Menschen durch die persönliche *Vergeltung*. So ergeben sich ungekünstelt und folgerichtig im ganzen folgende *Teile der Dogmatik*, wobei der Unterschied zwischen Haupt- und Unterabteilungen allerdings äußerlich zurücktritt:

1. Von Gott dem Einen und Dreieinen.
2. Von der Schöpfung der Welt und Prüfung der freien Kreatur.
3. Von der Erlösung der Welt in ihrer objektiven Weise.
4. Von der Gnade als der subjektiven Erlösungsform.
5. Von der Kirche als der Heiligungsanstalt und der Gemeinschaft der Heiligen.
6. Von den Sakramenten als den Heiligungsmitteln.
7. Von der Vollendung des erlösten Menschen oder von den letzten Dingen.

Organischer Zusammenhang. Diese Gliederung und Einteilung ist allerdings aus dem Stoffe selbst und gemäß dem inneren Verhältnisse seiner Teile zueinander gegeben, aber es liegt auch eine *gewisse* Denknotwendigkeit in ihm, so daß man von einem organischen Ganzen reden kann, worin *ein* beherrschender Gedanke, Gott und seine Güte, konsequent die Einzelteile bestimmt, miteinander verknüpft und der Hauptwahrheit unterordnet, so daß auch hier zuletzt Gott alles in allem ist (1 Kor 15, 28).

Alle oben genannten sieben Punkte können als ebenso viele Grunddogmen oder *Fundamentalartikel* angesehen werden, nicht im protestantischen Sinne, als stünde die Annahme der in ihnen beschlossenen Einzelartikel dem Christen frei, sondern im katholischen Sinne, wonach sie als ebenso viele Hauptwahrheiten gelten, die an sich wieder eine Reihe Nebenwahrheiten umfassen, in Bezug auf das Ganze aber in einem *sich gegenseitig fordernden, stützenden und ergänzenden* Verhältnisse zueinander stehen, so daß *keines* wesentlich verletzt oder verändert werden darf, wenn nicht zugleich das Ganze dadurch geschwächt, verändert und gelockert werden soll. Das dogmatische System des katholischen Glaubens gleicht einem gewaltigen Turm, dessen einzelne Steine wohlgefügt und gefestigt sich zum Ganzen zusammenschließen. Wird auch nur einer entfernt, dann wird dem, der ihn entfernt, bald das gesamte Bauwerk zusammenstürzen. Das beweist die Geschichte aller Häresien und aller Schismen. Zudem ist mit der Ablehnung auch nur *einer* Wahrheit der Verlust der Kirche verbunden, das aber bedeutet den Verlust des dogmatischen Einheitsprinzips.

Bei dieser synoptischen Betrachtung versteht man auch leicht, warum die Kirche mit Wachsamkeit und Energie jeder böswilligen oder törichten Zerstörung ihrer Dogmen

entgegentritt und sittliche Mißstände ihr nicht so gefährlich sind als dogmatische Irrtümer. Erstere lassen sich durch Geltendmachung der alten ewigen Wahrheiten sicher, wenn auch oft mühsam, heben; letztere rütteln aber an der Existenz dieser Wahrheiten selbst. Die dogmatischen Gefahren der Kirche sind daher viel gefährlicher als die moralischen. Die Gefahr betrifft hier immer das Ganze, nie das Einzelne allein, und es handelt sich stets nicht bloß um ein Mehr oder Weniger, sondern um Sein oder Nichtsein.

§ 14. Aufgabe der Dogmatik.

Nachdem bereits wiederholt die Aufgabe der Dogmatik im allgemeinen dahin bestimmt ist, die kirchlichen Glaubenslehren wissenschaftlich darzulegen, stellt sich jetzt die besondere Frage ein, wie das im einzelnen zu geschehen hat. Es ist zu antworten, daß sie bei der Behandlung eines jeden Dogmas eine dreifache Aufgabe zu lösen hat: Sie hat 1. das Dogma aus den symbolischen Quellen der Kirche auszuheben; 2. aus Schrift und Tradition positiv zu erweisen; 3. soweit als möglich spekulativ zu durchdringen.

Ad 1. Die symbolische Aufgabe der Dogmatik besteht darin, daß das fragliche Dogma zunächst in seiner Wirklichkeit festgestellt und ausgesprochen wird. Sie ist an die Spitze der dogmatischen Aufgaben zu stellen.

An sich schon ist es erforderlich, daß die dogmatische Wahrheit vor der näheren Behandlung angegeben wird; denn sie ist ja eine gegebene, zunächst aus der Offenbarung einfach übernommene. Ferner ist es methodisch zu empfehlen, gleich am Anfange genau das festzustellen, worum es sich in der ganzen Ausführung handelt. Geradezu notwendig erscheint uns das aber für Anfänger, also für solche, die das Dogma noch gar nicht kennen. Der ganze Beweis würde von seiner Kraft, Straffheit und Geschlossenheit verlieren, wenn das, wofür er geführt wird, noch nicht klar vor der Seele steht. Zu diesem Zweck hat sich der Dogmatiker an die symbolischen Schriften der Kirche zu wenden, wie sie früher bereits angegeben sind. In diesen Schriften findet sich das Dogma meist auf einen kurzen, knappen Ausdruck gebracht, der sich leicht ausheben und oft wörtlich zu einer dogmatischen These oder einem „Satze" formulieren läßt. Da die Dogmatik auch die katholischen Wahrheiten vorträgt, wie noch mancherlei Meinungen und Erklärungen privattheologischer Natur, so ist es angebracht, zu den Thesen sofort auch die dogmatische Währung zu setzen. Ein solches Verfahren dürfte besonders heutzutage von Bedeutung sein, wo das reine Dogma oft mit Schulmeinungen nivellierend zusammengeworfen wird, um es abzuschwächen oder geringschätzig behandeln zu können. Anderseits ist es einem dogmatischen Übereifer gegenüber angebracht, die Grenze zwischen den einzelnen Wahrheiten zu kennzeichnen, damit nicht alles, was vorgetragen wird, unterschiedslos als von gleicher Geltung und gleicher Glaubenspflicht erscheint. Wo uns das kirchliche Lehramt frei läßt, da steht es niemand zu, zu binden. Und Meinungen von Theologen oder Schulen, auch wenn sie von noch so vielen Autoren vertreten werden, sind noch keine Dogmen.

Da die Kirche ihre Entscheidungen und Definitionen meistens in einer ihr eigenen technischen Terminologie ausspricht und sich auch oft bei ihren Formulierungen von den Einsprüchen der Häresie leiten läßt, so ist es notwendig, dem dogmatischen Satze eine Erklärung beizufügen, worin die technischen Ausdrücke soweit als notwendig historisch-philologisch erklärt und die etwaigen Widersprüche der Gegner kurz fixiert werden.

Hierbei ist auch das Gesetz des kirchlichen Konservatismus geltend zu machen, wonach es eine feste dogmatische Terminologie gibt, von der ohne Not nicht abzuweichen ist. Dieses Gesetz wurde wiederholt von den Päpsten ein-

geschärft (Denz. 159 442 [59 379]). Wohl wurde oben bemerkt, daß die kirchlich gebrauchten Termini nicht schlechthin unveränderlich sind, sondern nur ihr Sinn; aber einmal ist es schwer, bei Änderung der Ausdrücke den Sinn nicht mit zu ändern, und dann hat auch nur die Kirche das Recht, die überlieferten Formen in vollkommenere, umfassendere abzuändern.

Wollte jeder Einzeltheolog hierin seinem individuellen Geschmacke folgen, so müßte notwendig eine babylonische Verwirrung eintreten und das Dogma selber in Verdunklung geraten. Paulus schon warnt vor „unheiligen Wortneuerungen" (1 Tim 6, 20), und Augustin führt aus, daß zwar der Philosoph sich beliebiger Worte bedienen darf, „wir aber nach einer bestimmten Regel uns ausdrücken müssen, damit nicht der willkürliche Gebrauch der Worte auch über die Dinge, die damit bezeichnet werden, eine gottlose Meinung hervorrufe" (De civ. Dei 10, 23). Es gibt aber solcher fester traditioneller Ausdrücke und Wendungen in jedem dogmatischen Traktate nicht wenige, die beobachtet und geachtet sein wollen. Daß sich dieser Konservatismus nur auf das Wesentliche bezieht und im übrigen auch für eine Darstellung in der lebendigen Sprache nicht hinderlich sein kann, braucht kaum gesagt zu werden.

Ad 2. Eine zweite Aufgabe der Dogmatik besteht in dem positiven Beweise des Dogmas. Hierbei ist zunächst zu beachten, daß sich dieser Beweis nicht aus den kirchlichen Lehrentscheidungen entnehmen läßt. Diese dürfen nur als historische Dokumente verwendet werden, um ersichtlich zu machen, was in der Kirche als Dogma zu gelten hat. Für den Beweis dagegen ist die Kirche an die übernatürliche Quelle der Offenbarung, wie sie in Schrift und Tradition fließt, gewiesen.

Der Schriftbeweis steht an der Spitze. Warum das geschieht, ergibt sich aus der früher gekennzeichneten Bedeutung der Schrift als Glaubensquelle. Ebenso wurde bereits hervorgehoben, daß die Vulgata vom Tridentinum zur Kirchenbibel erklärt wurde, und daß die Auslegung der Schrifttexte im kirchlich traditionellen Sinne zu geschehen hat. Für die Erhebung des Dogmas aus den Schrifttexten ist aber durchaus notwendig, daß sie nach den wissenschaftlichen Regeln zu geschehen hat, wie sie in der heutigen Exegese üblich, allgemein anerkannt und auch von der Kirche selbst in der neueren Zeit wiederholt empfohlen worden sind. Nach diesen Regeln aber muß zunächst das biblische Buch, dem der Text entnommen wird, nach der betreffenden Offenbarungsstufe, der es angehört, gewertet werden. Eine ungeschichtliche Stellenmethode, also eine Beweisführung, die den Unterschied der Offenbarungsstufen nicht berücksichtigt, sondern rein äußerlich die Texte aneinander reiht, war zwar schon einmal üblich, aber sie reicht heute nicht hin, weil sie nicht wissenschaftlich ist und deshalb des so notwendigen Ansehens entbehrt.

Weiter muß der Beweistext in seinem nächsten Zusammenhange betrachtet werden; denn gar oft erhält er einen ganz andern Sinn, wenn er aus diesem Zusammenhang gerissen wird. Manche Beweisstelle mußte schon preisgegeben werden, weil ihre Anführung auf einem falschen Verfahren beruhte. Ebenso ist es notwendig, daß die Auslegung den Buchstaben respektiert und nicht gegen die Regeln der Philologie verstößt. Kurz, die Dogmatik hat keine gesonderte, privilegierte Erklärungsweise, sie ist vielmehr an die historisch-philologische Methode der Exegese gebunden.

Endlich ist es für unsere Zeit von einem großen apologetischen Werte, wenn die Beweisstellen möglichst vollzählig und in historischer Ordnung von Anfang bis zu Ende aufgeführt werden. Wenn man sich früher, zumal vor dem Tridentinum, meist auf einige wenige „klassische" Texte (dicta probantia, loci classici) beschränkte, dann war das für die damalige Zeit genügend, weil die Wahrheit der

Dogmen allgemein feststand. Aber nachdem der Protestantismus und in seinem Gefolge der Modernismus die Schrift in sehr kritischer Weise zur Widerlegung der katholischen Dogmen anführt, so ist es gewiß nicht hinreichend, zu deren Beweise sich auf nur einige Stellen zu beschränken. Absolute Vollständigkeit freilich wird man, wenigstens meistens, nicht anzustreben haben; denn das ist die Aufgabe der biblischen Theologie. Immerhin kann auch die Dogmatik von dieser in der neueren Zeit auch katholischerseits gepflegten Disziplin vieles lernen. Auch auf das Alte Testament muß die Beweisführung zurückgreifen, weil es oft die Keime des Dogmas enthält.

Der patristische Beweis will in Bezug auf jedes einzelne Dogma den Väterkonsens nachweisen. Er hat eine zweifache Bedeutung. Zunächst ist er die Hauptzeugenquelle für die Tradition. Dann läßt er auch die bei fast allen Dogmen vorliegende Entwicklung erkennen. Freilich darf der patristische Beweis nicht mit der Dogmengeschichte verwechselt werden. Er soll nicht wie diese jedesmal in ausführlicher Weise alle geschichtlichen Umstände erwägen, die den dogmatischen Fortschritt begründen und begleiten; aber er soll doch die Resultate der Dogmengeschichte berücksichtigen, so gut wie beim Bibelbeweise die Resultate der Exegese.

Daher ist es unerläßlich, beim Väterbeweis möglichst die chronologische Reihenfolge, die gemeinschaftlichen Richtungen, die Schultraditionen, die häretischen Gegensätze, die Entwicklungsstufen des Dogmas kenntlich zu machen. Besonders ist auf den Unterschied der Griechen und Lateiner oder der Morgen- und Abendländer zu achten. Die Morgenländer neigen im allgemeinen zur Spekulation, die Abendländer zur positiven Behandlung; die einen stützen sich gern auf die Philosophie, die andern mehr auf die Schrift; die einen pflegen die Gotteslehre, die andern beschäftigen sich mehr mit den praktischen Fragen der Erlösung, wie sie mit der Spendung der Sakramente und mit dem Wirken der Kirche gegeben sind; die einen fragen, was Gott, Christus, der Heilige Geist an sich ist, die andern, was sie für uns sind. Es ist nicht zufällig, daß die trinitarische Gotteslehre auf dem Boden des spekulativen Griechentums, die Gnadenlehre im praktischen Abendlande ihre erstmalige Ausbildung erfahren hat. Weiter ist zu beachten, daß man das Dogma bei den Vätern so wenig wie in der Schrift in seiner formellen Gestalt suchen darf, es genügt, wenn es dem Sinne nach bei ihnen erkannt werden kann. Und auf diesen Sinn allein muß das Traditionszeugnis beschränkt, nicht auch auf die Erklärung ausgedehnt werden. Und endlich wird man das „ununterbrochene" Zeugnis der Tradition nicht so verstehen, daß man für jedes Dogma bei jedem Vater eine Bezeugung verlangt. Dafür reicht das vorhandene Material nicht aus, und zwar deshalb nicht, weil manches davon verloren gegangen ist, aber auch weil kaum ein Kirchenvater — etwa Augustin ausgenommen — eine so reiche Schriftstellerei entwickelte, daß sie alle Teile der Glaubenslehre umfaßte. Auch die Schriften der Kirchenväter verdanken ihr Entstehen meist zufälligen äußeren Anlässen; sie sind Gelegenheitsschriften, keine systematischen Darstellungen der Glaubenswahrheiten.

Ad 3. Die spekulative Behandlung. Wiederholt war in dem bisher Gesagten schon die Rede von dem Verhältnis des Wissens zum Glauben. Um dieses Problem handelt es sich jedoch nicht an diesem Orte, wenn die zu erörternden Fragen auch mit jenem Problem zusammenhängen. Hier ist vielmehr zu untersuchen, ob die übernatürlichen Wahrheiten der Dogmatik auch eine Vernunftbetrachtung, eine spekulative Durchdringung, eine dialektische und logische Behandlung ertragen können oder gar fordern, wie es ähnlich der Fall ist mit den philosophischen Wahrheiten. Es handelt sich um die technische Anwendung der Philosophie auf die dogmatische Theologie.

Nur nach ihrem formalen Gebrauch in der Theologie wird gefragt, nicht auch nach dem materiellen. Es ist selbstverständlich, daß die Dogmatik nicht einen rein philosophischen Stoff aufnimmt und zum kirchlichen Dogma stempelt. Und wenn die protestantischen Dogmenhistoriker das behaupten und das katholische Dogma als das Produkt der mit den Apologeten und Antignostikern anhebenden „Hellenisierung des Christentums" (Harnack) hinstellen, so werden wir später sehen, daß nicht ein einziges Dogma, auch nicht das vom Logos und seiner Beziehung zur Welt, aus der Philosophie hergeleitet wird. Nur ein formeller Gebrauch der Philosophie oder eine Anwendung der philosophischen Kategorien auf die übernatürlichen Offenbarungswahrheiten ist gemeint. Und das Recht eines solchen formalen Gebrauches kann vernünftigerweise nicht bestritten werden.

Wohl ist es wahr, daß die erstmaligen Offenbarungsorgane ihre Wahrheiten in unmittelbarem Anschluß an das Leben und seine verschiedenen wechselvollen Ereignisse aussprechen, daß das Christentum nicht als eine Philosophie, sondern eben als eine unmittelbare Selbstenthüllung Gottes, als Religion, in die Welt eingetreten ist, daß Christus und die Apostel, bei letzteren etwa Paulus ausgenommen, keine philosophische oder überhaupt wissenschaftliche Sprache führten, sondern sich der schlichten religiösen Redeweise befleißigten, daß die Kirche als Inhaberin der Offenbarung nicht den Beruf hat, eine wissenschaftliche Durchdringung und Anordnung der ewigen Wahrheiten, sondern ihre schlichte Verkündigung und Geltendmachung zu vollziehen: und dennoch mußte es, wie bereits früher ausgeführt, mit innerer Notwendigkeit dahin kommen, die Offenbarungswahrheiten auch vernunftgemäß, philosophisch aufzufassen und zusammenzustellen.

Die Prinzipien für eine solche philosophische Behandlung der Offenbarungswahrheiten sind aber folgende: Ausgang, Richtschnur und Ziel bei aller philosophisch-theologischen Spekulation bleibt der Glaube. Daher darf sich die dogmatische Spekulation nie von den zwei früher genannten Glaubensquellen entfernen, muß sich vielmehr stets am Offenbarungsworte orientieren, kontrollieren und nähren. Da nicht jede Philosophie, sondern nur die gesunde eine gewisse Vermählung mit der Theologie gestattet, so ist große Vorsicht geboten bei der Wahl des betreffenden philosophischen Systems. Und daher hat die Kirche dem spekulativen Theologen die Philosophie amtlich vor- und festgelegt in der Einschärfung des scholastischen Aristotelismus (Enzyklika Leos XIII. vom 4. August 1879: Aeterni Patris). Es gibt Grenzen der Spekulation, die ohne Gefahr für das Dogma nicht überschritten werden dürfen. Diese Grenzen liegen vor allem einmal in der Tatsache, daß die Spekulation es mit Geheimnissen zu tun hat, die sich nicht restlos in Vernunftwahrheiten auflösen lassen, und in der zweiten Tatsache, daß das Christentum wesentlich einen geschichtlichen Charakter hat, geschichtliche Ereignisse sich aber für die Spekulation spröder und weniger geeignet erweisen als allgemeine Wahrheiten. Wenn nun auch die geschichtlichen Tatsachen, wie Inkarnation, Leiden, Tod, Auferstehung Christi, einfach zunächst hingenommen und geglaubt werden müssen, also nicht als denknotwendig dargetan werden können, so bieten sie immerhin der Spekulation noch manche dankbare Seiten, indem sie miteinander verknüpft, zu Gott ihrem Ursprunge, zu dem menschlichen Bedürfnisse und zu dem letzten Endzwecke der Erlösung in Beziehung gesetzt werden. Die gläubige Vernunft ist zwar unfähig, die Wirklichkeit und Denknotwendigkeit der Offenbarungswahrheiten nachzuweisen, aber sie ist im stande, die Einwürfe, welche der Unglaube im Namen der Vernunft dagegen erhebt, als haltlos und unberechtigt darzutun. Zu diesem negativen Vorteil gesellt sich aber auch ein positiver: die gläubige Vernunft vermag auch, wie das Vatikanum ausführt, „wenn sie mit Eifer, Frömmigkeit und Besonnenheit forscht, mit Gottes Hilfe einigen, und zwar sehr fruchtreichen Einblick in die Geheimnisse zu erlangen, teils durch Vergleich mit dem, was sie auf natürlichem

Wege erkennt, teils aus dem Zusammenhange der Geheimnisse selber unter sich und mit dem letzten Ziele des Menschen; niemals aber wird sie dazu befähigt, dieselben so zu begreifen wie die Wahrheiten, die den ihr eigenen Gegenstand ausmachen" (sess. III, c. 4; Denz. 1796 [1644]).

Für die praktische seelsorgliche Unterweisung seien noch folgende wichtige Bemerkungen beigefügt. Da bei weitem die meisten Gläubigen in der philosophischen, wissenschaftlichen Terminologie, ohne die die Spekulation nicht auskommen kann, fast gänzlich unbewandert und unerfahren sind, so liegt hier der Hauptton auf der positiven Darlegung und Begründung des Dogmas. Und das um so mehr, als von dieser Seite das Dogma heute am meisten bekämpft und angezweifelt wird. Auch deshalb, weil auf dieser positiven Verkündigung und Erklärung der gemeinsame Glaube aller Christen und der Kirche beruht. Die spekulative Betrachtung kommt letztlich doch nur den Theologen, und vielleicht nur den gelehrteren unter ihnen, zu nutze. Die Dogmatik kann niemals ihren positiven Charakter verändern oder verleugnen.

Ein zweiter Wink geht dahin, daß der praktische religiöse Unterricht es niemals unterläßt, das vorgetragene Dogma auch nach seiner sittlichen Seite hin anzuschauen und auszubeuten. Kein Dogma ist um seiner selbst willen zu rein theoretischen Zwecken geoffenbart. Wenn auch jedes zunächst den Verstand beschäftigt, zuletzt will es doch das Herz erobern und die sittlichen Kräfte in seinen Dienst nehmen. Daher muß jedesmal die lebendige Bedeutung des Dogmas für den christlichen Wandel hervorgehoben werden, die Impulse, die für den Willen darin liegen, sollen kenntlich und fühlbar werden, der Trost und die Kraft, die für die bestimmten Lebenslagen aus ihm quellen, sollen zugänglich und lebendig werden. Das Dogma soll in seiner Darlegung zwar zunächst Erkenntnis begründen, zuletzt aber Leben schaffen. So war es der Fall bei Christus, dem ersten „Theologen", so bei den Aposteln, seinen ersten Schülern. Diese praktische Auffassung des Dogmas ist ausgesprochen in dem schönen Worte 2 Petr 1, 19.

Viertes Kapitel.

Übersicht über die Geschichte der Dogmatik.

Literatur. Werner, Die Gesch. der apolog. und polem. Literatur der christl. Theologie, 5 Bde (1861—1867). Ders., Der hl. Thomas von Aquino, 3 Bde (1858—1859). Ders., Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, 2 Bde (1861). Ders., Gesch. der kath. Theologie seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart (1866). Ders., Geschichte der Scholastik des späteren Mittelalters (1881 bis 1887). Hurter, Nomenclator literarius, 4 Bde (³1903—1910), reicht von Anfang der patristischen Zeit bis 1763. Gla, Repertorium der katholisch-theolog. Literatur I, 2. Abt. (1904). Kleutgen, Theol. d. Vorzeit IV 9 ff. Scheeben I 419 ff. Heinrich I 71 ff. Simar I 81 ff. Die patrologischen Werke von Möhler, Feßler, Alzog, Nirschl, Kihn und Bardenhewer. Ehrhard, Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880 (Straßb. theol. Studien 1894). Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur, 2 Bde (1902 bis 1903). Die Dogmengeschichte von Klee, Zobl, Schwane, Tixeront; Harnack, Seeberg, Loofs; die Konziliengeschichte von Hefele. Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie II (⁸1898). Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 3 Bde (1864—1866). O. Willmann, Geschichte des Idealismus II (1896) 321 ff. L'abbé Aug. Humbert, Les origines de la théologie moderne I (1911). Espenberger, Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im 12. Jahrhundert (1901). Grabmann, Die Gesch. der scholastischen Methode I (1909). Ders., Die phil. u. theol. Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta (Theol. Studien der Leogesellschaft 1906). De Wulf, Histoire de la philosophie médiévale (²1905). Endres, Thomas von Aquin (Weltgesch. in Charakterbildern, 1910).

Wie jede wissenschaftliche Disziplin, so hat auch die Dogmatik ihre Geschichte. Nicht zu allen Zeiten wurden in der Kirche die Dogmen in derselben Weise behandelt. Nicht einmal der Name der Disziplin war zu allen Zeiten bekannt. Es gibt auch in diesem Punkte wieder eine Entwicklung von Anfängen zu stets vollkommeneren Zielen. Die Geschichte der Dogmatik will also darstellen, wie es im Laufe der Zeit zu dem gekommen ist, was wir Dogmatik nennen, wo die ersten Anfänge liegen, welche Ursachen und Gründe, Umstände und Einflüsse ihren Fortschritt gefördert oder auch gehemmt haben. Hierorts darf nur eine kurze Übersicht erwartet werden.

Die Geschichte der Dogmatik ist daher nicht zu verwechseln mit der Geschichte der Dogmen, wenn auch beide etwas Gemeinsames haben. Die Dogmatikgeschichte faßt die Entwicklung der äußeren Behandlung der gesamten Offenbarungswahrheiten ins Auge. Die Dogmengeschichte dagegen zeigt, wie die einzelnen Dogmen je im Laufe der Zeit in allmählicher Klärung und formeller Gestaltung entstanden sind. Die Geschichte der Dogmatik steht in einem gewissen inneren Zusammenhang mit der Geschichte der Kirche, und daher stellt man für gewöhnlich jene wie diese in drei Perioden dar:

1. Die patristische Zeit, reichend bis ungefähr 700.
2. Die scholastische Zeit, reichend bis ungefähr 1500.
3. Die neuere Zeit, vom Tridentinum bis auf unsere Tage.

§ 15. Die patristische Zeit.

Diese erste Periode läßt sich durch Hervorhebung folgender Punkte im allgemeinen hinreichend kennzeichnen. Kirche und Christentum sind vollauf damit beschäftigt, zunächst ihre *Einführung* und *Einbürgerung* in der Welt durch praktische Missionstätigkeit zu vollziehen. Kaum in die Welt eingezogen, beginnt auch der Kampf gegen sie, gegen die christlichen Lehren, Sitten und Einrichtungen. Und in diesem Kampfe, der mit theoretischen und materiellen Mitteln geführt wird, handelt es sich hauptsächlich um zwei Punkte: um die *Verteidigung* des Christentums nach außen, um die allmähliche *Dogmenbildung* im Innern der Kirche. Die erste Aufgabe ruft eine Reihe von geschulten Männern auf den Plan, die sowohl allgemeine Einwürfe gegen das Christentum als auch besondere Angriffe gegen einzelne Glaubenswahrheiten, wie gegen den christlichen Gottesglauben, gegen Christus als den Stifter der Kirche, gegen den Unsterblichkeitsglauben und die Auferstehung des Fleisches, gegen den christlichen Kult, zurückweisen und die angegriffenen Lehren auch durch positive Behandlung verteidigen. Das im einzelnen darzustellen, fällt der Apologetik zu, die auch die einschlägigen Schriften namhaft macht. Die zweite innerkirchliche Tätigkeit, soweit sie sich auf allmählich angestellte Fixierung des kirchlichen Lehrbegriffs, auf die genauere Formulierung des Dogmas erstreckt, wird von der Dogmengeschichte näher behandelt.

Wenn es sich in dem patristischen Zeitalter auch zunächst und zumeist um dogmatische Einzeldarstellungen handelt, wie sie von äußeren und inneren Angriffen veranlaßt und bestimmt wurden, so zieht doch auch die spätere dogmatische Wissenschaft ihren großen Nutzen von jener patristischen Schriftstellerei.

In jenen schweren Zeiten, wo die Kirche nach außen um ihre Existenz, nach innen um ihre reine Lehre kämpfte, wurde langsam und mühevoll und oft nicht ohne zeitweiliges gegenseitiges Mißverständnis auch der Besten eine theologische Sprache, speziell die dogmatische Terminologie, hervorgebracht. Es konnte ferner nicht ausbleiben, daß auch schon recht bald die allgemeinen Prinzipien für die theoretische Behandlung der Dogmen ausgesprochen oder doch wenigstens beobachtet wurden: Beweis des Dogmas aus Schrift und Tradition, Verteidigung gegen Vernunftangriffe und Darlegung seiner Vernünftigkeit. Dazu kommt die seit dem drohenden Einbruch der Gnosis vollzogene genaue Fixierung des Verhältnisses von Wissen und Glauben, Vernunft und Offenbarung. Endlich zeitigt das patristische Zeitalter auch eine Reihe von Versuchen, den gesamten dogmatischen Stoff einheitlich zu ordnen und systematisch zu bearbeiten. Und wenn diese Anfänge der Systematik allesamt noch unvollkommen waren und auch nur vorübergehende Dauer und Gefolgschaft hatten, so sind sie doch bemerkenswert.

Daß die ersten systematischen Darstellungen von theologischen Schulen ausgingen, deren bedeutendste die alexandrinische war, ist gewiß nicht auffallend. Klemens von Alexandrien neigt in seiner bekannten großen Trilogie (Protrepticus, Paedagogus, Stromata) mehr nach der sittlichen als nach der dogmatischen Seite der christlichen Heilslehre. Seine Schriften sind aber mehr gelehrte Abhandlungen als systematische Darstellungen. Der erste Systematiker und zugleich der bedeutendste der alten Zeit ist Origenes, der Schüler des Klemens. Er besaß alles, was ihn zum Systematiker befähigte, scharfen Verstand, ein umfassendes philosophisches Wissen und ausgebreitete Kenntnisse in der Exegese. Sein System ist enthalten in dem uns in der lateinischen Übersetzung Rufins ganz erhaltenen Werke von den Grundlehren (Περὶ ἀρχῶν, De principiis), wovon es auch manche ursprachliche Fragmente gibt. Er verteilt darin den Stoff auf vier Bücher. Das erste Buch handelt von Gott, vom Logos, vom Heiligen Geiste, von den Engeln und ihrem Falle. Das zweite Buch enthält die Lehre von der Schöpfung, von der Natur und Ordnung der Dinge, vom freien Willen des Menschen, von seiner ewigen Bestimmung. Daran schließt sich die Inkarnation, Geistesausgießung und Vollendung der Dinge. Das dritte Buch bietet eine Art Moralphilosophie. Das vierte und letzte Buch gibt die Lehre über die Schrift, ihre Inspiration und Interpretation. Origenes legt zuerst die Dogmen vor, erörtert sie dann und gibt zuletzt den Schriftbeweis. Sein System ist das einzige vollendete der älteren Zeit. Seine unter dem Namen Origenismus zusammengefaßten Irrtümer sind hauptsächlich drei: der Subordinatianismus in der Trinitätslehre, die Ewigkeit und Notwendigkeit der Schöpfung und die Wiederherstellung aller Dinge am Ende.

Kleinere Ansätze zur Systematik finden sich bei Laktantius in seinen sieben Büchern von den göttlichen Institutionen (Institutionum divinorum libri 7), die wegen ihrer gefälligen Darstellung stets gern gelesen und über hundertmal in der Folge herausgegeben wurden. Ein eigentliches System bieten sie aber nicht. Das enthalten schon eher die katechetischen Schriften des Cyrill von Jerusalem und des Gregor von Nyssa. Vor allem ist hier die dogmatische Tätigkeit Augustins zu nennen. Er hat zwar trotz seiner ausgedehnten und fruchtbaren theologischen Schriftstellerei in keinem einzigen seiner vielen Werke ein abgerundetes System der christlichen Glaubens- und Sittenlehren gegeben, wenngleich er, wie es scheint, wiederholt den Versuch dazu gemacht hat. Von diesen Versuchen, die nicht durchgeführt sind, seien besonders genannt die Schriften: Handbuch für Laurentius oder über den Glauben, die Hoffnung und die Liebe (Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et caritate) und Von der christlichen Lehre (De doctrina christiana). Auch die Schrift Vom Glauben und Symbolum (De fide et

symbolo) sowie das wichtige Werk Von der Trinität (De trinitate) haben systematischen Charakter, während das großzügig und weit angelegte Werk Vom Gottesstaate (De civitate Dei) mehr religionsgeschichtlichen und exegetischen Wert hat. Ein mittelbarer Schüler Augustins, der Bischof Fulgentius von Ruspe, schrieb eine systematische Schrift Von dem Glauben oder von der wahren Glaubensregel (De fide sive de regula verae fidei ad Petrum). Ein Laie, Petrus, sollte durch die Schrift gegen die zahlreichen Sekten des Morgenlandes gefestigt werden. Daher gibt sie in 85 Nummern den Inbegriff der christkatholischen Glaubenslehre, besonders von Nummer 45 an ist dieser Glaube in Thesen gefaßt, die alle mit der Formel beginnen: „Halte durchaus fest und zweifle in keiner Weise, daß usw. (firmissime tene et nullatenus dubites).

Der Systematiker der griechischen Kirche ist der Mönch Johannes Damascenus, zugleich der letzte Kirchenvater. Er bildet den Höhepunkt in der griechischen Theologie und in der patristischen Systematik; denn kein anderes Werk der Väter trägt so ausgeprägten systematischen Charakter als seine berühmte Quelle der Wissenschaft (Πηγὴ γνώσεως). Sie besteht aus drei Teilen, zwei einleitenden Schriften: Philosophische Hauptlehrpunkte oder Dialektik (Κεφάλαια φιλοσοφικά) und Von den Häresien (Περὶ αἱρέσεων) und der Hauptschrift: Genaue Darstellung des orthodoxen Glaubens (Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως). Letzteres Werk kommt hier in Betracht. Es zerfällt nach seiner jetzigen Einteilung in vier Bücher. Das erste handelt von Gott, seinem Wesen und seinen Eigenschaften, von der Einheit der Natur und Dreiheit der Personen. Das zweite enthält die Schöpfung, die geistige und materielle, das Paradies und den Sündenfall; das dritte behandelt hauptsächlich die Inkarnation mit den verschiedenen Unterfragen, die die Person Christi betreffen; das vierte endlich bringt die Glorie Christi und seine Anbetung, die beiden Sakramente der Taufe und Eucharistie, es teilt den Kanon der biblischen Schriften mit, verbreitet sich über die Verehrung des Kreuzes und der Heiligen, über den Ursprung des Bösen in der Welt, über die Virginität, den Antichristen und die Parusie des Herrn. In der Systematisierung ist Johannes selbständig und original, in Bezug auf den Stoff will er nur Sammler sein. Daher stützt er seine Ausführungen durch die Schrift, die griechischen Väter und die allgemeinen Konzilien. Als Hauptzeuge der griechischen Tradition sowie auch wegen der in der Gotteslehre und Christologie, den beiden besten Stücken des Ganzen, angewandten sehr scharfsinnigen und tiefen Spekulation wurde Johannes von den Scholastikern, die ihn in einer von Johannes Burgundio (Pisa) im Auftrage Eugens III. († 1153) angefertigten Übersetzung lasen, fleißig zu Rate gezogen, fast ebensosehr wie Augustin, der Kirchenvater der lateinischen Kirche. Auch bis heute noch gilt der Damascener in der griechischen Kirche als der klassische Dogmatiker, trotz der leicht erkennbaren Lücken in seinem System. Es fehlt die Lehre von der Kirche, von der Gnade und den meisten Sakramenten, vom Meßopfer; die Erlösungslehre ist sehr summarisch behandelt, sowohl die Erlösungstat an sich als ihre Folgen für die gläubige Menschheit. Die Schrift ist in deutscher Übersetzung in der Bibliothek der Kirchenväter enthalten; ebenso einige von Augustin angeführte Werke. Zu vergleichen ist auch die lateinische Väterausgabe von Hurter. Ein dem Damascener mindestens ebenbürtiger Theolog war Theodor Abû Qurra, Bischof von Haran († ca 820), dessen arabische Schriften uns in der letzten Zeit erst zugänglich gemacht wurden. Vgl. über ihn Graf, Die arabischen Schriften des Theodor Abû Qurra (Forschungen zur christl. Lit.- u. Dogmengesch. von Ehrhard u. Kirsch, 1910).

Bevor wir von der patristischen Zeit Abschied nehmen, sei noch auf einige theologische Erscheinungen hingewiesen, welche indirekt der Systematik später zu nutze kommen mußten. Zunächst auf das bekannte Kommonitorium des Vinzenz von Lerin, welches die schon besprochenen Kriterien für die Bestimmung der Tradition an die Hand gibt; dann eine in der nachaugustinischen Zeit einsetzende Schriftstellerei, in welcher dogmatische Väterspräche, Sentenzen,

aus den Urwerken ausgezogen und in einer gewissen Ordnung zusammengestellt wurden.

Solche Sentenzensammlungen verfaßten Gennadius von Marseille: Von den kirchlichen Dogmen (De ecclesiasticis dogmatibus), Isidor von Sevilla: Drei Bücher der Sentenzen (hauptsächlich aus Augustin und Gregor; oft nachgebildet), Junilius Africanus: Regelrechte Unterweisung über das göttliche Gesetz (Instituta regularia divinae legis), eigentlich eine biblische Einleitung, aber auch eine Behandlung der Hauptfragen der Dogmatik und Moral. Prosper von Aquitanien verfaßte eine Spruchsammlung speziell aus den Werken Augustins (Liber sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum) und bot damit eine allerdings der systematischen Ordnung entbehrende Theologie Augustins. Aus Spanien ist der nach Isidor von Sevilla lebende Bischof Tajus von Saragossa zu nennen, der ebenfalls hauptsächlich nach Gregor d. Gr. und, wo dieser versagt, nach Augustin die gesamte christliche Lehre behandelt (Sententiarum libri 5).

Wenn diese ersten „Sententiarier" zunächst auch nur Sammler waren und die Dogmatik wenig weiter förderten, so haben sie doch auf die scholastischen Sententiarier, zumal auf den Lombarden, großen vorbildlichen Einfluß ausgeübt; besonders gilt das von Isidor von Sevilla, über den Mabillon allerdings noch Tajus von Saragossa stellt. Daß diese patristischen Epigonen nichts Selbständiges geleistet haben, lag außer in inneren persönlichen Gründen auch an der ganzen Lehrart des frühmittelalterlichen Schulwesens sowie an einer übertrieben hohen Schätzung der Autorität vor der Ratio. Vgl. besonders Grabmann, Die Gesch. der scholast. Methode 178 ff.

§ 16. Die scholastische Zeit.

Die Vorscholastik 700—1100.

Schon in der spätpatristischen Zeit macht sich eine gewisse theologisch-wissenschaftliche Erschöpfung bemerkbar. Die großen Meister sind gestorben, und ihre Schüler sind ihnen nicht mehr ebenbürtig an Kraft des Denkens und des Wollens. Sie begnügen sich damit, die großen Gedanken ihrer Lehrer zu sammeln, zu ordnen, zu überliefern, für gewisse Glaubens- und Sittenlehren als Zeugnisse anzuführen. Augustin ist dabei im Abendlande die unbestrittene Hauptautorität. Wer ihn für sich hat, ist unangreifbar (Si Augustinus adest, sufficit ipse tibi). Es blüht die Literaturgattung der Katenen und Florilegien, die übrigens schon aus den Väterzeiten bekannt waren. Es gab ethische, aszetische und dogmatische Florilegien. Das bedeutendste der letzten Art ist das von Diekamp 1907 edierte Florilegium über die Inkarnation (Doctrina Patrum de incarnatione Verbi), das um 700 wahrscheinlich von Anastasius Sinaita abgefaßt wurde. Viele derselben sind noch unediert.

Dennoch kann man in der ersten Epoche der Vorscholastik, in dem karolingischen Zeitalter, noch von einer Blütezeit der theologischen Wissenschaft reden. Sie hat ihre Wurzeln auf den britischen Inseln, wohin der griechische Mönch Theodor, später Erzbischof von Canterbury, die Kenntnis des Griechischen verpflanzt hatte. Durch Missionäre wird die theologische Bildung nach dem Festlande hinübergetragen und findet im Frankenlande unter den beiden hochstrebenden Kaisern Karl d. Gr. und Karl dem Kahlen, des ersteren Enkel, ihre volle Entwicklung. Als Träger dieser Wissenschaft sind zu nennen: Alkuin, Karls d. Gr. Hoftheolog, Rabanus Maurus, der Schüler und Freund Alkuins, Agobard von Lyon, Paschasius Radbertus, Servatus Lupus, Hinkmar von Reims u. a.

Zeichnet sich die von diesen Männern gepflegte Theologie durch schülerhafte Anhänglichkeit an die Väter und eifrige Aneignung ihrer Lehre, kurz durch Rezeption und Tradition aus, so ist neben ihnen der Neuplatoniker Scotus Erigena, der Hofphilosoph Karls des Kahlen, als selbständiger Denker (De divina praedestinatione; De divisione naturae), als Kommentator der theologischen Schriften des Boethius und als Übersetzer der Schriften des Pseudo-Areopagita besonders zu nennen. Sein dem Neuplatonismus entnommener idealistischer Monismus hat für die Scholastik keinen Schaden gestiftet, wohl aber ist er in formeller Hinsicht durch seine dialektische, spekulative Methode für sie von Nutzen gewesen; und wenn er auch nicht als Vater der Scholastik gefeiert werden kann, so darf er auch nicht als Vater der Antischolastik gebrandmarkt werden.

Nach der wissenschaftlichen Renaissance im karolingischen Zeitalter tritt aber im 9. und 10. Jahrhundert (saeculum obscurum) eine große Verödung und traurige Verwirrung im geistigen Leben der Kirche ein. Die Ursachen und Wirkungen davon werden in der Kirchengeschichte eingehend erörtert. Nach dem Siege der gregorianischen Reform aber hob sich wie das kirchliche Leben überhaupt, so auch die kirchliche Wissenschaft wieder. Am Ende des 11. Jahrhunderts setzt die neue wissenschaftliche Bewegung ein, welche in der Geschichte den Namen Scholastik erhalten hat. Mit dem Namen Scholastik bezeichnet man im allgemeinen die mittelalterliche philosophisch-theologische Wissenschaft, wie sie hauptsächlich von Schulhäuptern in ihren Schulen gepflegt wurde (schola, scholasticus). Scholastik ist also die Schulwissenschaft, genauer die Schultheologie des Mittelalters.

Das Wesen der Scholastik.

Es läßt sich in drei Punkten summarisch zusammenfassen. Es liegt 1. in der planmäßig und allgemein geübten formalen Anwendung der Philosophie auf die Theologie; 2. in einer gewissen äußeren Technik, womit die einschlägigen Fragen aufgegriffen, entwickelt und gelöst werden; 3. in dem überall beobachteten methodischen Grundsatze, daß der Glaube der Vernunftbehandlung vorhergehen und sie dauernd bestimmen müsse.

Ad 1. Es ist aus früher Gesagtem einleuchtend, daß die Wurzeln der Scholastik in der Patristik liegen. Die Vorliebe der griechischen Väter für eine Verbindung der Philosophie mit der Glaubenslehre ist allein schon aus den christologischen Streitigkeiten bekannt. Augustin hatte der abendländischen Theologie in seinem Traktate über die Trinität für eine solche Methode ein hohes Vorbild gegeben.

Die von den Vätern bevorzugte Philosophie ist in den ersten fünf Jahrhunderten der Platonismus. Er bot den Kirchenvätern in sachlicher Beziehung manche Anknüpfungspunkte (Ideenlehre, Ethik), auch in formeller Hinsicht eine Fülle von philosophischen Ausdrücken zur Bezeichnung dogmatischer Realitäten. Im 6. Jahrhundert wird er durch Aristoteles ersetzt, welcher durch seine streng logische, nüchterne Behandlung der Wissenschaft zweifellos vor Plato den Vorzug verdient. Bedeutende Aristoteliker unter den Vätern sind Leontius von Byzanz († ca 543) und Johannes Damascenus († ca 750).

Der Römer Boethius, Staatsmann und Hofphilosoph Theodorichs d. Gr., des Griechischen wie des Lateinischen in gleichem Grade kundig († ca 526), hatte eine Anzahl philosophischer Schriften des Aristoteles, wovon allerdings nur wenige erhalten sind, durch Übersetzungen und Kommentare dem Abendlande zugänglich gemacht. Er wurde dadurch zur Quelle für den Aristotelismus und zum philosophischen Lehrer für das frühe Mittelalter. In seinen selbständigen Schriften hatte er dann für die Technik der Frage und ihre Lösung vorbildliche Winke gegeben.

So lagen die Keime für eine wissenschaftliche Behandlung der Theologie in der Vergangenheit reichlich ausgestreut, und sie mußten in dem mit dem 11. Jahrhundert beginnenden Wiederaufleben des kirchlichen Lebens notwendig ihre Früchte zeitigen. Es war nicht etwas durchaus Neues, als Anselm das Programm der Scholastik dahin aussprach, daß der Glaube zum Verständnis fortschreiten müsse (credo ut intelligam), und dieses Verständnis mit den Mitteln der Philosophie anzustreben lehrte. Ein solcher Fortschritt in der Entwicklung der Theologie mußte einmal doch eintreten, früher oder später, denn er war historisch begründet.

Ad 2. Die scholastische Technik ist nicht eine einheitliche, so daß alle scholastischen Traktate nach demselben methodischen Schema abgefaßt worden wären. Es gibt verschiedene Formen der Darstellung: Dialoge (Plato), Abhandlungen, Entwicklungen, Monologe, Kommentare, sogar dogmatische Gebete. Am bekanntesten ist das dreigliedrige Schema, nach welchem zuerst die Einwände (videtur quod non) einer Wahrheit aufgezählt, dann die Gegeninstanzen (sed contra) aufgestellt werden und zuletzt die Lösung (Responsum) gegeben wird. Auch hierfür lagen die Anfänge in der Vorscholastik; sie finden sich bei Photius, bei Gerbert von Aurillac, Bernold von Konstanz. Abälards Ja- und Nein-Schrift (Sic et Non) machte diese Behandlungsform allgemein bekannt, so daß sie die großen Summisten nur ganz auszubilden und zu vollenden hatten. Von steifem, ertötendem „scholastischen Formalismus" wird man aber nicht reden können; denn einmal handhabten die Scholastiker auch die freiere Darstellungsform — es seien nur das Breviloquium und Itinerarium Bonaventuras sowie die philosophische Summe und das theologische Kompendium des Aquinaten genannt —, und dann braucht man nur die nach dem dreigliedrigen Schema abgefaßten Schriften oberflächlich anzusehen, um zu erkennen, einen wie großen Spielraum sie in der Anwendung gestatteten.

Ad 3. Unverrückbares Fundamentalprinzip der Scholastik bildete die schon vom alexandrinischen Klemens und später von Augustin aufgestellte Regel, daß der Glaube der vernünftigen Erwägung vorauszugehen habe und stets als normgebend anzusehen sei. Nicht Herrin, sondern Magd ist die Philosophie in der Theologie. Diesen Satz hatte schon Klemens von Alexandrien (Strom. 1, 5, 1) und später der Damascener aufgestellt. Vgl. Bilz, Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskus (1909) 1 ff. Anselm gibt dem methodischen Grundsatze Augustins, der Glaube gehe dem Verständnisse voran (fides praecedit intellectum), zwar die Fassung, der Glaube forsche nach dem Verständnisse, habe zum Ziel das Verständnis (fides quaerens intellectum; credo, ut intelligam), aber er will damit nicht behaupten, daß der Glaube für den wissenschaftlichen Forscher sich zuletzt ganz in Vernunftwahrheiten auflösen lasse, sondern daß er seiner Natur nach auf Wahrheiten beruhe, und wo er recht und vollkommen geübt werde, auch ein gewisses Verständnis einschließe. Zudem hält er dieses Streben nach Erkenntnis des Glaubens für eine sittliche Pflicht. „Nicht versuche ich, mein Herr", so spricht er seine Ansicht in einem Gebete aus, „deine Tiefen zu durchdringen, weil ich in keiner Weise meine Erkenntniskraft mit ihr vergleichen kann, sondern ich begehre nur in gewissem Grade (aliquatenus) deine Wahrheit zu begreifen, die mein Herz mit Glauben und Liebe umfängt. Und ich suche nicht einzusehen, damit ich glaube, sondern ich glaube, damit ich einsehe. Denn auch das glaube ich, daß ich nicht erkenne, wenn ich nicht glaube" (Prosl. 1). Die Pflichtmäßigkeit eines solchen Forschens spricht er folgendermaßen aus: „Wie es die rechte Ordnung erfordert, daß wir die Geheimnisse des Glaubens eher glauben, bevor wir sie mit der Vernunft aufzuhellen unternehmen, so scheint es mir als eine Vernachlässigung, wenn wir, nachdem wir im Glauben befestigt worden sind, nicht uns bemühen, zu verstehen, was wir glauben" (Cur Deus homo 1, 2). Vergleicht man Augustin und Anselm in Bezug auf ihr methodisches Fundamentalprinzip näher, dann stellt Augustin das Problem über Wissen und Glauben weiter und umfassender auf, sofern er auch das Wissen vor dem Glauben in Betracht zieht (intellige ut credas, crede ut intelligas; Serm. 43, 7 u. 9), Anselm dagegen einzig das Wissen nach dem Glauben (Neque enim quaero intelligere, ut credam,

sed credo ut intelligam); für das Wissen vor dem Glauben oder die Genesis des Glaubens hat er weniger Interesse.

Die Geschichte der Scholastik zerfällt in drei Epochen: 1. Die Frühscholastik 1100—1200; 2. Die Hochscholastik 1200—1300; 3. Die Nachscholastik 1300—1500.

Die Frühscholastik. Sie wird eröffnet durch Anselm von Canterbury († 1109). Seine wichtigsten Schriften sind folgende: Warum Gott Mensch wurde (Cur Deus homo), sein Hauptwerk, ein Dialog zwischen dem Verfasser und seinem Schüler Boso über die Notwendigkeit und den Zweck der Inkarnation. In ihm wird die berühmte, nach Anselm benannte Genugtuungstheorie erörtert. Das Monologium enthält seine Gotteslehre, und das Proslogium beschäftigt sich mit dem ebenfalls nach Anselm benannten Gottesbeweise, der aus dem Begriffe Gottes als des höchsten Wesens seine Existenz erschließt (ontologischer Beweis).

Bernhard von Clairvaux († 1153) war zwar mehr Mystiker als spekulativer Theolog (In tantum cognoscitur Deus, in quantum amatur), aber von Einfluß auf die Scholastik war er doch. Einmal durch seine tiefe, gedankenvolle Schriftauslegung; und dann durch die energische Art, womit er den extremen Realismus des Gilbert de la Porrée (Porretanus) sowie den Rationalismus des Abälard bekämpfte. Gilbert behauptete im Kampfe gegen den subjektivistischen Nominalismus die reale Existenz der Allgemeinbegriffe (universalia ante rem) und kam dadurch zu einer Quaternität in Gott. Abälard wurde schon genannt als der geistige Nachfolger des Scotus Erigena, der die Philosophie zur Herrin der Theologie machte. Er ist der wichtigste Vertreter des Rationalismus im Mittelalter. Den Anselmschen Satz dreht er um und lehrt, daß die Vernunft den Glauben meistert (intellectus quaerens fidem). Seine theologischen Irrtümer sind mancherlei; sie müssen sich nach seinem verkehrten Grundprinzip auf fast alle Teile der Dogmatik erstrecken. Er war ein viel aufgesuchter Lehrer und fruchtbarer Schriftsteller (Dialectica; De unitate et trinitate divina; Theologia christiana; Introductio in theologiam; Sic et Non). Die Viktoriner, Lehrer an der berühmten Klosterschule der Augustinerchorherren von St Viktor bei Paris, sind als Augustiner geistesverwandt mit Anselm und Bernhard. Hugo von St Viktor, ein Freund Bernhards, wird wegen seiner Kenntnis der augustinischen Theologie „der Mund Augustins" und „zweiter Augustin" genannt. Er verfaßt als erster von den Scholastikern eine systematische Gesamtdarstellung der Glaubenswahrheiten, die er als Lehre von den Sakramenten (Geheimnissen) bezeichnet (De Sacramentis christianae fidei). Die Summe der Sentenzen (Summa Sententiarum) gehört ihm wohl nicht zu. Hugo ist für die Scholastik von besonderer Bedeutung geworden, weil er erstmalig sich in einer systematischen Sakramentenlehre versucht. Der bedeutendste und einflußreichste Lehrer der Frühscholastik ist Petrus Lombardus, der „Magister der Sentenzen" († 1164), Rektor der Universität von Paris, dann Bischof daselbst. Seine wichtigste Schrift ist das Werk „Vier Bücher Sentenzen" (Sententiarum libri 4). Er war Schüler Abälards, hielt sich aber von dessen Rationalismus fern, wenn er auch sonst von ihm wie auch von Hugo abhängig ist. Sein Werk ist durchaus positiv gehalten; es gibt die Ansichten (Sentenzen) für und wider und überläßt das Urteil oft dem Leser. Die Spekulation liegt ihm ferner. Nach dem Einteilungsprinzip Augustins zerfällt sein Werk in vier Teile: 1. von Gott, 2. von der Schöpfung und dem Sündenfall, 3. von der Christologie und Tugendlehre, 4. von den Sakramenten. Des Lombarden Schrift wurde zum theologischen Schulbuch der Scholastiker; mehrere hundertmal kommentiert, auch von den Hauptscholastikern, herrschte es in unbestrittenem Ansehen, bis es gegen Ende des 16. Jahrhunderts von der Theologischen Summe des Aquinaten verdrängt wurde. Weniger einflußreich als der Lombarde, aber immerhin namhaft waren gegen Ende des

12. und zu Beginn des 13. Jahrhunderts Wilhelm von Auxerre († 1230), Richard von St Viktor († 1173), Alanus von Lille († 1203), Wilhelm von Auvergne († 1248).

Die Hochscholastik. Zu den allgemeinen Gründen, welche eine Hebung des kirchlichen Lebens und der theologischen Wissenschaften verursachten, die kirchliche Reform, die Kreuzzüge, Erwachen und Erstarken des Ordensgeistes, waren um die Mitte des 12. Jahrhunderts noch besondere getreten: Berührung des Abendlandes mit der Wissenschaft der Araber in Spanien wie im Morgenlande und Bekanntwerden mit den Schriften des Aristoteles, und zwar den gesamten logischen, metaphysischen und physischen in Übersetzungen der Araber. Es war nur ein mißlicher Nebenumstand, daß die Benützung dieser Schriften seitens der Kirche (Synode von Paris) anfangs verboten werden mußte, weil die Übersetzungen durch arabischen und jüdischen Rationalismus entstellt worden waren. Bald gab es auch unmittelbar aus dem Griechischen übersetzte Schriften des Aristoteles, und der kirchliche Widerspruch verstummte allmählich. Ganz unangefochten blieb Aristoteles immer nach der formalen logischen Seite (In logica parem habuisse non legitur). Die theologischen Irrtümer des Arabismus — vertreten von Alfarabi († 950), Avicenna († 1037), Algazel († 1111) im Orient, Averroës († 1198) in Spanien und von den Juden Avicebron († 1070) und Moses Maimonides († 1204), die in Spanien im Anschluß an den arabischen Aristotelismus eine eigene jüdische Philosophie ausbildeten, — vor denen sich die Scholastiker zu hüten hatten, und die besonders im Averroismus der christlichen Wissenschaft gefährlich werden konnten, sind die Lehre von der Ewigkeit der Welt, die neuplatonische Emanationslehre, die abgestuften Gestirnintelligenzen, die Leugnung der individuellen Seele und ihrer Unsterblichkeit (Einheit des Intellectus agens), die Beschränkung der göttlichen Vorsehung auf das Allgemeine nach Art der späteren Deisten, und der Fatalismus. Man muß diese Gefahr beachten, um die anfängliche kirchliche Abneigung gegen Aristoteles zu verstehen, wie auch um den Fleiß der großen Scholastiker zu begreifen, womit sie gewisse, diesen Irrtümern entgegengestellte Traktate bearbeiten.

Die großen Meister der Hochscholastik.

Alexander von Hales († 1245), ein Brite, im Kloster Hales erzogen, lehrte als Franziskaner in Paris, wo er den Bettelorden, welche bisher praktische Tätigkeit betrieben, den Zugang zu der akademischen Lehrwürde erstreiten half. Von den vielen unter seinem Namen gehenden Werken ist sicher echt die theologische Summe (Summa universalis theologiae), die größte des Mittelalters, wenn auch an sich unvollendet geblieben; sie reicht bis in die Mitte des Bußsakramentes (satisfactio). Sie ist und bleibt „der Typus der echten Franziskanertheologie", sagt Scheeben.

Albert d. Gr. († 1280), Reichsritter von Bollstätt, geb. zu Lauingen (Schwaben), gebildet in Padua, Bologna, Paris, war Lehrer in Köln und Paris, auch zwei Jahre Bischof in Regensburg, starb aber nach freier Resignation in Köln im Dominikanerorden, dessen Mitglied er schon 1223 geworden und worin er den großen Aquinaten zu seinem Schüler gehabt hatte. Er verhalf dem Aristotelismus zum Siege, ist überhaupt mehr Philosoph als Theolog und steht daher an theologischer Bedeutung hinter Alexander und besonders hinter Thomas zurück. Seine Darstellungsart ist breit, und seine Auffassung in theologischen Fragen nicht selten unkritisch. Unter seinen zahlreichen Schriften sind auch viele unterschobene. Von theologischen Werken seien

genannt außer seinen Kommentaren zu dem Areopagiten und zum Lombarden seine theologische Summe (Summa theologiae), entsprechend den Sentenzenbüchern des Lombarden, aber nur bis zur Hälfte (pars I u. II) vollendet und erst gegen Ende seines Lebens geschrieben. Auch eine Art philosophischer Summe schrieb er ähnlich wie Thomas (Summa de creaturis).

Bonaventura († 1274), Franziskaner, Ordensgeneral, Kardinal, starb auf dem zweiten Konzil zu Lyon; in der Spekulation wie in der Mystik zu Hause, „der seraphische Lehrer". Seine vorzüglichsten dogmatischen Schriften sind der Kommentar zum Lombarden, das Breviloquium, eine kurze theologische Summe, das kleine Schriftchen vom Weg des Geistes zu Gott (Itinerarium mentis in Deum). Die zweite Schrift ist „ein wahres Juwelenkästlein, welches, mit jedem Worte eine große Frage lösend und die Entwicklung des theologischen Wissens aus den obersten Grundsätzen des Glaubens darstellend, recht eigentlich die Quintessenz der damaligen Theologie enthält" (Scheeben). Das dritte Schriftchen behandelt den Aufstieg der gläubigen Seele zu Gott, indem sie alles auf ihn wie auf den letzten Urgrund bezieht.

Thomas von Aquin, geboren 1225 (?) auf dem Schloß Roccasecca im Neapolitanischen, wurde früh Dominikaner, war in Köln Schüler Alberts, promovierte in Paris, lehrte daselbst wie zu Köln, Bologna, Neapel, erkrankte auf der Reise zum zweiten Konzil von Lyon und starb 1274 im Kloster Fossanova bei Terracina (Mittelitalien). Er ist der „Fürst der Scholastiker", ausgezeichnet durch scharfen Verstand, geniale Spekulation, klare nüchterne Auffassung und Darstellung. Die Kirche hat ihn stets hoch geehrt, indem sie sich amtlich seiner Doktrin meistens anschloß und ihn für die theologischen Schulen als philosophischen und theologischen Lehrmeister wiederholt aufs nachdrücklichste empfahl. Von seinen vielen Werken nennen wir vor allem seine Theologische Summe (Summa theologica), daneben als ihre Ergänzung die philosophische Summe (Summa contra Gentiles), weiter das theologische Kompendium (unvollendet), dann die Kommentare zu Aristoteles und zum Lombarden. Die Theologische Summe ist für Anfänger (incipientes) geschrieben, reicht wie die des Alexander von Hales bis zur Mitte des Bußsakramentes. Das Fehlende wurde jedoch von unbekannten Schülern aus früheren Schriften hinzugefügt (Supplementum).

Die ganze Summe zerfällt in drei Hauptteile, deren erster (pars prima) die Lehre von Gott dem Einen und Dreieinen sowie der Kreation behandelt; dann wird als zweiter Teil die Ethik eingeschoben, die wieder in zwei Teile (prima secundae und secunda secundae) zerfällt; der dritte Teil (pars tertia) enthält die Christologie, die Soteriologie und die Sakramentenlehre bis zur Buße. Diese theologische Summe sollte in den Händen aller Theologen sein. Ihr Studium, das an sich nicht schwer ist und das sofort mit der Lektüre des Werkes begonnen werden kann, wird erleichtert durch Benützung von Hilfsmitteln wie A. Portmann, Das System der Theologischen Summe des hl. Thomas von Aquin (²1903), Schütz, Thomaslexikon (²1895), Werner, Der hl. Thomas von Aquin, 3 Bde (1858—1859); C. M. Schneider, Die katholische Wahrheit oder Die theologische Summe des hl. Thomas von Aquin deutsch wiedergegeben, 12 Bde (1886—1892). Das Kompendium der Theologie edierte F. Abert (1896, Text mit Übersetzungen und Anmerkungen).

Thomas hatte wissenschaftliche Gegner an den Franziskanertheologen wie auch an den übrigen Professoren der Theologie. Zu letzteren zählt der oft zitierte Heinrich von Gent († um 1293), der vielfach an Duns Scotus, den Kritiker des Aquinaten, erinnert. Für Thomas trat Ägidius von Colonna (Romanus) in die Schranken († 1316). Der Franziskaner Richard von Middletown (de Media Villa) schließt sich gleichmäßig an Thomas und Bonaventura an. Duns Scotus wurde Gründer der neuen Franziskanerschule. Er stammte aus Dunstan (Northumbrien) wurde früh

Franziskaner, lehrte in Paris, Oxford und Köln, wo er früh und nach kurzer Tätigkeit starb und begraben wurde (1308). Von seinen Werken seien genannt der Sentenzenkommentar (Opus Oxoniense), in verkürzter Wiedergabe der kleine Pariser Kommentar (Reportata Parisiensia) und die Schrift über verschiedene Einzelfragen (Quaestiones quodlibetales, ähnlich den Quaestiones disputatae des Aquinaten). Scotus verwandte seine ungewöhnlich großen Geisteskräfte mehr zur Kritik als zum selbständigen Aufbau der Theologie. Dennoch wurde er der Lehrer seines Ordens und der Gründer der neuen Franziskanerschule (doctor noster) oder des Scotismus. Gegenüber der platonisch weichen Lehrweise der alten Franziskanerschule (Alexander von Hales, Bonaventura) vertrat Scotus die begrifflich dürre Doktion des Aristoteles. Er machte dem Thomismus schon zu seiner Zeit die Alleinherrschaft streitig, und sein Einfluß wirkt noch bis in unsere Zeit hinein. Über den Unterschied der beiden Schulen im einzelnen vgl. Werner, Thomas III 3 ff; Scheeben I 437 f.

Die Nachscholastik. Sie wird schon von der scharfen Kritik des Scotus eingeleitet, welche mehr subtil als solid ist. Der allmählich eintretende Verfall kennzeichnet sich in einer übertriebenen Hervorkehrung der Schuldifferenzen, in bis ins kleinste und feinste gehenden logischen Unterscheidungen und Begriffszerfaserungen, in einer ungezügelten und unersättlichen Fragesucht, in einer sorglos und leichtfertig von der positiven Offenbarung losgelösten Spekulation, endlich in der Repristinierung des alten Nominalismus (Wilhelm Occam, † 1347), welcher der Todfeind jeder echten Wissenschaft ist.

Um einige Namen von besserem Klang aus dieser Zeit zu nennen, erwähnen wir die Dominikaner Herväus Natalis († 1316), Petrus Paludanus († 1342), Johannes Capreolus († 1444), Antonin von Florenz († 1459), den Kartäuser Dionysius von Ryckel († 1471), den Bischof Alfons Tostatus († 1455), den Augustiner Johannes Turrecremata (Torquemada † 1468), den Dominikaner Kardinal Cajetan, Kommentator der Theologischen Summe des Aquinaten, und Franziskus von Ferrara (um 1500), Kommentator seiner philosophischen Summe, sowie den Nominalisten Gabriel Biel († 1495), den „letzten Scholastiker".

§ 17. Die neuere Zeit.

Der Niedergang der Scholastik im 14. und 15. Jahrhundert war mit eine Ursache des großen Abfalls am Ende des Mittelalters. Die Nachwirkungen des Scotismus und Nominalismus lassen sich noch deutlich bei den alten Reformatoren beobachten. Sie sammeln sich letztlich in der einen Anschauung, daß zwischen Gott und Mensch, zwischen Sakrament und Gnade, zwischen Wahrheit und Vernunft, zwischen sittlichem Ideal und realer Wirklichkeit eine große Kluft besteht, die nur durch äußere, moralische Annäherung der beiden Faktoren überbrückt, nicht aber durch ein inneres Ineinander und ein gegenseitiges Erfassen und physisches Durchdringen, wie es Thomas gelehrt hatte, wahrhaft geschlossen werden kann.

Daß der Kirche dauernd die Kraft innewohnt, auch nach einem schlimmen moralischen und theologischen Verfall sich selbst wieder zu reformieren, zeigt nach der einen Seite hin die katholische Restauration oder „Gegenreformation", nach der andern der Aufschwung der Theologie in der nachtridentinischen Zeit. Diese zweite Blütezeit in der Theologie wurde wieder zunächst durch äußere allgemeine Ursachen herbeigeführt. Hierzu zählte zunächst die Erfindung der Buchdruckerkunst, welche die Vervielfältigung der Schriften

erleichterte und überhaupt zur Schriftstellerei anregte. Weiter kam auch der Humanismus der Theologie zu gute: einmal durch seinen energischen Hinweis auf die geschichtlichen Quellen der Theologie, dann auch durch seine Angriffe auf den bisherigen kirchlich-theologischen Bestand, wodurch die Verteidigung der gefährdeten Positionen, oft auch die Läuterung bisheriger theologischer Ansichten hervorgerufen und bewirkt wurde. Am meisten freilich wurde die Theologie zur neuen Tätigkeit und Anspannung aller Kräfte angestachelt durch die maßlose und rücksichtslose Bekämpfung der Kirche und mancher ihrer Grunddogmen seitens der Reformatoren.

Das Tridentinum entwickelt und offenbart die sittliche wie theologische Kraft der Kirche in einer wunderbaren Weise sowohl in seinen Reformationsdekreten als auch in seinen dogmatischen Entscheidungen. In letzterer Hinsicht ist es ein Akt ernstester Selbstbesinnung nach innen, erhaben über alle Schulmeinungen die wesentliche dogmatische Einheit zum Ausdruck zu bringen, und ein Akt der energischen Abwehr nach außen, wodurch ohne Zögern und ohne Schwäche mit dem Anathem belegt wird, was dieser dogmatischen Einheit widerspricht. Manche Lehrpunkte, besonders der von der Rechtfertigung, wurden dort erstmalig eingehend und allseitig fixiert. Eine solche hochamtliche theologische Tätigkeit mußte natürlich recht bald auch der wissenschaftlichen Theologie zu statten kommen. Und so sehen wir denn auch, wie bald ein frischer Geist und ein neues Leben in sie einzieht und eine theologische Wiedergeburt bewirkt.

Um einzelnes aus der Fülle der neuen Namen und Erscheinungen hervorzuheben, so sei zuerst Bischof Melchior Canus († 1560) genannt, der zum erstenmal eine Einleitung in die Dogmatik oder eine theologische Erkenntnislehre schrieb. In seinem Werke über die theologischen Quellen (De locis theologicis) will er, wie er in dem Vorworte sagt, den Weg zeigen, wie man die Beweisargumente für die Dogmen und dogmatischen Konklusionen findet und wie man sie gegen die Häretiker, Juden und Sarazenen verwendet. Er gibt aber nicht nur die Beweisquellen, Schrift, Tradition, Lehrentscheidungen der Kirche, Konzilien usw. an, sondern erklärt sie auch und liefert somit oft auch die Beweisführung selbst. Er anerkennt den Wert der Scholastik, kritisiert aber auch ihre Fehler und weist der Zeit entsprechend auch auf eine positive Behandlung des Dogmas hin, das ja eben auf Grund der Schrift und Tradition von den Reformatoren bekämpft wurde.

Diese theologischen Grundsätze zeigen sich denn auch bald in der Kontroverstheologie, deren Vertreter nach einer viel genaueren quellenmäßigeren Begründung ringen, als sie bisher in der Scholastik üblich gewesen war. Zu nennen sind hier vor allem der gelehrte Bellarmin († 1621), der fast die gesamte Glaubenslehre in seinen flüssig und klar geschriebenen Kontroversen behandelt (Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos). In diesem Werke kommt er auch zuerst auf ganz neue, vom Protestantismus beeinflußte Probleme, z. B. zur Frage nach der Inspiration, nach der Autorität der Konzilien, nach Wert und Umfang der Tradition, nach der Gründung und dem Begriffe der Kirche. Er stellt zuerst die Irrtümer der Gegner hin und widerlegt sie dann Punkt für Punkt aus Schrift, Tradition, kirchlichen Entscheidungen, kirchlicher Praxis und meist auch mit Vernunftgründen (vgl. La Théologie de Bellarmin par J. de la Servière S. J. [1908]). Andere Kontroverstheologen sind Thomas Stapleton († 1598), Andreas Vega († 1557), Gregor von Valentia († 1603), Martin Becanus († 1624), Adam Tanner († 1635), Jakob Gretser († 1625), die Brüder Adrian und Peter von Walenburch († 1669 und 1675). Auch Bossuet gehört hierher (Histoire des variations des églises protestantes; Exposition de la foi catholique) und der Jansenist A. Arnauld wegen seines wertvollen

Werkes über die Eucharistie (La perpétuité de la foi de l'église catholique touchant l'eucharistie), welches er Klemens IX. widmete. Die Kontroverse mit den Griechen führte der griechische Kustos der vatikanischen Bibliothek Leo Allatius († 1669).

Einen neuen Aufschwung nahm aber auch die eigentliche Scholastik, wie sie das Mittelalter begründet und gepflegt hatte. Und zwar waren es wieder die großen Orden, in welchen sie ihre zweite Blütezeit erlebte. Da man an die alten Meister der Hochscholastik anknüpfte, so mußten sich natürlich auch deren Lehrunterschiede in dieser Epigonenzeit wiederholen im Dominikaner- wie im Franziskanerorden. Dazu war aber inzwischen der rasch aufblühende Jesuitenorden als mächtiger wissenschaftlicher Rivale getreten, welcher sich ebenfalls an die alten Meister anschloß und ihre Summen kommentierte, aber sich dabei doch die Freiheit eigener Ansichten wahrte und eine höhere Verbindung und Ausgleichung der Alten anstrebte. Besonders in der neuauftauchenden Gnadenfrage nahm er eine eigene abweichende Stellung ein und geriet dadurch mit dem Dominikanerorden in eine heftige, wissenschaftliche Fehde, welche bis heute noch nicht ausgefochten ist (Thomismus; Molinismus — Bañez, Molina). Eine andere erregte Kontroverse spielte sich in Frankreich ab zwischen den Jesuiten und Jansenisten bezüglich mancher mit dem Augustinismus zusammenhängender moraltheologischer Fragen wie auch wegen des Problems von Gnade und Freiheit. Vertreter eines kirchlichen Augustinismus fanden sich im Orden der Augustiner, der Benediktiner, Oratorianer, Mauriner. Sie zeichnen sich aus durch engen Anschluß an Augustin, halten sich aber von den Extremen der Jansenisten, den Pseudoaugustinianern, fern. An der Universität Löwen trafen die Geister aufeinander (Bajus † 1589, Lessius † 1623).

Die Vertreter der neuen Scholastik sind sehr zahlreich und erreichen teilweise, wenigstens in einigen Fragen, die bisher noch wenig kultiviert waren, den Ruhm der alten großen Meister. Es seien genannt aus dem Jesuitenorden die Kommentatoren der Theologischen Summe des Aquinaten, die fortan als Schulbuch galt, Franz Suarez († 1617) — er verfaßte auch ein großes Werk über die Gnade (De divina gratia) —, Franz Toletus († 1596) — ist auch als Exeget berühmt —, Gregor von Valentia († 1603), Gabriel Vasquez († 1604), Adam Tanner († 1632). Berühmte Monographien schrieben Leonhard Lessius († 1623. De perfectionibus moribusque divinis; De gratia efficaci; De decretis divinis; De summo bono et aeterna beatitudine hominis), Johann Martinez de Ripalda († 1648. De ente supernaturali; De fide, spe et caritate), Johannes de Lugo († 1660. De incarnatione dominica. De virtute divinae fidei; De virtute et sacramento poenitentiae). Berühmte Dominikanertheologen sind Bartholomäus Medina († 1581), Dominikus Bañez († 1604), Didakus Alvarez († 1635), Johannes a St Thoma († 1644), Contenson († 1674), Gonet († 1681). Aus dem Karmeliterorden vertraten den strengen Thomismus die sog. Salmantizenser, Verfasser eines berühmten Kommentars der thomistischen Summe (Cursus theologicus Collegii Salmanticensis in 12, auch in 20 Bänden wiederholt ediert). Berühmte Löwener Lehrer sind Wilhelm Estius († 1613) — auch tüchtiger Exeget —, Franz Sylvius († 1649) und Joseph Wiggers († 1639), angesehene Kommentatoren der ganzen thomistischen Summe. Von sonstigen thomistischen Größen sind noch zu nennen die Sorbonnisten Andreas Duval († 1637), Nikolaus Isambert († 1642), der Benediktiner Augustin Reding († 1692), Fürstabt von Einsiedeln.

Bedeutende Vertreter der scotistischen Schule sind im 16. Jahrhundert: Johann Poncius, Peter Conink, Franz de Ovando, Franz Herrera, Bartholomäus Mastrius, Johannes de Rada, Theodor Smising; im 17. Jahrhundert: Philipp Faber, Anton Hiquäus, Angelus Vulpes, Kaspar Sghemma, Gabriel Boyvin und Claudius Frassen († 1711). Letzterer verfaßte das theologische Hauptwerk der neueren scotistischen Schule (Scotus academicus, letzte Ausgabe in 12 Bänden, Rom 1900—1902).

Ganz außerhalb einer festen Schulrichtung stehen noch mehrere Theologen, welche unter dem Einfluß des Humanismus das Dogma vom historischen Stand-

punkte behandelten und so die scholastische, spekulative Methode ergänzten. Das geschah vor allem durch den Jesuiten Dionysius Petavius († 1647), und den Oratorianer Ludwig Thomassin († 1695). Petavius brachte, nicht ohne Anfeindung seiner Methode, sein Werk (Opus de theologicis dogmaticis), das auf zehn Traktate veranlagt war, leider nur bis zur Vollendung der ersten fünf (De Deo eiusque perfectionibus; De Trinitate; De Angelis; De mundi opificio; De Incarnatione). Es fehlt besonders die Lehre über die Gnade und Sakramente. Thomassins Werk blieb in den ersten Traktaten stecken (De Deo uno; De Incarnatione). Eine berühmte historische Monographie über das Bußsakrament verfaßte Johann Morinus; ebenso über die Ordinationen. Isaak Habert bekämpfte die jansenistische Gnadenlehre in einem historischen Traktate über die Gnadenlehre der griechischen Väter.

Geschätzte dogmatische Werke des 18. Jahrhunderts verfaßten die beiden Dominikaner Billuart († 1757) in 10 Bänden, davon ein Auszug in 6 Bänden, und Kardinal Gotti († 1742) in 16 Bänden. Eine viel gebrauchte Dogmatik schrieb in jener Zeit auch der Sorbonnist Honorat Tournely († 1729), der auch die historische Seite des Dogmas reichlich berücksichtigt, und früher der Sorbonnist Abelly († 1691). Endlich darf hier auch die Theologie der Wirzeburgenses (1766 bis 1771) nicht vergessen werden, welche die Jesuiten in Würzburg (Th. Holtzclau, H. Kilber u. a.) in 14 Bänden edierten.

Aber schon kündigte sich seit 1750 ein neuer schlimmer Verfall der Theologie und am meisten der Dogmatik an. Verursacht wurde er durch den Jansenismus, Gallikanismus, Josephinismus, Febronianismus einerseits, anderseits durch den von England (Cherbury, † 1648) und Frankreich (Bayle, † 1706) herüberkommenden Rationalismus, Deismus und Aufklärungsgeist, der in den geistigen Urhebern der Revolution eine eifrige Förderung und Verbreitung fand.

Einen neuen Aufschwung nahm aber das theologische Studium wieder, nachdem die Stürme der Revolution verweht und geordnete Verhältnisse eingetreten waren. Für die Dogmatik wurde er inauguriert durch den verdienten Professor Liebermann in Mainz († 1844), der in seinem Hauptwerke (Institutiones dogmaticae [1819 ff]) wieder an die alte bessere Methode anknüpfte und weithin Einfluß ausübte. Gefährlich zu werden drohte aber der Dogmatik bald die deutsche idealistische Philosophie, welche in die protestantische Theologie einzog (Hegelianismus) und auch katholische Theologen versuchen konnte, mit ihren Mitteln das Dogma zu bearbeiten (Günther, Hermes). Das Vatikanum war in seinem ersten Teile bemüht, solchen philosophischen Gefahren eines schleichenden Rationalismus gegenüber die Übernatur der Dogmen und des Glaubens nachdrücklich und klar hervorzuheben, das Verhältnis von Philosophie und Theologie zu normieren und dann auch die kirchliche Lehrautorität in dogmatischer Schärfe hervorzukehren. Um dem deutschen Kantianismus und Hegelianismus, welche die ganze positive protestantische Theologie aufgesaugt und entleert hatten und auch der katholischen gefährlich wurden, ein wirksames Gegengewicht zu bieten und überhaupt die Dogmatik auf die überlieferten festen Fundamente hinzuweisen, schrieb Leo XIII. das Studium der thomistischen Philosophie vor (Enzyklika Aeterni Patris vom 5. Aug. 1879). Pius X. wiederholte diese Vorschrift (Enzyklika Pascendi vom 8. Sept. 1907). Sein Urteil über die theologische Methode spricht er in kluger Berücksichtigung der Zeitverhältnisse dahin aus, daß er sagt: „Gewiß verlangt die positive (d. h. historische) Theologie mehr Beachtung als bisher; doch soll darüber die Scholastik keinen Schaden leiden" (Edit. Michelitsch [1908] 111).

Nennen wir jetzt die Verfasser von dogmatischen Werken aus der neueren Zeit. Vollständige Dogmatiken liegen vor von Klee, Perrone, Schwetz, Kenrik, Dieringer, Bulsano, Berlage, Oswald, Hurter, Gloßner, Katschthaler, Bautz, Schell, Pesch, Tepe, Simar, Egger, Einig, Minges, Pohle, Specht, Herman, Tanquery, Souben, Paquet, Heinrich-Gutberlet, Scheeben-Atzberger. Verfasser von einzelnen oder mehreren dogmatischen Traktaten sind: Staudenmaier, Kuhn, Jungmann, Franzelin, Palmieri, Wilmers, Stentrup, Mazella, Satollo, Lépicier, Morgott, Schanz, Sasse, Billot, Janssens, del Prado, de San, Goudin, Lahousse, Pignataro, Schiffini, van Noort, van der Meersch u. a. Die einzelnen dogmatischen Traktate und Monographien dieser und vieler anderen neueren Theologen werden später in der Literatur genauer angegeben.

Dogmengeschichtliche Werke verfaßten: Klee, Zobl, Schwane, Tixeront; patrologische: Möhler, Feßler, Alzog, Nirschl, Kihn, Bardenhewer, Rauschen u. a. Dogmengeschichtliche Monographien erscheinen in den von Ehrhard und Kirsch herausgegebenen „Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte"; bis jetzt 10 Bde.

PROV. THEOLOGISCHE STUDENDATUS

Erstes Buch.

Die Lehre von Gott.

Die Lehre von Gott bildet den wichtigsten Bestandteil der ganzen Dogmatik. Sie ist die Grundlage des wahren Glaubens und der echten Religion. Wie die Gotteserkenntnis beschaffen ist, so wird auch die persönliche Frömmigkeit sich gestalten. Deshalb wird auch in der Schrift die reine Gotteserkenntnis so hoch gewertet: „Dich zu erkennen", sagt das Weisheitsbuch, „ist vollkommene Gerechtigkeit, und zu wissen deine Macht ist die Wurzel der Unsterblichkeit" (Weish 15, 3). Und Jeremias führt es als eine Mahnung des Herrn an, „daß sich nicht der Weise seiner Weisheit rühme und nicht der Tapfere seiner Tapferkeit und nicht der Reiche seines Reichtums, sondern darin rühme sich, wer immer sich rühmt, mich zu erkennen und zu verstehen, daß ich bin der Herr" (Jer 9, 23—24; vgl. Jo 17, 3).

Die Dogmatik kann aber Gott unter einem doppelten Gesichtspunkte betrachten: zunächst allgemein in Bezug auf sein abstraktes Sein und Wesen und dann als göttliche Persönlichkeit. Daher zerfällt die gesamte Gotteslehre in zwei Hauptabschnitte, die Lehre von Gott dem Einen und von Gott dem Dreipersönlichen.

Erster Teil.

Von Gott dem Einen.

Literatur. Scheeben I 463 ff. Heinrich III 1 ff. Oswald I 1 ff. Kuhn, Die dogm. Lehre von der Erkenntnis, den Eigenschaften und der Einheit Gottes (²1862). Kleutgen, Theol. der Vorzeit I 151 ff. Derſ., Philosophie der Vorzeit (²1878) 669 ff. Derſ., De ipso Deo (1881). Gutberlet, Gott der Einige und Dreifaltige (1907). Franzelin, De Deo uno (³1883). de San, De Deo uno, 2 vol. (1894—1897). Stentrup, De Deo uno (1878). Id., Synopsis tractatus scholastici de Deo uno (1895). Ianssens, De Deo uno, 2 vol. (1900). Pesch II (³1906). Paquet, Comment. in Summam theolog. div. Thomae I (²1905). Hontheim, Institutiones theodicaeae (1893). Lehmen, Lehrbuch der Philosophie III³ (Theodicee; 1906). Dazu die früher genannten dogmatischen Lehrbücher. Von älterer Literatur: Thomas, S. th. 1, q. 1—26; Summa contra Gentil. 1, 10 ff; die Traktate De Deo uno von Suarez, Petavius, Thomassin. Lessius, De perfectionibus moribusque divinis.

Wie bei jeder andern wissenschaftlichen Behandlung eines Gegenstandes, so lassen sich auch bei der Lehre über Gott drei Hauptfragen stellen: nach der Existenz, nach dem Wesen oder der Natur und nach den Eigenschaften. Dem-

entsprechend gliedert sich der Stoff in drei Hauptstücke: 1. Vom Dasein Gottes, 2. Von der Wesenheit Gottes, 3. Von den Attributen Gottes.

Zu dem ersten Punkte ist noch eine kurze Bemerkung zu machen. Das Dasein Gottes wird in der Dogmatik, streng genommen, vorausgesetzt; denn sie behandelt die göttlichen Offenbarungswahrheiten. Diese aber lassen sich nur erörtern unter der selbstverständlichen Annahme, daß es solche gibt, d. h. daß es einen Gott gibt, der zu uns Menschen gesprochen hat. Beide Wahrheiten fallen als Voraussetzungen der Dogmatik (praeambula fidei) in die Apologetik. Dennoch gehört die Erörterung über das Dasein Gottes aus zwei Gründen auch in die Dogmatik. Zunächst ist, wie gezeigt wird, Gottes Dasein auch Gegenstand des Glaubens, und dann handelt es sich hier nicht um dessen tatsächlichen Nachweis, um die Gottesbeweise, sondern nur um die formale Frage nach der Möglichkeit und Art und Weise unserer Erkenntnis dieses Daseins. Und darüber liegen ausdrückliche kirchliche Entscheidungen vor.

Erster Abschnitt.

Vom Dasein Gottes.

Nach der katholischen Glaubenslehre gibt es eine zweifache Erkenntnisweise von Gott, eine natürliche und eine übernatürliche. Danach zerfällt dieser Abschnitt wieder in zwei Teile: von der natürlichen und übernatürlichen Gotteserkenntnis.

Erstes Kapitel.

Die natürliche Gotteserkenntnis.

§ 18. Ihre Wirklichkeit.

Literatur. Thomas, S. th. 1, q. 2, a. 1 u. 2; Contra Gentil. 1, 12—14. Rolfes, Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles (1898). Bäumker, Die Gottesbeweise des hl. Thomas von Aquin in ihrem Verhältnis zu Maimonides (Archiv für Gesch. d. Phil. 1908, 132 ff). Stahl, Die natürliche Gotteserkenntnis nach der Lehre der Väter (1869). Endert, Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit (1869). Kuhn, Dogmatik I 639 ff. Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa (1896). Unterstein, Die natürl. Gotteserkenntnis nach der Lehre der kappadoz. Kirchenväter (1903/04). A. König, Schöpfung und Gotteserkenntnis (1885). Didio, Der sittliche Gottesbeweis (1899). Otten, Apologie des göttlichen Selbstbewußtseins (1897). Ph. H. Mayer, Der teleologische Gottesbeweis und der Darwinismus (1900). Reinhold, Die Welt als Führerin zu Gott (1902). Quirmbach, Die Lehre des hl. Paulus von der natürlichen Gotteserkenntnis (Straßb. theol. Studien 1905). Schanz-Koch, Apol. I⁴, Register s. v. Gott, wo auch akathol. Literatur zu finden ist. O. Zimmermann, Das Gottesbedürfnis. Als Gottesbeweis den Gebildeten dargelegt (1910). Rolfes, Die Wahrheit des Glaubens. I: Die natürliche Religion (1910). Kortleitner, De Polytheismi origine quae sit doctrina sacrarum literarum patrumque ecclesiae (1911).

Satz. Gott, der Ausgang und das Ziel aller Dinge, kann durch das natürliche Licht der Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Sicherheit erkannt werden. De fide.

Erklärung. Definiert wurde die These auf dem Vatikanum. Es erklärt: „Wenn jemand sagt, Gott der eine und wahre, unser Schöpfer und

Herr, könne aus den geschaffenen Dingen durch das natürliche Licht der menschlichen Vernunft nicht mit Gewißheit erkannt werden, der sei ausgeschlossen" (sess. III, de revel. can. 1; vgl. c. 2; Denz. 1806 [1653]). Der erkennbare Gott ist der eine, wahre persönliche Gott, der Schöpfergott, nicht ein pantheistisch gedachtes Urwesen, das mit der Welt zusammenfließt. Das Konzil gibt die beiden natürlichen Erkenntnisprinzipien an: das objektive, die erschaffenen Dinge, das subjektive, die natürliche menschliche Vernunft, und zwar die konkrete Vernunft des gefallenen Menschen, dem Gott dazu keine andere Beihilfe leistet als die in dem allgemeinen physischen Konkurs dargebotene. Das Konzil spricht die physische Möglichkeit aus (potest), leugnet aber nicht, daß tatsächlich die meisten Menschen nicht auf dem Wege der vernünftigen Welt- und Selbstbetrachtung, sondern auf dem der Erziehung und Belehrung durch andere zur Gotteserkenntnis gelangen. Es hat viel mehr den positiven Atheismus im Auge, der nach empfangener Gotteserkenntnis das Dasein Gottes leugnet, als den einfachen Naturstand, der noch nicht bis zur vollen Gotteserkenntnis durchgedrungen ist. Endlich ist noch zu beachten, daß mit der physischen Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis noch eine moralische Notwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung zu vereinen ist; denn in der einmal durch die Sünde eingetretenen allgemeinen Lage der menschlichen Natur würden die Menschen erst sehr schwer, langsam und unsicher zur reinen Gotteserkenntnis sich emporschwingen. Das Heidentum beweist das hinlänglich (S. th. 2, 2, q. 2, a. 4).

Beweis. Das alttestamentliche Judentum hatte für sich selbst kein Bedürfnis, die natürliche Gotteserkenntnis zu betonen; sein Gott war der übernatürlich erkannte Offenbarungsgott, den es im Glauben erfaßte und von dessen Dasein schon die erste Zeile der Schrift zeugt. Aber später kam Israel doch auch mit dem heidnischen philosophischen Unglauben in Berührung, und diesem gegenüber wird in den griechischen Büchern auch die natürliche Gotteserkenntnis behauptet. So heißt es: „Töricht sind alle Menschen, in denen keine Erkenntnis von Gott sich findet und die aus den sichtbaren Gütern nicht zu erkennen vermochten denjenigen, welcher ist, noch auf die Werke achtend erkannten, wer der Bildner sei ... denn aus der Größe geschöpflicher Schönheit kann vergleichungsweise *(ἀναλόγως)* deren Schöpfer erkannt werden" (Weish 13, 1—5). Zugleich wird die Schuld des Götzendienstes scharf betont (ebd. 13, 9—14, 21). Vielleicht haben auch manche Psalmstellen (vgl. Ps 13, 1; 18, 2—7; auch Job 12, 7), die denselben Gedanken wie das Weisheitsbuch aussprechen, eine Spitze gegen den beginnenden Unglauben in Israel selbst; vielleicht sind sie aber auch — und das ist wohl wahrscheinlicher — der schwungvolle Ausdruck der gläubigen Überzeugung von der Weisheit und Größe Gottes in der Schöpfung.

Christus weist wohl wiederholt auf Gottes gütiges Wirken in der Schöpfung hin (Mt 6, 26—32 u. a.), knüpft aber sonst an den Offenbarungsgott an, den „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" (Mt 22, 32). Er hat es ja mit einem gottgläubigen Volke zu tun. Anders Paulus; sein Blick ist vor allem auch auf die Heiden gerichtet. Er rechnet mit ihnen wiederholt ab wegen ihrer gänzlich unzulänglichen oder doch mangelhaften Gotteserkenntnis. So

im Römerbrief: „Gottes Zorn wird offenbar vom Himmel über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, welche die Wahrheit Gottes (von Gott) durch Ungerechtigkeit niederhalten. Denn was an Gott erkennbar ist, das ist ihnen kund; denn Gott hat es ihnen geoffenbart. Denn das Unsichtbare an ihm wird seit der Schöpfung der Welt durch das Erschaffene erkannt und geschaut, seine ewige Kraft *(δύναμις)* und Gottheit *(θειότης)*, so daß sie keine Entschuldigung haben" (Röm 1, 18—20).

Es sind die erweiterten Gedanken aus Weish 13, 1—5: Die Wahrheit von Gott ist offenbar, sie wird aber in ungerechter Weise niedergehalten, daß sie nicht aufkommen kann. Seit der Schöpfung ist das Unsichtbare an Gott, d. h. der ganze Gott, der ja seinem Wesen nach unsichtbar ist, wahrnehmbar geworden. Mit den Augen des Geistes nämlich wird in den geschaffenen Dingen das Unsichtbare geschaut (τὰ ἀόρατα . . . καθορᾶται νοούμενα), seine ewige Macht und Göttlichkeit. Daher trifft die ein gerechtes Gericht des göttlichen Zornes, welche Gott verleugnen. Somit ist der Atheismus der Heiden ein freigewollter; sie können ihn ohne übernatürliche Offenbarung überwinden. Das folgt auch aus einer andern Stelle des Römerbriefes. „Wenn die Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur (φύσει) das tun, was des Gesetzes ist (τὰ τοῦ νόμου), so sind sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz (ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος). Sie zeigen, daß das Werk des Gesetzes in ihren Herzen geschrieben steht, indem ihnen ihr Gewissen Zeugnis gibt und ihre einander anklagenden oder auch lossprechenden Gedanken an dem Tage, da Gott das Verborgene der Menschen richten wird nach meinem Evangelium durch Jesus Christus" (Röm 2, 14—16). Die Heiden besitzen das Naturgesetz, das in ihren Herzen geschrieben steht und über dessen Erfüllung das Gewissen wacht. Das Gesetz macht sich aber geltend als ein göttliches; denn der Urteilsspruch des Gewissens kündigt sich an als ein solcher, der einmal von Gott irgend wann und wo seinen Vollzug erhält. Das Gewissen urteilt also nach Paulus über den Menschen stets unter Voraussetzung Gottes als des höchsten und letzten Richters. Man hat es deshalb „Stimme Gottes" im Menschen genannt.

Noch unter einem dritten Gesichtspunkte kommt Paulus auf die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis zu sprechen. Zuerst war es die physische, dann die moralische, jetzt ist es die geschichtliche Ordnung, in der er jene Möglichkeit begründet sieht. In der Geschichte der Menschen walten die sichtbaren Spuren der göttlichen Vorsehung. Wer Augen hat zu sehen, der kann hier sehen. Paulus hat in Lystra einen Lahmen geheilt. Deshalb opfern die Heiden ihm und Barnabas wie Göttern. Die Apostel aber weisen mit Entrüstung die Opfer zurück und lenken den Sinn der Heiden hin auf den „lebendigen Gott, der Himmel und Erde und Meer und alles, was darin ist, erschaffen hat, der in den verflossenen Zeiten alle Völker ihre eigenen Wege gehen ließ. Freilich ließ er sich nicht unbezeugt, sondern er erwies Gutes vom Himmel herab, gab Regen und fruchtbare Zeiten und sättigte unsere Herzen mit Nahrung und Freude" (Apg 14, 14—16).

Die gleiche Wahrheit verkündet er zu Athen auf dem Areopag. Der dort unbekannt verehrte Gott ist der Schöpfergott, er wohnt nicht in Tempeln von Menschenhänden erbaut, sondern erfüllt das All mit seiner Lebensmacht. „Er hat von einem einzigen (Menschen) her das ganze Menschengeschlecht auf der ganzen Oberfläche der Erde wohnen lassen, indem er die bestimmten Zeiten und die Grenzen ihres Aufenthaltes festsetzte, damit sie Gott suchten, ob sie ihn etwa greifen oder finden möchten, obwohl er nicht fern von einem jeden aus uns ist; denn in ihm leben wir und bewegen wir uns und sind wir" (Apg 17, 24—28).

Sowohl das Alte als das Neue Testament bekunden also, was das Vatikanum definiert hat. Zugleich ergibt sich aus dem Bibelbeweise die Art und Weise, wie die natürliche Gotteserkenntnis zu stande kommt; denn man kann nicht über das Daß sprechen, ohne daß nicht auch das Wie irgend mit hervor-

tritt. Der natürliche Weg zu Gott hin ist also die vernünftige Welt- und Selbstbetrachtung.

Väter. Solange sie das Heidentum mit seinem Polytheismus zu bekämpfen hatten, befanden sie sich in derselben Lage wie der Verfasser des Buches der Weisheit und operieren mit denselben Gründen. Die Apologeten weisen hin auf die Schöpfungstatsache, besonders aber auf die in der Schöpfung waltende Weisheit, Ordnung und Vernunft. Sie ist eben durch den Logos Gottes geworden, der überall in der Welt und Menschheit seine Spuren offenbart (λόγος σπερματικός; Iustin., Apol. I 18—21; II 10 13). Tertullian berührt neben den äußeren Gründen auch die inneren, psychologischen. Unsere Seele ist von Natur auf Gott angelegt, trägt die Ahnung von dem Ewigen in sich und spricht sie unwillkürlich aus (De testimonio animae). Die Einheit Gottes beweist Athenagoras aus dem Gottesbegriff selbst. Zwei Götter würden sich gegenseitig beschränken, also selbst wieder aufheben; denn der wahre Gott muß notwendig alle Vollkommenheit in sich beschließen (Legatio pro christianis 5—8). Theophilus zeigt, wie der ordnungsgemäße Lauf der Dinge das Dasein Gottes verkündet. „Wenn jemand ein Schiff auf dem Meere dahinfahren und dem Ufer zusteuern sieht, so denkt er ohne Zweifel, es sei ein Steuermann darin, der es leitet. So ist auch auf Gott als den Lenker aller Dinge zu schließen, obwohl er mit leiblichen Augen nicht gesehen wird" (Ad Autol. 1, 1 7). Doch betont er wie ja schon Paulus (Röm 1, 24—32) und die meisten Väter, Bedingung zur Gotteserkenntnis sei Reinheit der Augen; ein Blinder kann das Sonnenlicht nicht sehen, mag es noch so klar leuchten (Mt 5, 8).

Von den späteren Vätern sei noch Augustin genannt, der bekanntlich einen eigenen Gottesbeweis führte. Entsprechend seinem platonischen Standpunkte ist ihm das Geistige viel mehr real als das Körperliche und bedarf ebenso wie dieses seiner Begründung. In uns Menschen machen sich die obersten Prinzipien eines idealen Reiches der Wahrheit geltend, nach denen wir allgemein und gleichmäßig das Wahre, Gute, Schöne und deren Gegenteil beurteilen. Diese obersten Maßstäbe hat uns Gott daher anerschaffen. Er selbst ist ihr Urbild, das Licht in uns, in dem wir alle diese geistigen Größen erkennen und schätzen. Wie aber Gott die Sonne der Geister ist, so sind unsere Geister Abbilder, Spiegelbilder seines Wesens. Daher die häufigen Mahnungen, Gott in uns selbst zu suchen. „Gehe nicht nach außen, kehre in dich selbst zurück; im inneren Menschen wohnt die Wahrheit" (De vera relig. 39, 72). Es gibt sogar ein natürliches Verlangen nach Gott, das aus der Unvollkommenheit und sittlichen Halbheit unseres Daseins entsteht und nach Ergänzung und Vollendung in dem Höchsten und Unwandelbaren sich sehnt. „Unruhig ist unser Herz, bis es ruht in dir" (Confess. 1, 1).

Scholastik. Anselm führte zunächst einen eigenen, den sog. ontologischen Gottesbeweis. Nach seiner platonischen Erkenntnistheorie huldigte er dem extremen Realismus, wonach die Begriffe für sich ein wirkliches Sein haben. Er folgert dann Gottes Dasein konsequent aus dem Begriffe von Gott als des allervollkommensten Wesens. Ihm kann das Dasein nicht fehlen; es mangelte ihm sonst eine große Vollkommenheit. Also existiert Gott (Proslogium). Schon sein Zeitgenosse, der Mönch Gaunilo, wies ihn auf den Fehler hin, aus der logischen Ordnung auf die ontologische, aus der idealen auf die reale zu schließen. Bonaventura hält an dem Beweise fest. Thomas aber gibt ihn auf; nach ihm ist apriorisch aus dem Begriffe Gottes über Gott nichts auszumachen, vielmehr müssen unsere Begriffe wie von den Dingen überhaupt, so auch von Gott aposteriorisch durch Abstraktionen gebildet werden. Dieser aposteriorische Weg führt dann aber zu einer durchaus sichern Gotteserkenntnis. Nicht vom Wesen Gottes selber können wir unsere Begriffe über Gott ableiten, da es uns unzugänglich ist, sondern aus den Schöpfungsdingen, seinen Wirkungen. In diesen Wirkungen offenbart er jedoch nicht sein ganzes Wesen und seine ganze Macht, sondern nur so viel, als die Dinge ihrer Natur nach inhaltlich zu fassen vermögen. Er selbst aber überragt alles Geschaffene. Aber man kann doch aus den Wirkungen auf die Existenz Gottes (an est) schließen und noch so viel

auf sein Wesen, als aus dem Begriffe der ersten Ursache sich folgern läßt, vor allem, daß er mit den geschaffenen Dingen keine Wesensgemeinschaft hat (S. th. 1, q. 12, a. 12).

Irrige und unhaltbare Ansichten.

1. Der Atheismus leugnet das Dasein Gottes und behauptet ausdrücklich oder implizite dessen Unerkennbarkeit (positiver Atheismus) oder hält wenigstens die Beweisgründe für unzureichend (negativer Atheismus, Agnostizismus, Kritizismus).

Geschichtlich ist der Atheismus alt. Aber er wurde nicht immer in der strengen Form positiver Gottesleugnung vertreten, sondern meist als Ablehnung des Polytheismus oder auch der staatlich anerkannten Gottheiten, nicht aber der Gottheit überhaupt. So ist es zu verstehen, daß sich Heiden und Christen gegenseitig den Vorwurf des Atheismus machen konnten. Erst die Neuzeit brachte uns den nackten positiven Atheismus. Der Agnostizismus behauptet, daß die menschliche Vernunft für transcendentale Wahrheiten, wie das Dasein und Wesen Gottes, durchaus keine hinreichende Erkenntniskraft habe (philosophischer Agnostizismus Kants), oder daß sie durch den Sündenfall so sehr geschwächt sei, daß sie jene zureichende Erkenntniskraft nicht mehr besitze (religiöser Agnostizismus der Reformatoren, protestantischer Suprarationalismus). Gegen beide Richtungen, Kants wie Luthers, richtet sich die Definition des Vatikanums. Erneuert wurde der Agnostizismus vom Modernismus. Vgl. gegen ihn die Enzyklika Pascendi (Denz. 2072 2073). Die nähere Behandlung des Atheismus fällt der Apologetik zu. Zur Erklärung der weiten Verbreitung desselben in unserer Zeit weist Schanz hin auf „Erziehung, Beispiel, Vorurteil, Verführung, äußere Verhältnisse, Mißbrauch und Verunstaltung der Religion, Selbstüberschätzung und sittliche Verirrungen, einseitige Studien und Beschäftigung" (Schanz-Koch, Apol. I⁴ 106).

2. Der Traditionalismus. Er wollte die Einwendungen der Vernunft gegen Gott und die Offenbarung wirksam bekämpfen und griff zu dem Radikalmittel, daß er ihr die Fähigkeit und Berechtigung absprach, in jenen Dingen überhaupt mitzureden. Daher gründet er alle wahre Gotteserkenntnis auf die Überlieferung (Tradition) der übernatürlichen Offenbarung (Bonald, Lammenais).

Im Anfange war das Wort (Jo 1, 1), d. h. die Offenbarung Gottes; ohne diese wäre keine wirkliche Gotteserkenntnis und Religion möglich gewesen. Wie die Überlieferung jener Offenbarung notwendig sei, so sei sie auch genügend. Lammenais hält die Einzelvernunft für unfähig zur natürlichen Gotteserkenntnis, verlegt dagegen ihr höchstes absolutes Wahrheitskriterium in die allgemeine Übereinstimmung (sens commun, raison universelle, générale) aller Menschen und sieht in dem allgemein verbreiteten Gottesbegriff eine willkommene Bestätigung der Offenbarung, auf die jene allgemeine Übereinstimmung letztlich zurückgehe. Dieser strenge Traditionalismus wurde von der Kirche zurückgewiesen (Denz. 1617 [1476]). Ebenso nachdrücklich schritt die Kirche ein gegen den Straßburger Professor Bonnetty, der den Traditionalismus in seinen Annales de philosophie chrétienne vertrat. Er mußte unter anderem folgende These unterschreiben: „Die Vernunft kann mit Sicherheit die Existenz Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, die Freiheit des Menschen beweisen" (probare). Gegen den Atheismus, so mußte er zugeben, könne man sich füglich nicht auf die göttliche Offenbarung berufen (Denz. 1649—1652 [1505 ad 1508]).

Der mildere Traditionalismus, vertreten von Ventura, Ubaghs, Schanz u. a., leugnet nicht die natürliche Fähigkeit der Vernunft für die Gotteserkenntnis, nimmt aber an, daß ihr eine theoretische Ausbildung durch Unterricht

zur Seite treten müsse. Waldmenschen und Wilde kämen für sich allein nie zu einer solchen Erkenntnis. Auch sei zu beachten, daß nach der einmal am Anfange geschehenen übernatürlichen Offenbarung, die sich als Uroffenbarung im ganzen Menschengeschlechte fortpflanze, keine reine natürliche Religion sich tatsächlich entwickle, vielmehr ihr überall „Reste" der Uroffenbarung beigemischt seien. „Es ist zweifellos, daß ein jeder ein reiches Erbe geistiger Errungenschaften antritt", sagt Schanz, fügt aber bei, daß wir das Erbe neu erwerben und das Überlieferte durch innere Gründe stützen müssen, wenn es in uns Bestand haben soll (Schanz-Koch, Apol. I⁴ 168 f 186 f). In dieser milden Form ist der Traditionalismus kirchlich unbeanstandet geblieben.

3. Die angeborne Gottesidee. Die Väter, sowohl die griechischen als die lateinischen, reden oft davon, daß eine Vorstellung von Gott uns von Natur innewohne und angeboren sei (idea Dei innata). Es fragt sich, wie sie das verstanden haben. Seit Cartesius, Malebranche, Leibniz haben manche Theologen platonisierender Richtung, wie Drey, Kuhn, Staudenmaier, Thomassin, Tournely u. a. die Theorie der angebornen Gottesidee so stark betont, daß es scheint, sie nehmen ein aller Vernunfttätigkeit vorhergehendes Innewerden Gottes, ein spontanes Aufleuchten desselben in unserem Geiste an, womit dann der auf das vernünftige Denken gegründete Gottesbegriff nicht mehr recht vereinbar wäre und meistens auch tatsächlich ignoriert oder doch wenig gewertet wird.

Eine kirchliche Verurteilung hat diese Ansicht nicht erfahren; allein sie darf nicht den vom Vatikanum gewiesenen Weg, wonach eine vernünftige Weltbetrachtung zur Gotteserkenntnis führt, als ungangbar hinstellen. Ferner wird sie sich vergebens bemühen, den Begriff einer angebornen Idee plausibel zu machen, da jede Idee begriffsmäßig vom Intellekte gebildet, durch Abstraktion von außen erworben ist. Fertige Ideen sind gegen das Wesen des diskursiven menschlichen Denkens.

Nur in milder Form kann diese Auffassung aufrecht erhalten werden, sofern man die von Natur uns innewohnende Anlage, Fähigkeit und Neigung zur Gotteserkenntnis darunter versteht, vermöge deren die Seele bei der Betrachtung der Welt mit innerem Triebe auf Gott, die erste Ursache und den letzten Weltgrund sich hingewiesen fühlt und sofort ohne längeres bewußtes Forschen nach den wissenschaftlichen Gründen zu einer sichern Überzeugung vom Dasein Gottes geführt wird. So haben es auch wohl die Väter verstanden. Sie weisen dem Unglauben gegenüber auf eine allen Menschen innewohnende und spontan hervorbrechende Ahnung und Empfindung von einem höchsten Wesen hin. Ihre Äußerungen hierüber können aber schon deshalb nicht von einer fertig mitgebrachten Gottesvorstellung verstanden werden, weil sie allgemein die rechte Gotteserkenntnis wieder für sehr schwierig und stets unvollkommen halten.

4. Das Gefühl als Quelle der Gottesidee. Seit Jacobi und besonders seit Schleiermacher leitet der Protestantismus wie überhaupt seine religiösen Vorstellungen, so besonders auch die von Gott aus dem Gefühle ab. Man fühlt Gott, man erkennt ihn nicht.

Dem Gemüte soll in der Religion keineswegs der letzte Platz angewiesen werden; aber es ist unerfindlich, wie man der dumpfen Empfindung ihre Stelle vor der klar erkennenden Vernunft anweisen kann. Alles andere im Leben wird von der Vernunft beurteilt, nur Gott und die Religion werden in die Sphäre der sinnlichen Empfindung verwiesen.

5. Der Neuplatonismus blieb bescheiden bei einer rein negativen Gotteserkenntnis stehen, indem er die positive Analogie zwischen Schöpfer und Geschöpfen nicht anerkannte oder sie doch nur insofern zuließ, als sie lehre, was Gott nicht sei. Wenn auch die Väter oft von der Unerkennbarkeit Gottes reden, so tun sie es

besonders, seitdem der Arianer Eunomius das Wesen Gottes des Vaters in das Ungezeugtsein oder in die Agennesie setzte und dessen adäquates Verständnis behauptete. Seit der Zeit liest man oft bei den Vätern, daß wir besser wissen, was Gott nicht ist, als was er ist. Dasselbe lehrt aber auch die Scholastik (vgl. S. th. 1, q. 2, a. 2), ohne damit natürlich so wenig als die Väter eine positive Gotteserkenntnis leugnen zu wollen.

Die negative Theologie der Neuplatoniker konnte aber selbstverständlich nicht bei den reinen Negationen stehen bleiben, wenn sie irgend welchen Wert haben wollte. Daher suchte sie auf einem andern Wege zu einem positiven Resultate zu gelangen, auf dem Wege des mystischen Aufstieges zu Gott. Dieser Aufstieg ging dann in den bekannten drei Etappen vor sich: der Reinigung (via purgativa), der Erleuchtung (via illuminativa) und der Vereinigung (via unitiva). Diese Theorie drang auch in die patristische und scholastische Theologie ein (die Kappadozier, Cyrill von Jerusalem, Chrysostomus, Dionysius Areopagita, Hugo von St Viktor, Bonaventura, Albertus, Thomas). Vgl. Hugo Koch, Pseudodionysius Areopagita (1900) 175 ff.

§ 19. Ihre Beschaffenheit.

Unsere natürliche Gotteserkenntnis ist nach ihrer Form eine mittelbare, nach ihrem Inhalte eine inadäquate, nach ihrem Erkenntniswerte aber dennoch eine durchaus wahre.

Sie ist eine mittelbare Erkenntnis. Das liegt schon in der Definition des Vatikanums ausgesprochen: wir können Gott nur aus den geschaffenen Dingen erkennen (per ea quae facta sunt). Wir finden nirgends auf Erden das Wesen Gottes selbst, sondern stets nur seine Wirkungen. Diese sind eben die Schöpfungsdinge, die alle mehr oder weniger nach Paulus das Siegel der ewigen Macht und Gottheit an sich tragen. Nach dem Weisheitsbuche wird Gott „vergleichungsweise" oder analog aus der Größe der Schöpfung erkannt. Nicht also in eigener (per speciem propriam), sondern in fremder den Dingen entnommener Form (per species alienas) erkennen und beurteilen wir Gott.

Weil uns somit kein direkter Weg zur Erfassung des göttlichen Wesens offen steht, so können wir nur auf Umwegen zu ihm gelangen. Die Scholastik hat drei solcher Wege angegeben oder vielmehr ein dreifaches Verfahren auf dem einen Wege der Gotteserkenntnis: das der Bejahung (via affirmationis oder causalitatis), das der Verneinung (via negationis) und das der Steigerung (via eminentiae). Die nähere Erklärung dieses Verfahrens wird später gegeben werden. Hier genügt es zu wissen, daß wir aus den Schöpfungsdingen erkennen, daß Gott existiert als ihre Ursache, daß er aber nicht mit ihnen identisch, vielmehr wesentlich verschieden von ihnen ist und also nur in der Steigerung der geschöpflichen Vollkommenheiten über sich selbst hinaus erfaßt werden kann. Daraus ergibt sich dann eben das Mittelbare, Unzulängliche und Unvollkommene unserer Gotteserkenntnis. Nichtsdestoweniger ist unsere Erkenntnis, wie sich später zeigen wird, keine unwahre, falsche.

Der Ontologismus. Die soeben entwickelte ganz einfache Sachlage verwirrte in neuerer Zeit der Ontologismus. Er ist der Antipode des Traditionalismus. Seine Urheber sind Vinzenz Gioberti († 1852) und der Ordenspriester Anton Rosmini († 1855). Durch eine Reihe von andern Gelehrten fand er Verbreitung in den romanischen Ländern, besonders in Italien.

Nach dem Ontologismus erkennen wir Gott nicht mittelbar, sondern unmittelbar. Die Gotteserkenntnis ist sogar die erste aller Erkenntnisse und zugleich das Licht, worin wir alle andern Dinge schauen.

Nach Gioberti muß die Ordnung des Erkennens der Ordnung des Seins entsprechen. Nun aber ist Gott in der Ordnung des Seins (in ordine ontologico) der Erste, also ist er es auch in der Ordnung des Erkennens (in ordine logico). Hiermit war auch die Benennung Ontologismus begründet; denn Gott, das reine Sein (τὸ ὄντως ὄν, ὁ ὤν), und seine Erkenntnis stehen an der Spitze dieses philosophischen Systems. Wir schauen die göttliche Wesenheit unmittelbar, intuitiv, nicht abstraktiv in den Dingen. Letztere können nur die direkte, aber noch mehr unbewußte und unbestimmte Erkenntnis zu einer reflexen und klaren bringen. Wir sehen zwar die ganze göttliche Wesenheit, aber doch wieder nur, insofern sie uns im Schöpfungsakt, als schaffendes Sein, sich offenbart, und damit wird sie dann wieder auf die Attribute der Absolutheit, Wahrheit, Schönheit, Güte beschränkt.

Rosmini ging anfangs von der angebornen Gottesidee aus, faßte sie aber nicht als eine Erkenntnisform unseres Geistes, sondern als das absolute Wesen selbst, das sich in unserem Geiste offenbart, und zwar unter der Idee des allgemeinen Seins, das wir unmittelbar anschauen und in dem wir alle Dinge schauen. Offenbar wird hier das abstrakte, leere, allgemeine Sein verwechselt mit dem absoluten, vollkommenen, höchst konkreten Sein Gottes, wodurch der Ontologismus sogar einen pantheistischen Beigeschmack erhält, so sehr seine Vertreter auch diese Konsequenz abwehrten.

Kirchliche Verurteilung. Schon das Konzil von Vienne 1312/13 hatte die Lehre der Begharden verworfen, daß man ohne das Glorienlicht mit natürlicher Geisteskraft Gott schauen könne. Allein die Ontologisten fühlten sich davon nicht berührt, da sie ausweichend darauf hinwiesen, daß nach ihrer Theorie weder die ganze Gottheit vollkommen, also auch die Trinität, erkannt würde, noch daß mit dieser intuitiven Erkenntnis die ewige Seligkeit verbunden sei, wozu freilich das Glorienlicht durchaus erforderlich sei. Eine ältere Form des Ontologismus des Franzosen Malebranche († 1715) sowie des Kardinals Gerdil († 1802) war kirchlich unbeanstandet geblieben. So auch anfangs der neuere Ontologismus. Allein am 18. September 1861 wurden von einem Dekret des Heiligen Offiziums, wenn auch ohne Namennennung, sieben Sätze mit der Zensur (tuto tradi non posse) belegt, unter denen wenigstens drei dem Ontologismus angehören (Denz. 1659—1661 [1516—1518]). Desgleichen wurden vom Heiligen Offizium am 14. Dezember 1887 40 Sätze Rosminis verworfen, worunter auch seine ontologischen (Denz. 1894 [1739 f]).

Die Kritik des Ontologismus ergibt sich aus dem, was oben über die Mittelbarkeit unserer irdischen Gotteserkenntnis gesagt ist und durch Schrift und Tradition bestätigt wird. Philosophisch droht der Ontologismus überall in den Pantheismus überzuschlagen, obschon er vorgibt, diesen gerade zu bekämpfen. Vergebens beruft er sich auf Augustin. Zunächst lehrt dieser nirgends eine unmittelbare intuitive Gotteserkenntnis im Diesseits; oft genug betont er, wie alle Väter, daß wir mehr wissen, was Gott nicht ist als was er ist (Verius enim cogitatur Deus quam dicitur et verius est quam cogitatur; De Trin. 7, 4; vgl. 1, 8). Er nennt Gott das Licht, in dem wir alle Dinge schauen, weil sie nach Gottes Bild geschaffen sind, sein Licht aus ihnen uns entgegenleuchtet. Ihr Intelligibles stammt aus seiner ewigen Intelligenz (Illuminatio nostra participatio Verbi est; De Trin. 7, 2; vgl. 12, 24); desgleichen die an sich ewig gleichen und gültigen Begriffe des Wahren, Guten, Schönen. Nirgends aber identifiziert er diese Dinge mit Gott wie der Ontologismus, auch nicht in seinen Jugendschriften, wo er in seiner Erkenntnistheorie noch stark von Plato abhängig ist. Vgl. H. Weinand, Die Gottesidee der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus (1910) 64 ff 73 ff; Schanz-Koch, Apologie I⁴ 170 ff; Der Katholik 1888 I 382 ff. Weitere Literatur über Augustin bei Schanz-Koch I⁴ 172 f.

Zweites Kapitel.

Die übernatürliche Gotteserkenntnis.

§ 20. Ihre Wirklichkeit.

Satz. An Gott, sein Dasein und Wesen muß auf Grund der übernatürlichen Offenbarung geglaubt werden. De fide.

Erklärung. Alle kirchlichen Symbole haben an ihrer Spitze den Artikel: Ich glaube an Gott. Also ist der Glaube an Gott zweifelloseste Lehre der Kirche seit den Tagen des apostolischen Symbolums. Niemand darf diesen Glauben verweigern, wenn die übernatürliche Offenbarung ihm bekannt geworden ist. Niemand auch darf ihn ersetzen wollen durch eine natürliche Erkenntnis von Gott.

Beweis. Der Glaube an Gott den Einen im Gegensatz zum Polytheismus ist das Hauptgesetz im Alten Testamente. „Höre Israel, der Herr unser Gott ist der einzige Herr!" (Dt 6, 3.) Dieser Glaubenssatz bildete das tägliche Gebet des Israeliten, das Schema, woran er sich stets zu erinnern hat. Die Gültigkeit dieser Glaubensforderung für das Neue Testament proklamiert Christus mit ebenso großem Nachdruck: „Das erste aller Gebote lautet: Höre Israel, der Herr dein Gott ist ein einziger Gott" (Mk 19, 29). Seinen Jüngern sagt er: „Ihr glaubet an Gott, glaubet auch an mich" (Jo 14, 1). Paulus vertritt die gleiche Forderung, wenn er schreibt: „Ohne Glaube ist es aber unmöglich, Gott zu gefallen. Denn wer zu Gott kommen will, muß glauben, daß er ist (existiert) und daß er denen, die ihn suchen, ein Vergelter ist" (Hebr 11, 6). Jedesmal ist ein voller Glaube mit vollkommener Hingabe an den Willen Gottes gefordert, wie Paulus noch ausdrücklich mit dem Hinweis auf die Vergeltung hervorhebt.

Väter. Sie predigen den Glauben an Gott, sein Dasein und seine Eigenschaften unbefangen neben der Wahrheit von der natürlichen Gotteserkenntnis. Sie mußten also der Überzeugung sein, daß beide Wahrheiten einer verschiedenen Ordnung angehörten und die eine die andere nicht ausschließe.

Die Scholastik empfand allerdings auf ihrem streng logischen Standpunkte ein Problem in diesen beiden Erkenntnisarten. Thomas fragt, ob das Gewußte auch geglaubt werden könne, und antwortet mit nein. „Es ist unmöglich, daß in ein und derselben Person über ein und dieselbe Sache ein Wissen und ein Glauben bestehe.... Jedoch kann ein und dieselbe Person über ein und dieselbe Sache ein Wissen und ein Glauben haben in gewisser Hinsicht (secundum quid), nach verschiedenen Seiten hin, so daß nämlich jemand über ein und dieselbe Sache eine Eigentümlichkeit oder Beziehung bestimmt weiß und von einer andern Eigentümlichkeit oder Beziehung nur ein Meinen hat. Und in solcher Weise kann jemand auch über Gott wissen, daß er ein Einziger ist, und glauben, daß er ein Dreifaltiger ist" (S. th. 2, 2, q. 1, a. 5). Die meisten Theologen folgen dem Lösungsversuche des Aquinaten. Andere nehmen an, daß nicht nur in Bezug auf Gottes Wesen, sondern auch über sein Dasein ein Glaube möglich sei. Sie weisen darauf hin, daß die Gottesbeweise eine Reihe von untereinander abhängiger, schwieriger Beweismomente enthalten, bei denen der letzte Schluß nicht so evident ist, daß er nicht noch durch das Licht und die Kraft des Glaubens in seiner Überzeugung verstärkt werden könnte. Die Glaubensgewißheit ist eine übernatürliche, die des Wissens eine natürliche. Vor allem ist der Schluß auf das Wesen Gottes, das sich

doch vom Dasein im konkreten Vorstellen schlecht trennen läßt, der Nachhilfe des Glaubens sehr bedürftig.

Endlich kann man sagen, daß der erste Glaubensartikel: Ich glaube an Gott, trotz klarster Vernunftbeweise noch sein volles Gewicht behält, weil er nicht allein die theoretische Erkenntnis behauptet, daß es einen Gott gibt (credo Deum esse), auch nicht, daß er wahrhaftig ist (credo Deo), welches beide allerdings Vernunftwahrheiten sein können, sondern vor allem die Hingabe des ganzen Menschen an Gott (credo in Deum) in sich schließt, und zwar mit einer Entschiedenheit und Kraft, die das natürliche Erkennen auf keiner Stufe zu bewirken vermag.

§ 21. Ihre Beschaffenheit.

Satz. Auch der Glaube gibt keine unmittelbare Gotteserkenntnis, sondern nur eine mittelbare. De fide.

Erklärung. Der Glaube ist, wie früher gezeigt, objektiv wie subjektiv übernatürlich, erhebt den Menschen über sich selbst zu Gott empor, läßt ihn teilnehmen an Gottes Selbsterkenntnis wie an der Erkenntnis seiner ewigen Weisheit, Güte und Macht. Aber auch diese Erkenntnis im Lichte des Glaubens ist keine unmittelbare, intuitive. So lehrte das Konzil von Vienne 1312 bis 1313 gegenüber den Begharden und Beghinen, welche behaupteten, „daß die Seele des Glorienlichtes nicht bedarf, wodurch sie erhöht wird, Gott zu schauen und in Glückseligkeit zu genießen" (Denz. 475 [403]). Die unmittelbare Gottanschauung ist, wie die Gnadenlehre und Eschatologie zeigt, der jenseitige Lohn für den diesseitigen Glauben. Ob Gott wunderbar für einige Momente gewissen Heiligen eine intuitive Gottschauung vergönnt hat, ist sehr schwer zu beweisen, wenn auch die Möglichkeit nicht bestritten wird. Ein solches Wunder würde natürlich unsere These nicht berühren, denn der Glaube ist kein wunderbarer Zustand.

Beweis. Das Alte wie das Neue Testament lehren unser Dogma ganz klar und bestimmt, indem selbst den größten religiösen Heroen, wie Moses und Paulus, die intuitive Gottschauung abgesprochen wird, obschon ihnen ein durchaus inniger, ja wunderbarer Verkehr mit Gott beigelegt wird. Nur von Christus allein lehrt die Schrift, daß er Gott in ganz einziger Weise schaute.

Von Moses heißt es: „Der Herr aber redete mit Moses von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mensch zu reden pflegt mit seinem Freunde" (Ex 33, 11). Aber an derselben Stelle wird ein volles Schauen Gottes von ihm verneint und ihm nur die Wahrnehmung von Gottes Spuren und Wirkungen, seines „Rückens", beigelegt. Moses fleht: „Zeige mir deine Herrlichkeit." Und Gott antwortet: „Du vermagst nicht zu schauen mein Antlitz; denn nicht sieht mich ein Mensch und lebt" (Ex 33, 18—23). Diese letzten prinzipiellen Worte sind um so bedeutungsvoller für das Alte Testament, als man dort wegen des naiven Standpunktes noch sehr geneigt ist, einen unmittelbaren Verkehr wenigstens der auserlesenen Gottesmänner mit Gott anzunehmen.

Ganz bestimmt wiederholt Johannes diesen Kanon des Alten Bundes: „Gott hat niemand jemals gesehen, der eingeborne Sohn, der im Schoße des Vaters ist, er selbst hat es erzählt". (Jo 1, 18; vgl. 1 Jo 4, 12). Christus bestätigt diese Lehre seinerseits: „Nicht als ob jemand den Vater gesehen habe, es sei denn, wer von Gott ist (Christus), der hat den Vater gesehen" (Jo 6, 46). Paulus darf sich Verzückungen und besonderer Gottesoffenbarungen rühmen

(2 Kor 12, 1—6), aber dennoch bekennt er, daß Gott für uns schlechthin unsichtbar bleibt: „Der allein die Unsterblichkeit hat und in unzugänglichem Lichte wohnt, den keiner der Menschen gesehen *hat*, noch sehen *kann*, dem Ehre und ewige Herrschaft sei!" (1 Tim 6, 16; vgl. 1 Kor 13, 12.)

Die *Väter* brauchen nicht verhört zu werden, da sie früher als Zeugen einer mittelbaren Gotteserkenntnis bereits angeführt wurden. Ob sie den Heiden gegenüber vom Standpunkte der Vernunft argumentieren oder Eunomius gegenüber vom Standpunkte des Glaubens, niemals nehmen sie eine *intuitive* Gotteserkenntnis an. Auch ihr vom Platonismus beeinflußtes mystisches Ergreifen Gottes kann nicht als solche gedeutet werden; diese ist nichts anderes als die in philosophischer Sprache ausgedrückte Lehre von der Teilnahme an der göttlichen Natur oder der Vergöttlichung durch die Gnade (2 Petr 1, 4). Hiermit wird aber nie die intuitive Gottanschauung verbunden, die einzig das Erbteil der Seligen ist. Stets machen die Väter, obschon sie mit Johannes die Erkenntnis des einen wahren Gottes als ewiges Leben im Diesseits preisen (Jo 17, 3), einen Unterschied zwischen dieser vorläufigen und jener endlichen beseligenden Erkenntnis. Nicht *ein* Vater macht hier eine Ausnahme, auch nicht der Areopagite. Allen galt Gott als ein absolut überweltliches und übervernünftiges Wesen, in dessen Betonung sie sich nicht genugtun können. „Wahrer wird Gott gedacht, als er ausgesprochen wird, und wahrer ist er, als er gedacht wird", sagt Augustin vom Standpunkt des *Glaubens* (De Trin. 7, 4).

Thomas lehrt die Unvollkommenheit unserer übernatürlichen Gotteserkenntnis in gleich starken Ausdrücken. Nach ihm ist Gott auch für die Gläubigen ein „*unbekannter Gott*", wenn sie auch im Lichte des Glaubens Gott viel besser erkennen als in dem der Vernunft. „Allerdings erkennen wir kraft der Offenbarung der *Gnade* nicht von Gott, *was* er ist, und so werden wir mit Gott wie mit einem *Unbekannten* (quasi ignoto) verbunden. Trotzdem erkennen wir ihn in vollkommenerer Weise, insofern uns mehrere und hervorragendere Wirkungen dargetan werden, und insofern wir ihm manches zuschreiben, zu dessen Erkenntnis die natürliche Vernunft nicht hinreicht" (S. th. 1, q. 12, a. 13).

Der Unterschied zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Gotteserkenntnis besteht also darin, daß letztere bedeutend *inhaltsreicher* ist. Eine bloße Vergleichung der kirchlichen Glaubensbekenntnisse mit dem Inhalte der natürlichen Theologie zeigt, in welchem Maße durch die übernatürliche Offenbarung unsere natürliche Gotteserkenntnis sich erweitert und vervollkommnet hat. Ein zweiter Unterschied liegt darin, daß die übernatürliche Gotteserkenntnis viel *sicherer* ist; denn sie stützt sich nicht auf das immerhin gebrechliche Rüstzeug der *individuellen* Erkenntniskraft, auch nicht auf das allerdings wertvollere Zeugnis der *allgemeinen* Menschenvernunft (common sense), sondern auf die Autorität Gottes, des Irrtumslosen und Allwahrhaftigen.

Einschränkend muß aber hinzugefügt werden, daß die *Erkenntnisformen an sich* bei der natürlichen und übernatürlichen Gotteserkenntnis *gleich* sind; d. h. wir erfassen auch die übernatürlichen Wahrheiten in natürlichen Begriffsformen, weil es uns unmöglich ist, die Dinge der transcendenten Welt in ihren entsprechenden Formen zum Ausdruck zu bringen. Eine Gotteserkenntnis, die von Anthropomorphismen und Anthropopathismen *völlig* frei wäre, gibt es im Diesseits nicht.

Unvollkommenheit, aber Wahrheit unserer Gotteserkenntnis. Mangelhaft und unzureichend bleibt *jegliche* menschliche Gotteserkenntnis im Pilgerstande. Auch im Glauben sehen wir Gott „wie durch einen Spiegel im Rätsel", noch nicht „von Angesicht zu Angesicht" (1 Kor 13, 12).

Das betonen auch die Väter äußerst stark gegenüber der arianischen Behauptung (Eunomius), daß man in dem Begriffe des Ungewordenseins, also in einer reinen Negation, das ganze Wesen Gottes hinreichend erfasse und verstehe. Sie weisen vor allem hin auf Gottes Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit, der gegenüber die menschliche Vernunft *stets* unzulänglich bleiben müsse (apophatische Theologie). Besonders üben die drei Kappadozier, Chrysostomus und Maximus Konfessor stark diese negative Theologie. Doch hüten sie sich auch wieder vor der neuplatonischen und gnostischen Übertreibung, bei der Negation einfach stehen zu bleiben. Vielmehr schreiten sie darüber auch zu einer positiven Gotteslehre hinaus (kataphatische Theologie), besonders dort, wo sie keine antiarianische Polemik führen. Daher sind ihre Aussagen zu vereinen, um ihre wahre Auffassung kennen zu lernen. Dann aber ergibt sich der scholastische Gedanke, daß wir Gottes Dasein besser erkennen als sein Wesen, das uns unergründlich bleibt.

Die *Scholastik* fußte auf dem bekannten erkenntnistheoretischen Axiom, daß das Erkannte sein Maß an dem Erkennenden habe (cognitio est secundum modum cognoscentis). Ein endlicher Verstand vermag kein unendliches Wesen vollkommen zu begreifen. Dazu kommt die Mittelbarkeit unserer Gotteserkenntnis auch im Glauben. Wir haben überall Gottes Wirkungen, nicht sein Wesen; und diese Wirkungen, auch die übernatürlichen, sind improportioniert. „Aber durch improportionierte Wirkungen", sagt Thomas, „kann man keine vollkommene Erkenntnis von der *Ursache* haben; jedoch kann man aus jedweder Wirkung offenbar die *Existenz* der Ursache demonstrieren" (S. th. 1, q. 2, a. 2 ad 3).

Die übernatürliche Gotteserkenntnis wird uns verbürgt durch die göttliche Wahrheit selbst. Von ihr wird uns das *Daß* derselben über allen Zweifel sicher gestellt. Dadurch überragt sie bei weitem die natürliche Gotteserkenntnis, wenn auch das *Wie* derselben inadäquat bleibt und selbst der Glaube zu uns in analogen Begriffen von Gott spricht. Aber dadurch wird die *Wahrheit* unseres Gottesbegriffes nicht aufgehoben. Denn wir sind und bleiben uns der Unvollkommenheit und Unzulänglichkeit jener Begriffe stets und überall *bewußt*.

Wir *wissen*, daß wir diese vielfältigen analogen Begriffe nicht so, wie wir sie vorfinden, auf das einfache, absolute Wesen Gottes übertragen dürfen, und daß wir auch nach ihrer Reinigung und Steigerung nur eine unvollständige Vorstellung von Gottes Wesen und Vollkommenheiten erhalten. Denn diese Steigerung muß stets bis ins Unendliche vollzogen werden, und die Unendlichkeit bleibt *für uns* ein negativer, unvollziehbarer Begriff. Nichtsdestoweniger haben wir die Überzeugung, daß jedem Begriffe auch im Wesen Gottes etwas entspricht, daß diese Begriffe gerade im göttlichen Wesen, worin sie ihren Ursprung und Urinhalt haben, erst ihre vollkommene Güte und Wahrheit empfangen. Man muß also die *unvollkommene* Erkenntnis von der *unwahren*, nichtigen unterscheiden. Als wahr erkennen wir auch das, was wir nur unvollkommen und noch nicht ganz erkennen; denn *was* wir davon erkennen und *soweit* wir es erkennen, entspricht der Wirklichkeit. Wollte man nur jene Erkenntnis für wahr halten, welche adäquat und komprehensiv ist, so würde wohl wenig oder gar nichts von uns als wahr erkannt bezeichnet werden können.

Zweiter Abschnitt.

Von dem Wesen Gottes.

Die Erörterung über das göttliche Wesen ist die *schwierigste* der ganzen Dogmatik. So sicher und verbürgt uns die Erkenntnis vom *Dasein* Gottes erscheint, so dunkel und undurchdringlich ist uns die von seinem *Wesen*. Gottes Wesen ist für jede geschaffene Vernunft *unbegreiflich*. Seine Unbegreiflich-

keit wurde wiederholt von der Kirche ausdrücklich definiert, teils um die leeren Behauptungen derer zurückzuweisen, welche das göttliche Wesen in endlichen Begriffen auszuschöpfen wähnten, wie Eunomius, teils um seine pantheistische Vermengung mit der Welt abzuwehren. Mag der Mensch (Engel) das göttliche Wesen im Lichte der Vernunft betrachten, oder des Glaubens, oder der Glorie, für alle Zustände gilt, was das Lateranense IV und das Vatikanum lehren: Gott ist unfaßbar (Deus incomprehensibilis; Denz. 428 [355] 1872 [1631]).

Trotz dieser Unbegreiflichkeit Gottes hat doch weder die Offenbarung selbst noch die Väter- und Kirchenlehre einen völligen Verzicht geübt, das Wesen Gottes irgendwie zu beschreiben. Vielmehr gibt uns jene über dieses Wesen vielfache durchaus positive Aussagen, und die kirchliche Lehre sucht auf Grund dieser Aussagen und unter Zuhilfenahme einer gesunden Philosophie dieses göttliche Wesen soweit als möglich aufzuhellen und so eine Erkenntnis des Wesens Gottes mit der von seinem Dasein zu verbinden. In der Tat sind beide auch innerlich untrennbar. Denn einmal kann man kaum in Wahrheit von der Existenz einer Sache reden, deren Wesen uns gänzlich unbekannt ist; und dann wäre auch das Wissen um die Existenz Gottes ohne ein solches um sein Wesen religiös ganz unzureichend und nutzlos. Daher redet man in der Theologie sowohl wie in der Philosophie von einem „Gottesbegriffe", obschon niemand, der den echten Gottesbegriff besitzt, von einer völligen „Begreifung" Gottes spricht.

Nach dem Gesagten wird in diesem Abschnitte die Rede sein müssen zunächst von dem Gottesbegriffe der Offenbarung. Daran wird sich konsequent eine metaphysische Betrachtung des göttlichen Wesens schließen, die wir einmal als den Gottesbegriff der Vernunft bezeichnen wollen, ohne damit die Behandlung rein auf natürlichen Boden zu stellen.

Erstes Kapitel.

Das Wesen Gottes nach der Offenbarung.

Literatur. P. Scholz, Handbuch der Theologie des Alten Bundes im Lichte des Neuen (1862). J. König, Die Theologie der Psalmen (1857). Zschokke, Theologie der Propheten des Alten Testamentes (1877) 4 ff. Ders., Historia sacra ant. Test. (1906). Kuhn, Dogm. II 1 ff. Hetzenauer, Theologia biblica I v. Test. (1908). Tixeront I 35 ff 63 ff 82 ff 107 ff. J. Lebreton, Les origines du dogme de la Trinité I (1910) 91 ff 127 ff 211 ff 291 ff 360 ff 374 ff. Prat, La théologie de Saint Paul (1908). Protestanten: Schultz, Alttestamentl. Theologie (⁴1889). Öhler, Theologie des Alten Bundes (³1891). Ewald, Lehre der Bibel von Gott, 4 Bde (1871 ff). H. Holtzmann, Lehrbuch der neutest. Theol., 2 Bde (1897). B. Weiß, Lehrbuch der bibl. Theol. (⁷1903).

§ 22. Der biblische Gottesbegriff.

Der Gottesbegriff des Alten Testamentes. Das ganze Alte Testament ist die Geschichte Gottes auf Erden, die Schilderung seiner Wirkung in der Menschheit, speziell in Israel. Wenn nun auch nirgends der Gottesbegriff in schulmäßiger Weise aufgestellt und behandelt wird, so vermögen wir doch durch Zusammenstellung der einzelnen Züge ein Gesamtbild von Gott zu entwerfen. Selbstverständlich gibt es hier eine Entwicklung, da ja die

Offenbarung selbst stetig fortschreitet. Unterscheiden wir deshalb die altmosaische, die prophetische und die nachexilische Zeit.

Die altmosaische Zeit. In der *Schöpfungsgeschichte* steht das Bild Gottes in einer erstaunlich klaren, majestätischen und reinen Gestalt vor unsern Augen. Gottes Dasein wird als bekannt vorausgesetzt; was aber betont wird, ist, daß alles andere in ihm allein den Grund seines Daseins hat. Mühelos, durch ein bloßes „Wort", hat er alles hervorgebracht und zugleich weise die Einzeldinge zueinander in Beziehung und Ordnung gesetzt. Unwandelbar gehorchen sie seinem Willen.

Eine besondere Ordnung gab er dem *Menschen*, den er nach seinem „Bilde" geschaffen, mit Vernunft und Freiheit ausgestattet, und dem er die Anlage zum Wahren und Guten geschenkt hatte: ihm gab er eine sittliche Ordnung. Zugleich eröffnet er dem Menschen, daß er selbst an dieser sittlichen Ordnung interessiert ist; er will deren Beobachtung selber überwachen. Ihre Übertretung wird später mit schwerer Züchtigung geahndet. Die Stammeltern, die Zeitgenossen Noes, die Babylonier, sie alle haben es erfahren, daß Gott seine Sittenordnung nicht ungestraft stören läßt (Gn 3; 6; 7; 8; 11).

Gott ist aber nicht nur ein überaus mächtig und weise waltendes und sittlich interessiertes Wesen, er ist auch voller Güte, Nachsicht und Erbarmen gegen die Menschen. Die Güte zeigt er, indem er nicht nur das Paradies für den Menschen herrichtet, sondern ihm auch nach dem Falle noch die Früchte des Feldes und das Fleisch der Tiere zur Speise gibt; die Nachsicht, indem er zur Zeit Noes sehr lange wartet, ehe er die Torheit der Menschen züchtigt; das Erbarmen, indem er gern bereit ist, es von neuem mit ihnen zu versuchen, ob sie etwa bessere Wege wandeln werden.

Alles zusammengenommen ist Gott nach der Darstellung der ältesten Zeit der eine, mächtige, weise Schöpfer der Welt, der gütige, gnädige, langmütige und erbarmungsvolle Herr der Menschen, der heilige und gerechte Hort der Sittlichkeit auf Erden. Einige kleine Anthropomorphismen, wie das Wandeln und Reden mit dem ersten Menschen im Garten, treten gegen jene gewaltigen Züge ganz zurück.

Da Gott mit der Gesamtmenschheit das ursprüngliche Ziel seiner absoluten Willensherrschaft nicht erreicht, versucht er es mit einem Teile; er trifft eine *Auswahl* und schließt mit Israel einen „Bund". Er akkomodiert sich in diesem Entschluß der Zeitanschauung. Wie alle Völker ihren Gott haben, so auch Israel. Er will Israels König und Gott sein, Israel aber soll sein Volk sein. Dadurch wird freilich für lange Zeit in das Bild Gottes ein kleiner, ja kleinlicher Zug gebracht. Gott ist *Bundesgott* geworden und entwickelt seine auf die gesamte Menschheit dauernd gerichteten Absichten zunächst nur in dem engen Rahmen eines kleinen, geringen Volkes. Mögen seine Taten in diesem Volke noch so groß sein, mag er von seinem Volke noch so laut gepriesen werden, der *universalistische* Zug der Urzeit ist fortgefallen und an seine Stelle ist ein *partikularistischer* getreten. Es scheint, als hätte Gott auf Israel allein alle seine früher hervorgehobenen Eigenschaften angewendet. Dadurch kommt eine gewisse Relativität in Gottes Wesen hinein. Jahwe ist nur für sein Volk interessiert und in dem Maße, als er diesem seine Treue hält, wird

er unfähig, zu andern Völkern ein ähnliches oder gleiches Verhältnis einzugehen. Er erweist ihnen seine Macht, indem er sie diese schmerzlich fühlen läßt, seine Weisheit, indem er ihre Anschläge gegen Israel zu nichte macht, seine Heiligkeit, indem er ihre Frevel züchtigt. Er nimmt nicht nur zu ihnen ein negatives, sondern bisweilen geradezu ein feindliches Verhältnis ein. „Feind werde ich sein deinen Feinden und schlagen die, die dich schlagen", so lautet seine Verheißung (Ex 23, 22; vgl. Dt 30, 7 u. a.). Man hat sich, besonders in neuerer Zeit, an solchen und ähnlichen Zügen im alttestamentlichen Gottesbilde sehr gestoßen. Aber das Ärgernis läßt sich heben. Israel ist zum besondern Volke Gottes prädestiniert. Gottes freie Gnadenwahl hat es ohne sein Verdienst ergriffen und an die Spitze der Völker gestellt. Er wird es trotz aller Hindernisse seinem Berufe gemäß, Träger der messianischen Hoffnung zu sein, siegreich zum Ziele führen. Diese Tatsache hat Israel zu interpretieren; und dabei sind sowohl Einseitigkeiten unvermeidlich als auch Anthropopathismen. Ein Bundesgott muß begrifflich seinem Volke allein zugetan sein. Die Art ferner, wie er Israel trotz aller Völkerschranken ins Gelobte Land führt, kann kaum anders als Feindschaft Gottes gegen diese Völker gedeutet werden. Ein anderes aber ist Gottes Wesen, ein anderes die menschliche Auslegung desselben.

Das Alte Testament ist eine niedere Offenbarungsstufe, einmal deshalb, weil der Offenbarungsinhalt noch kurz bemessen ist, dann aber auch, weil es selbst diesen beschränkten Inhalt nicht zu erschöpfen vermochte. In Bezug auf den zweiten Punkt setzte der Prophetismus in der Königszeit mit seiner energischen Kritik ein.

Die prophetische Zeit. Gerade die Propheten zeigen, daß die bisherige Interpretation des Wesens Gottes eine unvollkommene war. Ihre Hauptkritik richtete sich allerdings auf die Moral, aber sie haben auch die Theologie vertieft. Um jene zu heben, mußten sie eben diese vertiefen. Zwar haben sie ihrem Volke nicht, wie vielfach behauptet wird, erst den Monotheismus gebracht; denn abgesehen von Moses predigt ihn schon die Schöpfungsgeschichte. Aber sie suchten dem Volke den reinen Monotheismus in Fleisch und Blut hinüberzuführen, so daß einmal weder Baal noch sonst ein fremder Gott neben ihm einen Platz finden konnte, und anderseits Israels Gott wieder zum Gotte der ganzen Welt wurde. Zu diesem Zwecke weisen sie das Volk auf den Anfang hin, auf den Schöpfergott (Is 37, 16; 44, 6. Jr 32, 27). In einem konkreten Beispiele offenbart sich dieser Universalismus in der Geschichte des Propheten Jonas. Gott umfaßt mit seinem Erbarmen auch die Heidenwelt.

Wichtige Eigenschaften Gottes werden von den Propheten teils neu verkündet, teils wieder eingeschärft. Amos hebt stark seine Gerechtigkeit hervor (5, 22—24). Osee bringt hingegen einen milden Zug in das Bild Jahwes; sein Gott ist wie der des Johannes im Neuen Testamente der „Gott der Liebe" (2, 24). Die Allwissenheit steht bei Jeremias im Vordergrunde; er prägt den bekannten Ausdruck, daß Gott „Herz und Nieren erforscht" (Jr 17, 9—10; vgl. 11, 20; 20, 12). Ezechiel gibt zuerst eine Theodizee, eine Rechtfertigung von Gottes Verhalten gegen die Menschen. Jeder wird vor Gott seine eigenen Sünden büßen, nicht mehr die Kinder für die Sünden der Eltern, die Nachkommen für die Vorgänger; jeder soll seinen persönlichen Lohn empfangen (Ez 18, 25 29; 33, 17 20).

Mit Ezechiel hebt dann Isaias besonders in ontologischer Hinsicht Gottes Überweltlichkeit und Majestät wie in ethischer Hinsicht Gottes Heiligkeit hervor. Mit Vorliebe nennt Isaias den Herrn „den Heiligen inmitten Israels" (12, 6) oder den „Heiligen Israels" (5, 19 24; 17, 7; 29, 23 u. ö.). In der Berufungsvision hört er, wie die Engel ihrem Gott das dreimal Heilig zurufen; und bevor er selbst dessen Namen auf seine Lippen nehmen darf, reinigt sie ihm ein Engel mit glühender Kohle (6, 1—7). Wie ethisch, so ist Gott aber auch ontologisch nach Isaias über Himmel und Erde erhaben. Seine Erhabenheit bedingt seine Unerforschlichkeit und Unnahbarkeit (Is 55, 8—9; 40, 8—28). Diese Transcendenz Gottes bezeichnet auch plastisch der Gottesname „Herr, Gott Sabaoth, Herr der Heerscharen" (Is 6, 3. Jr 11, 20), d. h. Gott erhaben über alle Gewalten und Geisterscharen des Himmels, woraus später der „Gott des Himmels" geworden ist (Dn 2, 18 19 37 u. ö.).

Die nachexilische Zeit. Sie verstand es nicht, die großen Gedanken der Propheten über Gott und sein Verhältnis zur Menschheit festzuhalten. Während der Mosaismus das innerweltliche Wirken Gottes, allerdings unphilosophisch und naiv gläubig, daher oft in harten Anthropomorphismen hervorgehoben hatte und der Prophetismus mit dieser Immanenz die Transcendenz weise zu verbinden wußte, steigerte die nachexilische Theologie einseitig das Moment der Transcendenz bis zur Unfaßbarkeit und Farblosigkeit. Man verliert das Bewußtsein von Gottes Wirken in der Gegenwart.

Mit der starken Betonung der Transcendenz hängt die Vermeidung des Namens Gottes zusammen, die man mißverständlich aus Ex 20, 7 und Lv 24, 16 herleitete. Nur im Tempel spricht man Jahwe, in der Synagoge Adonai, oder „der Name", oder man setzt dafür meist Ersatznamen: der Höchste, der Lebendige, der Ewige, der Große, der Allmächtige, der Heilige, der Betagte, der Gebenedeite, die Herrlichkeit, die Majestät. Oder man setzt gar den Ort, die Wohnung Gottes für Gott selbst. Trifft dieses mehr in der palästinensischen Literatur zu, so gibt es in den griechischen Büchern doch auch schon philosophische Anschauungen über Gott und seine Attribute.

Zusammenfassung. Israel hat von Anfang an einen erhabenen Gottesbegriff, wenn sich dessen Züge im Laufe der Geschichte auch bisweilen etwas verdunkeln. An sich ist dieser Gott ein ewiges, unwandelbares, allmächtiges, allweises, allwissendes Wesen, er ist der Grund aller Dinge, selbst aber erhaben über allen Stoff und unabhängig von allem. Für die Schöpfung ist er der allmächtige Urheber, Schöpfer und Erhalter, der Herr. Für sein Volk ist er der mächtige Bundesgott, der Gott-König, der Herr und Gesetzgeber. Dementsprechend dann auch der Richter und Vergelter. Man ehrt ihn durch Gehorsam und Unterwürfigkeit. Die Furcht vor ihm ist der Anfang der Weisheit und Frömmigkeit — auch deren Ende. Ein starker Akzent liegt gegen Ablauf des Alten Testamentes auf seiner Transcendenz. Wenig wird hervorgehoben, daß Gottes Wesen geheimnisvoll ist (Is 45, 15. Jb 36, 26; vgl. auch S. 121). Gott ist eben wesentlich Gott der Geschichte, Gott der Väter, Gott der großen Zeichen: ein Gegenstand der Erfahrung.

Der Gottesbegriff des Neuen Testamentes. Christus macht das alttestamentliche Gottesbild zunächst zu dem seinigen. Er hat nicht einen einzigen echten Zug desselben übersehen oder abgelehnt. Beweis allein schon sind seine Parabeln, in denen Gott unter dem Bilde eines Königs oder eines Hausherrn erscheint, der seinen Dienern und Knechten seine Befehle erteilt

und sie nach vollbrachtem Werke zur Rechenschaft zieht. Da erscheint Gott ganz wie im Alten Testament als der Herr, Jahwe, der sich nichts abdingen läßt, keinen Bruch seiner Ordnung duldet, der seine Herrschaft mit keinem andern Herrn teilen mag. Niemand kann zwei Herren dienen. Sein Wesen ist Macht und unbestechliche Gerechtigkeit.

Aber in diese herkömmliche, herbe und drückende Gottesvorstellung hat Christus dann ein neues Moment gebracht, lieblich und anziehend, leuchtend und lockend, die göttliche Vatergüte. Gott ist unser Vater, und alle Tage sollen wir mit diesem Namen zu ihm rufen, mit den Empfindungen eines Kindes ihm nahen. Nicht daß der Name Vater für Gott ganz neu von Jesus erfunden sei, nein, er findet sich auch einige wenige Male schon im Alten Testamente (Dt 32, 6. Is 63, 16; 64, 8. Jr 3, 4 19. Mal 1, 6; 2, 10. Ps 67, 6; 88, 27; 102, 13. 2 Kg 7, 14). Aber was durchaus neu ist in der Lehre Jesu, das ist die Energie, womit der Vaterbegriff Gottes betont und zum Zentrum der ganzen christlichen Religion und Sittlichkeit gemacht wird. Von Gott Vater strömt alles Licht und alles Leben aus in die Jüngergemeinde Jesu; aus dieser Gemeinde steigt alle religiöse Empfindung in der Form kindlicher Gegenliebe und Anbetung hinauf zum „Vater im Himmel". Worauf gründet sich diese Vaterschaft? Einmal auf die Schöpfungstatsache. Gott „ist der Herr des Himmels und der Erde" (Mt 11, 25); „der seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte" (Mt 5, 45); alle empfangen von ihm Vatergüte, weil er alle erschaffen hat. Aber neben dieser allgemeinen Güte, die auf dem Wege der Natur allen zufließt, gibt es doch auch noch eine besondere, viel wichtigere. „Es hat eurem Vater gefallen, euch das Reich zu geben" (Lk 12, 32). Diese sind zwar nur eine „kleine Herde"; es sind also nicht alle Menschen, die das „Reich" empfangen und das „Vater unser" im Vollsinne des Wortes sprechen können. Da nun aber dieses Vaterreich auf Erden nur in dem Sohne verwirklicht wird, so haben diejenigen Gott zum eigentlichen Vater, die durch Christus in das Reich Gottes eingeführt werden. „Vater unser, der du bist in dem Himmel . . . zu uns komme dein Reich!" Darin liegt wie einmal der ganze neutestamentliche Vaterbegriff, so das andere Mal das volle reine Kindesverhältnis zu ihm ausgesprochen. Dieses Reich Gottes ist nicht ein äußeres Besitztum, auch nicht nur ein inneres ruhendes Gut, sondern vor allem auch lebendige Kraft des Willens und Erkennens, des Lebens und des Lichtes. Gott selbst ist nach Johannes „Licht" und „Leben" und will uns in Liebe an diesem seinem Wesen teilnehmen lassen durch seinen Sohn (Jo 3, 16).

So können wir abschließend sagen: Nach Jesus ist Gott der Herr aller und König Himmels und der Erden, aber für seine Jünger und Anhänger ist er mehr; er ist der Vater, der uns sein Reich gibt; er ist Licht und Leben, er ist Liebe und Erbarmen, an sich, aber deshalb auch für seine Kinder.

Paulus hat diesen Gottesbegriff voll in seine Seele aufgenommen. Er hatte nichts mehr hinzuzufügen. Er betrachtet ihn als eine fertige, durch Christus der Menschheit erstmalig aufgeschlossene Größe. Daher nennt er Gott „den Vater unseres

Herrn Jesus Christus" (Röm 15, 6). Daß Paulus die Liebe Gottes hauptsächlich in der Hingabe seines Sohnes in den blutigen Tod erblickt und ihm so der Vatergott fast einzig als Erlösergott erscheint, ist bekannt genug. Auch Johannes hat in seinen Briefen nur die Züge des Gottvaters nachgezeichnet, die Christus in seiner Predigt so stetig und klar hervorgehoben hatte. „Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott" (1 Jo 4, 16). Ja, Johannes faßt die ganze Lehre Jesu als eine neue Gottesoffenbarung auf. „Das ist die Verkündigung, die wir von ihm gehört haben und euch verkündigen: Gott ist Licht, und keine Finsternis ist in ihm" (1 Jo 1, 5). Gott ist Licht, sofern er die lautere Wahrheit und die unbefleckte Heiligkeit ist. Alles, was Gott an sich und für uns bedeutet, ist ausgesprochen in dem charakteristischen Segenswunsche des Apostels: „Mit euch sei Gnade, Erbarmen, Friede von Gott dem Vater und von Christus Jesus, dem Sohne des Vaters, in Wahrheit und Liebe" (2 Jo 3.)

Im Neuen Testamente hat Christus bewußt den Vatergott in den Vordergrund gestellt; in ihm einen neuen Gottesbegriff gesehen: „Keiner erkennt den Vater außer der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will" (Mt 11, 27). „Wer mich sieht, der sieht (erkennt) auch den Vater" (Jo 14, 9). Dieser Vatergott tritt uns in Christus gleichsam persönlich entgegen als Licht und Leben, als Wahrheit und Gnade, als Befehl und Kraft. Stehen diese Gotteszüge im Vordergrunde, dann leuchten im Hintergrunde aber doch auch die Farben des alttestamentlichen Jahwebildes, seine strahlende Königskrone, sein Richterstuhl auf den Wolken des Himmels; darüber die Inschrift: Ich bin Jahwe, der Seiende!

§ 23. Die biblischen Gottesnamen.

Literatur. Scholz, Handbuch d. Theol. d. Alten Bundes I, § 25. Corluy, Spicilegium dogm.-bibl. I (1884) 97 ff. Scheeben I 491 ff. Hetzenauer, Theol. bibl. I 372 ff. Pohle I[4] 68 ff. Paquet I 157 ff. Franzelin, De Deo uno, thes. 22. Kleutgen, Theol. der Vorzeit I 211 ff.

Es ist nicht selbstverständlich, daß Gottes Wesen mit einem Namen bezeichnet wird, und noch weniger, daß es deren sogar mehrere trägt. Und doch liegen beide Tatsachen in der Schrift vor. Ist Gott der für uns Unbegreifliche, dann scheint es, daß jede Benennung seines Wesens unmöglich ist, und wo sie versucht wird, willkürlich wird. Es lassen sich viele Zeugnisse aus der Tradition beibringen, worin die Väter Gott den „Namenlosen" nennen, weil er ihnen als der Unbegreifliche erscheint. Augustin findet einen Widerspruch darin, daß der Unaussprechliche ausgesprochen werden kann. Thomas macht sich den Einwurf: Es scheint, daß Gott keinen Namen haben kann. Er löst aber den Einwand, indem er sagt, daß Gott von uns nach seinen Wirkungen, nicht nach seinem inneren Wesen benannt werde. Dann aber kann er auch mehrere Namen tragen (S. th. 1, q. 13, a. 1—2).

In der Schrift liegen nun eine Reihe von Namen für Gott vor, die man auch zu klassifizieren gesucht hat. Wenn über die Bedeutung dieser Namen hier das Notwendigste zu sagen ist, dann geschieht das vom Standpunkte der Dogmatik und der jüdischen Offenbarung, nicht von dem der Sprachwissenschaft. Und das gilt um so mehr, als die alttestamentlichen Exegeten in Betreff der etymologischen Grundbedeutung der wichtigsten dieser Gottesnamen noch völlig im ungewissen sind und uns gänzlich auf ihre Mutmaßungen verweisen. Man

kann aber mit Scheeben sieben heilige Namen im Alten Testamente unterscheiden und diese dann in drei Gruppen teilen. Zur ersten zählen die drei Namen, welche Gottes Verhältnis zum Menschen bestimmen: El, Elohim, Adonaj; zur zweiten die drei Namen, welche seine innere Vollkommenheit bezeichnen: Schaddaj, Eljôn, Kadosch; und endlich der eigentliche Wesensname Jahwe.

El wird meist übersetzt mit „der Starke", „Mächtige" (LXX: ὁ ἰσχυρός, παντοκράτωρ). Der Name kommt aber auch für fremde Götter vor. Der Plural Elohim begegnet uns als Name des wahren Gottes im ersten Verse der Schrift: „Im Anfange schuf Elohim." Aber auch dieser Name, ebenfalls mit „der Starke" verdolmetscht, begegnet uns als Bezeichnung falscher Götter (Ex 12, 12), ja sogar für Menschen (Ps 81, 1 6. Jo 10, 34). Die Pluralform faßt man meist als Majestätsplural; die trinitarische Deutung ist gezwungen, die polytheistische gänzlich willkürlich und tendenziös. Elohim ist also kein Eigenname, sondern ein Gemeinname, sofern er in Bezeichnung des Prädikates „göttlich" auch Engeln und Menschen zukommen kann.

Adonaj ist jener Name, der später von den Juden für den mit größter religiöser Scheu behandelten Jahwenamen als Ersatzbezeichnung gebraucht wurde. Die Septuaginta übersetzt ihn mit „Herr" (κύριος, Vulg. Dominus). Es bezeichnet den einen wahren Gott und ist soviel als der Herr und Gebieter des Alls.

Jahwe ist die solennste Benennung Gottes. Es bedeutet den jüdischen Bundesgott. Die religionshistorische Kritik behauptet, Jahwe sei in der Form Jau ein vormosaischer, uralter Gottesname, der von Moses zur Benennung des jüdischen Gottes ausgewählt und solemnisiert sei. Die Szene von der Selbstoffenbarung Gottes an Moses (Ex 3, 13 f) sei zu verstehen als die Übernahme eines altheidnischen Gottesnamens in die urjüdische Religion zur Begründung der Bundesidee. Man braucht sich über die sprachliche Herkunft des jüdischen Gottesnamens in der Dogmatik keine schwereren Gedanken zu machen als über die Urbedeutung des deutschen „Gott". Es kommt einzig auf die religiöse Vorstellung an, die man mit dem Namen verbindet. Und diese war bei Moses eine durchaus erhabene, einzige, monotheistische. Jahwe, der Himmel und Erde erschaffen hat, ist Israels Bundesgott.

Die theologische Erklärung des Namens kann auf zweierlei Weise geschehen, entweder philosophisch-dogmatisch: Gott ist der Seiende (LXX legt diesen Sinn nahe durch ἐγώ εἰμι ὁ ὤν), der alles Sein aus sich hat, er ist die Aseität. Ein hoher, vielleicht zu hoher Sinn für die damalige frühe Zeit. Oder man faßt den Namen historisch-offenbarungsmäßig und hierauf scheint der Zusammenhang hinzuleiten. Die Verse, welche die Offenbarung des Jahwenamens umschließen, enthalten nämlich die Explikation des Namens: „Ich werde mit dir sein", sprach Gott zu Moses; wie ich „der Gott eurer Väter, der Gott des Abraham, der Gott des Isaak und der Gott des Jakob war"; denn „ich bin, der ich bin". Ich bin der stets gleiche Gott, der euern Vätern die Treue bewahrte, der auch euch in unwandelbarer Bundestreue zur Seite stehen wird, wenn auch ihr mir die Treue haltet und meine Gebote beobachtet. So schlägt die historische Erklärung in die religiöse um und erhält leicht vor der metaphysischen einen Vorsprung von praktischer Bedeutung.

Schaddaj, „der Gewaltige", ist adjektivisch und deshalb meist mit El verbunden oder durch den Artikel verstärkt (LXX παντοκράτωρ, Vulg. omnipotens). Es bezeichnet die im Alten Testamente besonders anfangs stark betonte Willensmacht Gottes, der seine Absichten gegen alle äußeren Hindernisse durchsetzt.

Eljôn, „der Höchste", (LXX ὁ ὕψιστος, Vulg. Altissimus) wird ausschließlich von dem wahren Gotte gebraucht. Gott ist El-Eljôn, weil er der höchste Gott ist, erhaben über alle sog. sonstigen Götter, ähnlich wie Israel erhaben ist über alle andern Völker (Dt 26, 19; 28, 1). Der Name findet sich schon in der Patriarchengeschichte (Gn 14, 18 19 20 22), wird aber später in den Psalmen häufiger und scheint in der nachexilischen Zeit, wo man die philosophische Erhabenheit und Überweltlichkeit Jahwes außerordentlich stark zu betonen ein Bedürfnis empfand, zu einer Lieblingsbezeichnung Gottes geworden zu sein, weil er neben der anfangs sicher religiös gedachten Hoheit auch die metaphysisch verstandene Transcendenz bezeichnete.

Kadoſch, „der Heilige", iſt ethiſcher Gottesname, deshalb erſt in der prophetiſchen Predigt (Iſaias), die das Ethos im Gottesbegriffe wie in der Religion überhaupt mit Nachdruck hervorhob, ſelbſtändiger Gottesname. Etymologiſch iſt auch dieſem Namen nicht auf den Grund zu kommen. Vielleicht verſtand Israel Kadoſch im Sinne von abgeſondert (segregatus) und im Gegenſatz zu profan-gemein (κοινόν) und dachte dabei zunächſt an Jahwes Majeſtät, die ſich mit Unnahbarkeit und Intangibilität deckt. Jahwe iſt ausgeſchieden von allen Göttern, auch von allem Geſchöpflichen. So ſoll auch Israel „heilig" ſein, weil ſein Gott „heilig" iſt (Lv 11, 44—45. Ex 15, 11; 19, 6); es ſoll ein ausgeſondertes, fortan Jahwe allein angehöriges Volk ſein. Damit aber ergibt ſich eine Wendung zum Sittlichen. Denn die Angehörigkeit an Jahwe kann nur beſtehen in der treuen Erfüllung der Bundespflichten, wie ſie beſonders im Dekalog normiert ſind.

Wenigſtens zu nennen ſind noch einige beſonders in der nacherilischen Zeit übliche Namen. Gott heißt „König der Welt" (2 Makk 7, 9), „Schöpfer der Welt" (2 Makk 13, 14). Eine ähnliche, aber recht feierliche Benennung iſt „Herr Gott Sabaoth" bei den Propheten Iſaias (6, 3) und Jeremias (11, 20), wo die Heerſcharen entweder als himmliſche Geiſter oder als das Kriegsvolk Israels erklärt werden. Es iſt das Attribut Jahwes, des Bundesgottes. Eine Steigerung von König iſt „Herr der Könige" (Dn 2, 47), woſelbſt auch „Gott der Götter" im Munde des Nabuchodonoſor ſich findet, „Gott des Himmels" (Neh 1, 4; 2, 4 20. Jdt 5, 12). Äquivalent iſt „Herr des Himmels", „König des Himmels". Der König herrſcht in Geſetzgebung und Gericht; Gott iſt daher auch „Richter" (1 Kg 24, 13 16); bei den Propheten iſt der Meſſias ſehr oft der richtende rächende Jahwe.

Weil, wie ſchon hervorgehoben, die nacherilischen Juden Lv 24, 16: „Wer den Namen Jahwes läſtert, ſoll des Todes ſterben", als Verbot des Ausſprechens des Namens Jahwe auffaßten, umgingen ſie dieſen Namen nicht nur, indem ſie einfache Erſatznamen dafür wählten, ſondern ſie redeten auch in einer ganz dunkeln, geheimnisvollen Weiſe von ihm. Die apokryphe Literatur weiſt eine ganze Reihe ſolcher Decknamen auf, die wir hier nur deshalb notieren, weil ſie ſich auch im Neuen Teſtamente, beſonders in der Predigt Jeſu, finden. Chriſtus gebrauchte am liebſten den Vaternamen, hat aber auch auf die damals geläufigen dunkeln Gottesnamen Rückſicht genommen. Die Namen aber, wofür die neuteſtamentlichen Belege jeder leicht finden kann, ſind beſonders folgende: „der Gebenedeite" (ὁ εὐλογητός), „die Kraft" (ἡ δύναμις), „die Stimme" (ἡ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν), „beim Himmel ſchwören" ſtatt „bei Gott", „Schätze haben im Himmel" ſtatt „bei Gott", „vor Gott" (ἐνώπιον τοῦ θεοῦ); „im Himmel gebunden, gelöſt, angeſchrieben" ſein, „der Himmel" für „Gott", „vom Himmel" für „von Gott", „Hoſanna in der Höhe", „von der Höhe". Vgl. G. Dalman, Die Worte Jeſu (1898) 159 ff.

Zweites Kapitel.

Der Gottesbegriff der gläubigen Vernunft.

§ 24. Die phyſiſche und metaphyſiſche Weſenheit Gottes.

Literatur. Kleutgen, Philoſophie der Vorzeit II² (1878) 735 ff. Derſ. Theol. der Vorzeit I², 2. Abhdlg. Peſch, Theologiſche Zeitfragen (1900) 133 ff. Gutberlet, Gott der Einige und Dreifaltige 60 ff. Thomas, S. th. 1, q. 13, a. 11; C. Gentil. 1, 21—24. Thomassin, De Deo l. 3, 21—24. Petavius, De Deo l. 3, 6. Gillius, De essentia atque unitate Dei (Coloniae 1610) tr. I, c. 1—15. Franzelin thes. 22—24. Über die Aſeität noch: Peſch, Theologiſche Zeitfragen I (1900) 133 ff; II 133 ff. Ianssens, De Deo uno I 229 ff. Dörholt, Commers Jahrbuch für Philoſ. 1896, 257 ff.

1. Die phyſiſche Weſenheit Gottes. Die gläubige Vernunft ſucht das Weſen Gottes dadurch zu ergründen und zu erfaſſen, daß ſie ſeine einzelnen

Vollkommenheiten aufsucht und zusammenstellt. Sie muß diesen Weg um so notwendiger einschlagen, als ihre Gottesbetrachtung überhaupt eine analoge und zusammengesetzte ist. Je mehr dieser Vollkommenheiten sie nun entdeckt, um so umfassender ist auch ihre Erkenntnis von dem göttlichen Wesen. Natürlich ist es ihr nicht möglich, alle göttlichen Vollkommenheiten zu erforschen, weil Gott nur einen Teil, ein endliches Maß derselben geoffenbart hat.

Die Summe all jener Vollkommenheiten nun, welche in der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung hervortreten und erkannt werden, nennt man — immer vom Standpunkte der analogischen Gottesbetrachtung aus — die physische Wesenheit Gottes (essentia Dei physica sive realis). Die Gesamtheit aller jener Wesensvollkommenheiten bildet den Inhalt unserer Gottesidee.

Schon das Mittelalter war genötigt gegen die Irrlehre der Dualisten diese Wesensvollkommenheiten zusammenzustellen. Das Lateranense IV zählt auf: die Ewigkeit, Unermeßlichkeit, Unveränderlichkeit, Unbegreiflichkeit, Allmacht, Unaussprechlichkeit (Denz. 428 [355]). Noch schlimmere Feinde des Gottesbegriffs hatte das Vatikanum in dem modernen Pantheismus zu bekämpfen, der an die Spitze des Alls sein inhaltsleeres, rein formales, unbestimmtes Sein stellt, das dadurch, daß es sich selbst begrenzt, erst nach und nach zu einem vollkommenen Inhalte gelangt (vgl. sess. III, can. 4; Denz. 1804 [1651]). Das Konzil vermehrte die vom Lateranense IV übernommene Reihe der göttlichen Vollkommenheiten noch um folgende: „Gott ist unendlich nach Erkenntnis und Willen und aller Vollkommenheit, weil er eine einzige, ganz einfache und unveränderliche geistige Substanz ist, nach Wirklichkeit und Wesenheit von der Welt verschieden (re et essentia a mundo distinctus), in sich und aus sich selbst durchaus selig und über alles, was außer ihm ist und gedacht werden kann, unaussprechlich erhaben" (sess. III, c. 1, De Deo; Denz. 1872 [1631]).

Zu diesen kirchenamtlich aufgezählten Vollkommenheiten des rationalen Gottesbegriffes treten dann noch eine Reihe aus der übernatürlichen Offenbarung, auf die man sich dem Unglauben gegenüber nicht berufen kann. Solche sind vor allem die aus Gottes Liebe und Heiligkeit fließenden Vollkommenheiten, wie sie später unter den göttlichen Eigenschaften näher zu betrachten sind.

2. Die metaphysische Wesenheit Gottes. Die Aseität. Es hängt mit der analogischen Betrachtung Gottes zusammen, daß man wie bei jedem andern Gegenstande seine Wesenheit kurz und begrifflich nach ihrer vorzüglichsten Vollkommenheit zu bestimmen sucht. Einem solchen Versuche steht nun freilich die später näher zu erörternde Tatsache entgegen, daß in dem durchaus einfachen Wesen Gottes alle Eigenschaften wie mit dem Wesen und Dasein so auch unter sich schlechthin zusammenfallen. Aber das Bedürfnis unserer Vernunft nach einer möglichst begrifflichen Erfassung des göttlichen Wesens hat dennoch dahin geführt, daß die Theologie in der Fülle der göttlichen Vollkommenheiten eine aufsucht, in welcher das Wesen Gottes am kürzesten und bestimmtesten sich darstellt, gleichsam einen Begriff desselben abgibt. Dieses Grundmoment des göttlichen Wesens nennt die Theologie die metaphysische

Wesenheit Gottes (essentia Dei metaphysica). In dem Namen liegt angedeutet, daß dasselbe nur für unser Denken in Betracht kommt, nicht für das reale Wesen Gottes selbst. Es muß aber dieses Moment durch folgende drei formalen Merkmale charakterisiert sein: Es muß bei unserem Nachdenken über Gott sich als das erste und ursprünglichste darstellen, das göttliche Wesen am bestimmtesten von allem Außergöttlichen unterscheiden (differentia Dei essentialis), und endlich für alle andern Vollkommenheiten die Bedeutung eines Prinzips haben, aus dem sie sich ableiten lassen (gradus Dei constitutivus).

Die Väter stellen zwar noch nicht die formelle Frage nach der metaphysischen Wesenheit Gottes, aber sie haben doch auf dieselbe sowohl aus eigenem Bedürfnis als in der Polemik gegen die pantheistische Zeitphilosophie reichliches Nachdenken verwandt. Durch zwei Bezeichnungen suchen sie dasselbe auf den kürzesten Ausdruck zu bringen. Sie nennen Gott im Anschluß an die bekannte Stelle Ex 3, 14 den schlechthin Seienden (ὁ ὤν) und in Anlehnung an Jo 4, 24 den reinen Geist.

Die Scholastik erörterte erstmalig die Frage in streng philosophischem Sinne, beantwortete sie aber in verschiedener Weise, und diese Verschiedenheit herrscht auch noch unter den heutigen Theologen. Die einen bezeichnen als metaphysische Wesenheit nicht ein bestimmtes Moment, sondern vielmehr die Summe aller Vollkommenheiten (Nominalisten); andere nennen die absolute Intellektualität (Thomisten) oder die Unendlichkeit (Scotisten); dagegen einigt sich heute die Mehrzahl der Theologen in einer vierten Ansicht, wonach die metaphysische Wesenheit in der Aseität gelegen ist. Mit dem Ausdrucke Aseität bezeichnet man aber die Wahrheit, daß Gott alles Sein aus und durch sich selber besitzt (esse a se) und nicht von einem andern (non ab alio).

Begründung dieser Ansicht.

Daß Gott die Aseität überhaupt zukomme, ist sowohl in der Schrift angedeutet wie durch die Vernunft klar zu erkennen. Von der Väterzeit an beruft man sich dafür auf die berühmte Stelle Ex 3, 14. Moses fragt den Herrn nach seinem Namen, also nach einer Bezeichnung, worin sein Wesen im Gegensatze zu allen fremden Göttern und zu allen Kreaturen erkenntlich sei, und erhält die Antwort: „Ich bin, der ich bin, ich bin der Seiende" (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה; LXX: ἐγώ εἰμι ὁ ὤν). Wenn auch Gott hiermit zunächst sein Wesen als Bundesgott zum Ausdruck bringen und an seine unzerstörbare, beständige Dauer und Treue erinnern will, die ihn „bündnisfähig" macht vor allen andern Göttern, so hat doch diese geschichtliche Unvergänglichkeit ihren letzten und tiefsten Grund in der Tatsache, daß Gott sein Sein durch sich selbst und in ganz unabhängiger Weise besitzt. An diese Bedeutung dürfen wir um so mehr erinnern, als auch an andern Stellen der Schrift Anklänge an diesen Gedanken gegeben werden. So spricht der Herr bei Isaias wiederholt mit Nachdruck und Emphase aus, daß er der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende sei (Is 41, 4; 44, 6; 48, 12; vgl. Offb 1, 4 8 17). Bei dem Psalmisten erscheint er als der Urquell des Lebens (Ps 35, 10). Christus sagt, daß er wie der Vater „das Leben in sich selber habe" (Jo 5, 26), und Paulus nennt Gott den „allein Unsterblichen" (1 Tim 6, 16).

Die Väter knüpfen ihre Gedanken über die Aseität meist an Ex 3, 14. Hilarius schreibt zu dieser Stelle: „Ich war ganz von Bewunderung ergriffen über eine so erschöpfende Definition Gottes, die den unerfaßlichen Begriff des göttlichen Wesens in einer für das menschliche Fassungsvermögen ganz geeigneten Sprache ausdrückte. Denn es begreift sich, daß Gott nichts mehr eigen ist als das Sein" (De Trin. 1, 5). Ähnlich Hieronymus, Ambrosius, Augustin, Johannes Damascenus, Bernhard.

Im Vergleich zur göttlichen Aseität erscheint in der Schrift wie bei den Vätern alles kreatürliche Sein als ein Nichtsein. „Alle Völker, wie wenn sie

nicht wären, so sind sie vor ihm; wie ein Nichts, wie eine Leere kommen sie bei ihm in Anschlag" (Is 40, 17; vgl. Ps 38, 6). „Und ich schaute die Dinge an, die unter dir stehen", spricht Augustin zu Gott, „und ich sah in ihnen weder ein völliges Sein noch auch ein völliges Nichtsein; ein Sein, weil sie von dir sind; ein Nichtsein aber, weil sie nicht sind, was du bist. Denn das allein ist wahrhaft, was unveränderlich bleibt" (Conf. 7, 11).

Die Vernunft urteilt, daß die Aseität alle Momente in sich schließt, welche zum Wesensbegriff notwendig sind, daß sie also mit Recht als metaphysische Wesenheit aufgefaßt wird. Sie ist unter den vielen Vollkommenheiten diejenige, wodurch sich uns das göttliche Wesen stets zuerst und ursprünglichst darstellt. Unsere nach dem Ursprunge des Alls forschende Vernunft geht ja gerade von dem Zufälligen und Bedingten aus und sucht hinter diesem nach der ersten Ursache, die notwendig und unbedingt ist, somit ihr Sein nicht durch ein anderes, sondern durch sich selber hat. Weiter wird gerade durch die Aseität das göttliche Wesen am deutlichsten und bestimmtesten von allem Außergöttlichen unterschieden. Denn alle andern göttlichen Vollkommenheiten können wenigstens bis zu einem gewissen Maße auch in den Kreaturen aufgezeigt werden, so z. B. Denken, Wollen, Dauer; nur die Aseität findet sich einzig bei Gott allein vor. Sie ist auch durchaus inkommunikabel; Aseität und Kreatürlichkeit sind begrifflich reine Gegensätze. Endlich erscheint unserem Denken die Aseität als der Quellpunkt, aus dem alle andern Vollkommenheiten — wenigstens die des rationalen Gottesbegriffes — sich herleiten lassen; denn seine Absolutheit, Unendlichkeit, Ewigkeit, Unveränderlichkeit sind eigentlich nur Umschreibungen seiner Aseität, so sehr wurzeln sie in dieser. „Von allen Namen", sagt deshalb Johannes Damascenus, „die Gott beigelegt werden, scheint ihm am meisten der ‚Seiende' eigentümlich zu sein ... denn er hat das ganze Sein in sich zusammengefaßt wie ein unendliches und grenzenloses Meer von Wesenheit" (De fide orth. 1, 9). In diesem Namen ist nach Bernhard alles enthalten, was von ihm auszusagen ist: „Wenn du Güte, Größe, Glückseligkeit, Weisheit oder was immer dergleichen von Gott aussagst, in diesem Worte ist es enthalten, daß er ist" (De consid. 5, 6).

Sinn der positiven Aseität.

Enthält also die Formel Deus ens a se die Definition von Gott, indem das ens als genus proximum und das a se als differentia specifica gefaßt wird, so muß man sich doch hüten, das a se so stark zu betonen, daß es die Bedeutung einer Selbstverwirklichung, einer causa sui erhält, als sei Gott die Wirkursache seines eigenen Daseins. Freilich darf der Ausdruck a se nicht allein negativ verstanden werden: a se = non ab alio; denn negativ soll keine Definition sein. Es muß also in das a se auch ein positiver Gedanke gebracht werden. Es geschieht das in hinreichender und allein möglicher Weise, wenn man es versteht von der Formalursache Gottes. Gottes Wesenheit ist der Grund seines Daseins (ratio sui), für uns der Erklärungsgrund, weshalb er ist. Gott ist durch sich selbst. Aber er hat sich nicht verursacht. In Gott gibt es, weil er reine Wirklichkeit ist, nichts Hervorgebrachtes und kann es nicht geben. Weder Wesen, noch Dasein, noch Attribute, noch Tätigkeiten sind in Gott verursacht. Nur der pantheistische Gottesbegriff läßt eine Entwicklung und ein Werden zu. Die gesunde Vernunft aber fordert, daß an der Spitze das Vollkommene steht, nicht das Unvollkommene. Sie fordert, daß das Erste mit Notwendigkeit schon vollkommen existieren muß, ehe es wirken kann, und daß es weder von einem andern noch von sich selbst eine Verwirklichung seines Daseins und Wesens erfahren kann.

Den Entwicklungspantheismus verurteilt das Vatikanum, indem es erklärt: „Wenn jemand sagt, Gott sei das allgemeine oder unbestimmte Sein (ens universale seu indefinitum), welches dadurch, daß es sich selbst bestimmt, die nach Arten, Gattungen und Einzelwesen geschiedene Gesamtheit der Dinge bildet, der sei ausgeschlossen" (sess. III, De Deo, can. 4; Denz. 1804 [1651]). Vielmehr ist das durch sich selbst seiende Sein die Fülle aller denkbaren Vollkommenheiten (ens realissimum), die in der Aseität wie in einem Licht- und Kraftpunkte zusammenfließen (S. th. 1, q. 4, a. 2 ad 2). Daher ist auch der Vorwurf hinfällig, daß

sich der Begriff des reinen Seins nicht zum philosophischen Gottesbegriffe eigne, da man aus der Leere kein Prinzip von Vollkommenheiten konstruieren könne.

Praktische Bemerkung. Ohne eine vernünftige Beurteilung und Erfassung des göttlichen Wesens kommt kein denkender Mensch aus, am wenigsten der gläubige Christ. Daher nehmen auch die Katechismen auf dieses allgemeine philosophische und religiöse Bedürfnis Rücksicht und definieren Gott an sich als den „unendlich vollkommenen Geist"; wenn sie die Beziehung dieses göttlichen Wesens zur Schöpfung mit dem Zusatze „der Herr des Himmels und der Erde" hinzufügen, so gehen sie in etwa über eine Definition hinaus. Es ist aber aus religiösen Gründen notwendig oder doch wünschenswert, daß das göttliche Wesen von den Gläubigen auch an und für sich betrachtet wird, und daß sie sich daran gewöhnen, recht oft über seine zahllosen und unergründlichen Vollkommenheiten nachzudenken. Aus apologetischen Gründen dann ist es geboten, die schlichten Christen vor dem überall drohenden Gespenste des Monismus und Pantheismus zu schützen. Deshalb kann es nicht genug empfohlen werden, den theistischen Gottesbegriff der Offenbarung und der gläubigen Vernunft in der populären christlichen Unterweisung oft zu erörtern. Nach der Offenbarung aber, besonders nach der neutestamentlichen, liegt das Wesen Gottes hauptsächlich in der göttlichen Vaterschaft, im allgemeinen gegen alle Menschen, im besondern gegen die begnadigten Gläubigen. Die gesunde Vernunft findet von ihrem metaphysischen Gesichtspunkte aus das Wesen Gottes in der absoluten durch sich selbst bestehenden Geistpersönlichkeit. Beide Begriffe lassen sich leicht verbinden und ergeben dann erst den vollen christlichen Gottesbegriff: den Gott-Vater im Himmel, d. h. in seiner wesentlichen Erhabenheit über alles Kreatürliche. Auf diesem Begriffe des himmlischen, überirdischen Gott-Vaters baute sich das persönliche religiöse Leben auf, nicht auf dem philosophischen Gottesbegriffe der Aseität, so wichtig er für ein reiferes ernstliches Denken auch ist. Auch Christus hat die göttliche Transcendenz, welche er durchaus betont (Jo 4, 24), mit dem Vaterverhältnisse verbunden (Mt 6, 9). Befriedigt der eine Begriff mehr die forschende Vernunft, so der andere mehr das verlangende Gemüt. Es gibt Gläubige, denen mehr die eine Vorstellung zusagt, und solche, die mehr nach der andern neigen. Ja, es gibt je nach den wechselnden Lagen des Lebens für ein und dieselbe Person ein Bedürfnis nach beiden Begriffen. Im allgemeinen aber soll die populäre Gotteslehre mehr in den Farben der Offenbarung als der Philosophie gehalten sein.

§ 25. Verhältnis von Wesenheit und Eigenschaften.

Literatur. Kleutgen, Theol. d. Vorzeit I 183 ff. Derſ., Philosophie d. Vorzeit I 237 ff. Pohle I[4] 73 ff. Heinrich III 406 ff. Scheeben I 526 ff. Thomas, S. th. 1, q. 13, a. 4 5 12; C. Gentil. 1, 31—36. Suarez, De divin. subst. eiusque attributis I 10—14. Petavius, De Deo I 7—13. Gillius, De essentia Dei tr. VI 6—13. Franzelin, thes. 13.

In Gott gibt es nach der allgemeinen Lehre der Theologen einen virtuellen Unterschied zwischen Wesen und Eigenschaften.

Dieser Satz leitet schon über zu dem folgenden Abschnitt über die göttlichen Eigenschaften. Bereits früher war wiederholt zu erwähnen, daß wir das göttliche Wesen, das an sich ein schlechthin einfaches (omnino simplex; Later. IV) ist, doch nicht in einem einfachen, sondern nur in einem komplexen Begriffe erfassen können. Wir erkennen Gott also „stückweise", wie schon Paulus andeutet (1 Kor 13, 12), und setzen dann die Stücke nachträglich zu einer Einheit zusammen. Damit tragen wir aber Unterschiede in das schlechthin einfache Wesen Gottes hinein. Wir unterscheiden die Wesenheit von ihren Vollkommen-

heiten und diese letzteren auch untereinander, so daß wir z. B. mit Allwissenheit eine andere Vorstellung verbinden als mit Allmacht. Nun fragt es sich aber, ob wir berechtigt sind, eine solche Unterscheidung in Gott selbst hineinzutragen, und wenn ja, wie stark dieser Unterschied betont werden darf.

Zum Verständnis der schwierigen Frage sind folgende Vorbemerkungen notwendig. Verschiedenheit ist im allgemeinen die Verneinung der Identität. Sie kann aber gedacht sein als *reale* Verschiedenheit (distinctio realis), die in den Dingen selbst, abgesehen von unserem Denken, begründet ist, oder als eine *logische* (d. mentalis, rationis), welche von unserem Denken an ein und derselben Sache vollzogen wird. Und diese letztere kann wieder gemeint sein als *reine* Verstandesunterscheidung (d. pure mentalis, rationis ratiocinantis) oder als *virtuelle* Unterscheidung (d. virtualis, cum fundamento in re). Erstere hat einzig ihren Grund in unserem Verstande und besteht z. B. zwischen der Sache und ihrer Definition; letztere dagegen hat ihr Fundament auch in der Sache selbst und nicht nur in unserem Denken, wie z. B. die zwischen Verstand und Vernunft. Es fragt sich nun, welche von diesen Unterscheidungen von uns in das einfache Wesen Gottes hineingetragen werden darf. Die Kirche hat sich darüber nicht amtlich geäußert, aber folgendes darf als sichere Lehre angesehen werden.

Auszuscheiden sind zunächst *zwei irrige Auffassungen*.

Ablehnung jeglicher Unterscheidung. In der patristischen Zeit bestritten *Aëtius* und sein Schüler *Eunomius* mit den *Anomöern* die Zulässigkeit jeglicher Unterscheidung in Gott unter Betonung der absoluten göttlichen Einfachheit. Nur die leere Wesenheit (nuda essentia) erkennen wir in Gott, und weil diese durchaus einfach ist, so erkennen wir sie auch vollständig, und zwar, wie bereits hervorgehoben, in der Agenesie (Ungewordensein).

In der scholastischen Zeit vertraten die *Nominalisten* die gleiche Ansicht, wenn auch von andern Voraussetzungen aus und in nicht so radikaler Weise. Sie gestehen zu, daß Gott an sich zwar der Inbegriff aller Vollkommenheiten sei, aber sie bestreiten, daß unser Verstand die Fähigkeit habe, dieses vollkommene Wesen zu erreichen und in unterschiedenen Begriffen zu bestimmen. Da wir nun freilich gezwungen sind, von Gott unterschiedene Aussagen zu machen, so können diese nur den Wert von rein subjektiven Vorstellungen haben, denen in Gott nichts entspricht. Es sind nur Namen (nomina), die wir Gott geben, sie haben keinen Inhalt und Anhalt an Gott selbst (Wilhelm Occam, Gabriel Biel, Gregor von Rimini).

Übertreibung des Unterschiedes. Ganz im Gegensatze zu dieser rein verstandesmäßigen Unterscheidung steht die *reale*, welche Gottes Wesen und Eigenschaften nicht nur unterscheidet, sondern auch *scheidet*, wie Sache und Sache. Eine solche reale Trennung vollzog *Gilbert de la Porrée*, Bischof von Poitiers, zunächst zwischen Wesenheit und Person, indem er lehrte, die Gottheit sei real verschieden von Gott, und dieser sei Gott durch die Gottheit, wie der Mensch durch die Menschheit Mensch ist. Ob Gilbert auch zwischen Wesen und Eigenschaften diese reale Unterscheidung machte, ist nicht mehr klarzustellen, gilt aber als wahrscheinlich. Eine ähnliche Ansicht über diesen Punkt hatte *Gregorius Palamas*, um 1350 Haupt einer ansehnlichen ketzerischen Mönchspartei der griechischen Kirche. Er behauptete, die göttlichen Eigenschaften strahlten aus der Wesenheit wie eine göttliche Energie, die zwar noch rein göttlich, aber doch der Wesenheit gegenüber sekundär und daher auch in einer *irdischen Lichtgestalt* mit bloßen Augen wahrnehmbar sei, so den Jüngern auf Tabor und den Aszeten in der mystischen Kontemplation. Die Palamiten, auch Hesychasten oder auch spottweise Nabelschauer (ὀμφαλοψύχοι) genannt, trieben also eigentlich einen *falschen Mystizismus*, wie er auch verschiedentlich im Abendlande während der damaligen Zeit auftauchte.

Zur *Widerlegung* dieses theologischen Realismus braucht nur gesagt zu werden, daß er den philosophischen Gottesbegriff gänzlich zerstört. Ist der persönliche Gott eine Komposition von Wesenheit und Persönlichkeit, von Wesenheit und Eigenschaften,

dann ist er eben auch einmal zusammengesetzt worden, dann aber auch konsequenterweise von einem andern, und er ist dann nicht mehr das vollkommene Sein. In Gott gibt es dann Potenzialität. Er ist ferner nicht erste Ursache, und er besitzt nicht alle Seinsrealität, wenigstens nicht aus sich selbst. Bernhard, der Gegner Gilberts, meint nicht ohne Grund, daß auf dem Standpunkte Gilberts eine Quaternität, ja eine Centeneität, voller Polytheismus, behauptet werden müsse (De consid. 5, 7).

Die virtuelle Unterscheidung. Da die reale Unterscheidung dem später näher zu behandelnden Dogma der absoluten göttlichen Einfachheit widerspricht, so hat sich die Theologie an diesem Orte hauptsächlich mit der alles in Gott konfundierenden nominalistischen Ansicht auseinanderzusetzen. Wohl darf sie dabei in keiner Weise das Dogma von Gottes Einfachheit verletzen, aber sie läßt dieses auch völlig unberührt und begründet ihre Meinung in folgender Weise: Wir wissen, daß das göttliche Wesen durchaus einfach ist, aber auch, daß dieses Wesen kein abstraktes, inhaltleeres ist, vielmehr einen unendlichen Reichtum von Vollkommenheiten in sich bergen muß. Eine Menge dieser Vollkommenheiten erkennen wir rein durch die Vernunft, andere sind uns in der Offenbarung genannt. Aber gerade die Weise, wie Gott in seiner Offenbarung von sich selber zu uns spricht, zeigt uns, daß wir Menschen über jene in Gott sachlich zusammenfallende Fülle von Eigenschaften uns keine Vorstellungen machen können, wenn wir keine Unterscheidungen gebrauchen. Redet doch Gott selber zu uns in verschiedenen Begriffen, z. B. von seiner Allmacht, Weisheit, Güte, von seinem Erkennen, Wollen, und zwar in der Absicht, uns dadurch eine differenzierte Selbstoffenbarung zu vermitteln, nicht um uns bloße Namen, leere Synonyme, reine Tautologien mitzuteilen. Von Gott aber soll man, wie Hilarius sagt, lernen, über Gott zu reden (De trin. 5, 21). Auch in der natürlichen Gottesoffenbarung tritt uns diese Differenz der göttlichen Vollkommenheiten entgegen. Wir beobachten in der Schöpfung einen Reichtum göttlicher Vollkommenheiten, aber alle sind verschieden. Seine Macht erscheint uns anders als seine Güte und diese anders als seine Weisheit.

Vor allem also bedürfen wir der Unterscheidung in Gott für unser Denken. Es fragt sich nun, inwiefern wir sie auch als in Gottes Wesen begründet ansehen dürfen. Und da antworten die Theologen: Unsere Unterscheidung ist nicht rein willkürlich und grundlos, sie hat vielmehr auch in Gott selbst ein Fundament. Und wie die vielen und vielfachen kreatürlichen Wesenheiten alle dem einen unteilbaren Wesen als ihrer gemeinsamen Ursache entsprechen, so entsprechen auch all die verschiedenen Eigenschaftsbegriffe, die wir von Gott nach der natürlichen wie übernatürlichen Offenbarung uns gebildet haben, dem einen absoluten Wesensbegriffe, womit Gott sein eigenes Wesen erfaßt; freilich entsprechen sie ihm nicht gänzlich, adäquat und vollkommen, sondern nur inadäquat und unvollkommen, aber als inhaltswahre Begriffe und nicht als rein subjektive, leere Vorstellungen.

Über die formalistische Unterscheidung des Scotus und ihre Unzulässigkeit vgl. Lehmen, Lehrbuch der Philosophie I³ (1909) 384 f.

Dritter Abschnitt.

Von den Eigenschaften Gottes.

Erstes Kapitel.

Gottes Eigenschaften im allgemeinen.

§ 26. Begriff und Einteilung.

Literatur. Scheeben I 505 ff. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit I², 2. Abhdlg. Derſ., De Deo ipso 115 ff. Heinrich III 392 ff. Paquet I 50 ff. Thomas, S. th. 1, q. 13. Petavius I 7 ff. La Fosse, De Deo ac divinis attributis q. 2, a. 2 (Migne, Theol. curs. compl. VII 84). Schwane III² 129 f. Gutberlet, Gott der Einige 104 ff. Hetzenauer, Theologia biblica I 390 ff. Kuhn, Lehre von der Erkenntnis, den Eigenschaften und der Einheit Gottes² 760 ff.

Begriff. Schon wiederholt mußte hervorgehoben werden, daß dem absoluten Weſen Gottes an ſich Eigenſchaften im eigentlichen Sinne nicht zukommen können. Eigenſchaften treten bei dem kreatürlichen Weſen zu dieſem hinzu, entwickeln ſich an und mit ihm und vervollſtändigen und vollenden es. Da Gottes Weſen als allvollkommenes keiner Vervollkommnung fähig iſt, ſo kann es auch keine Eigenſchaften im eigentlichen Sinne beſitzen.

Anderſeits wiſſen wir, daß Gottes Weſen die Fülle der Vollkommenheiten iſt. Aber wir erkennen wiederum, daß dieſe in Gottes ſchlechthin einfachem Weſen nicht einzeln auseinanderfallen können, ſondern mit dieſem Weſen und untereinander durchaus eins ſein müſſen. Somit bleibt auch bei dieſer Betrachtung wieder kein Raum für Eigenſchaften. Sie würden Zuſammenſetzung in Gott vorausſetzen, und dieſe würde wieder Potenzialität bedingen, und bei der Annahme von Potenzialität fiele der Begriff der erſten Urſache wie des reinen Seins dahin.

Daß wir aber dennoch genötigt und berechtigt ſind, in Gottes Weſen Eigenſchaften zu verlegen, wurde vorhin gezeigt, ſowie die Art und Weiſe dargetan, wie wir dieſe eigenſchaftliche Betrachtung und Erklärung des göttlichen Weſens zu verſtehen haben.

Im weiteſten Sinne gefaßt kann man unter göttlichen Eigenſchaften oder Attributen nun alle Merkmale verſtehen, wodurch wir ihn erkennen und von andern Weſen unterſcheiden können. Hierzu würde aber manches zu zählen ſein, was die Theologen nicht unter die göttlichen Attribute im ſtrengen Sinne zu rechnen pflegen. Vor allem würde dazu ſein eigentümliches, unabhängiges Daſein, ſeine Aſeität gehören und weiter alle jene Vollkommenheiten, welche im Grunde nur eine begriffliche Entfaltung oder Umſchreibung dieſer Aſeität ſind. Seine Urſprungsloſigkeit, Notwendigkeit, Allvollkommenheit, Unbedingtheit, Unabhängigkeit können nicht als ſelbſtändige Attribute gelten, ſind vielmehr nur verſchiedene Bezeichnungen des eigentümlichen aſeitariſchen Seins. Die ſachliche Identität dieſer Bezeichnungen leuchtet ſofort ein, wenn man den Verſuch

macht, ihren Sinn zu erklären, oder wenn man die Ausführungen der Theologen darüber näher ansieht. Alle diese Vollkommenheiten sind nach unserer analogischen Gotteserkenntnis vielmehr eine Entfaltung des göttlichen Seins und Wesens, nicht zu diesem Wesen *hinzutretende* Eigenschaften.

Weiter können unter die eigentlichen Attribute Gottes nicht jene *Beziehungen* nach außen gerechnet werden, die sich aus dem freien Wirken Gottes in der Schöpfung ergeben. Daß Gott Schöpfer, Erlöser, Heiligmacher, Richter, Vergelter ist, sind gewiß alles Vollkommenheiten, aber sie sind viel mehr äußere, freie *Wirkungen* der göttlichen Vollkommenheiten als diese an sich selber. Auch sie fallen also bei der eigenschaftlichen Betrachtung Gottes fort und finden ihre Erledigung an anderer Stelle in eigenen Traktaten.

Endlich können auch jene hohen Vollkommenheiten nicht hierher gerechnet werden, welche wir an den einzelnen drei *göttlichen Personen* erkennen, wie die Vaterschaft, Sohnschaft, Spiration, worüber später näher zu handeln sein wird. Diese sind zwar göttliche Eigenschaften oder Eigentümlichkeiten, aber nicht an dem göttlichen Wesen, sondern an den drei göttlichen Personen.

Nach Ausscheidung aller eben genannten Vollkommenheiten, die entweder das eigentümliche aseitarische Sein Gottes oder seine Beziehungen zur Schöpfung oder auch die immanenten Beziehungen der drei Personen zueinander bezeichnen, bleiben uns somit alle jene göttlichen Qualitäten übrig, welche eine Antwort auf die Eigenschaftsfrage sind: *Wie ist das absolute Wesen Gottes an sich beschaffen?* Nicht etwa auf die Frage: *Was* ist Gottes Wesen? Daß wir die *Summe* dieser absoluten oder essentiellen Eigenschaften nicht allesamt anzugeben vermögen, ist selbstverständlich. Ihre vollständige Angabe würde die vollständige Erkenntnis des Wesens erfordern. Daß die für unsere analoge Betrachtung wichtigsten vom Lateranense IV und Vatikanum aufgezählt sind, wurde bereits bemerkt. Jene Aufzählung wird im allgemeinen der dogmatischen Darstellung zu Grunde gelegt.

Einteilung der Attribute. Der Einteilungsgrund für die göttlichen Eigenschaften kann nicht aus dem schlechthin einfachen Wesen Gottes entnommen werden, sondern nur aus unserer analogen Auffassung. Von dieser aus stellt sich aber zunächst die vielgenannte Unterscheidung von *negativen* und affirmativen oder *positiven* Attributen ein. Sie geht auf die Väter zurück. Die positiven drücken eine Ähnlichkeit des göttlichen Wesens mit den Kreaturen aus und umfassen alle Vollkommenheiten, die auf dem Wege der Bejahung (via causalitatis) erkannt werden. Die negativen bezeichnen die Verschiedenheit Gottes von den Schöpfungsdingen. Sie sind in der Form negativ, dem Inhalte nach aber positiv. Die negativen Attribute sind die dem absoluten Wesen Gottes am meisten entsprechenden, weil sie dieses Wesen an sich, in seinem beziehungslosen Sein, als Absolutes, kennzeichnen. Sie werden wieder von dem Attribute der *Unendlichkeit* wie in einem Wurzelknoten zusammengefaßt. Gewonnen werden sie auf dem Wege der Verneinung (via negationis); denn auch bei der Betrachtung des Absoluten an sich müssen wir *ausgehen* von den Kreaturen.

Mitteilbare (attr. communicabilia) und *unmitteilbare* (attr. incommunicabilia) Attribute. Sie fallen mit den oben genannten sachlich zusammen. Die affirmativen Attribute können den Geschöpfen in *gewissem* Grade und Maße mitgeteilt werden, die negativen schließen begrifflich eine solche Partizipation aus. Die Aseität, die Unendlichkeit, und was aus ihnen folgt, ist unmitteilbar in jeder Hinsicht und in jedem Grade.

Ruhende (attr. quiescentia) und tätige (attr. operativa) Attribute. Erstere beschreiben das in seinem ruhigen absoluten Sein gedachte Wesen, letztere kennzeichnen seine Wirkungen, die Äußerungen seines Lebens in der Schöpfung. Zu den tätigen Attributen zählt man auch die durch die Offenbarung kundgetanen moralischen Eigenschaften, welche eine so große Bedeutung für unsere Erlösung haben (Heiligkeit, Gerechtigkeit, Güte).

Die Attribute des Seins und des Lebens oder der Tätigkeit. Sie fallen mit den zuletzt genannten zusammen. — Alle Einteilungen gehen schließlich auf die Unterscheidung in positive und negative Attribute zurück.

In der weiteren Ausführung der Lehre von den göttlichen Eigenschaften wählen die Dogmatiker bald dieses bald jenes Einteilungsprinzip. Man findet auch wohl noch ein anderes Schema benutzt: die Attribute des vernünftigen und des offenbarungsmäßigen oder die des philosophischen und des biblischen Gottesbegriffs. Die einen sind wichtig für die theistische Weltanschauung, die andern für die individuelle Sittlichkeit. In folgendem soll die gewöhnlichere Einteilung in Attribute des Seins und der Tätigkeit, wozu auch die moralischen zu ziehen sind, zu Grunde gelegt werden.

§ 27. Die Vollkommenheit Gottes.

Literatur. Scheeben I 513 ff. Heinrich III 368 ff. Kleutgen, De ipso Deo 163 ff. Thomas, S. th. 1, q. 4; Contra Gentil. 1, 28 f 43. Petavius, De Deo VI 7. Lessius, De perf. div. I 1—7. Gutberlet, Das Unendliche (1878) 130 ff. Paquet I 63 ff.

Satz. Gott ist das unendlich vollkommene Wesen. De fide.

Erklärung. Das Vatikanum lehrt gegenüber dem neueren Pantheismus, dessen Gottheit eine stets werdende und sich vervollkommnende ist, daß Gott von unendlicher Vollkommenheit sei (Deum esse omni perfectione infinitum; sess. III, c. 1; Denz. 1782 [1631]). Weit entfernt, sich zur Vollkommenheit zu entwickeln, besitzt er vielmehr in seiner Wesenheit alle wirklichen und denkbaren Vollkommenheiten immerfort und ohne Mehrung oder Minderung. Die göttliche Vollkommenheit ist daher nicht als ein einziges bestimmtes Attribut zu denken. Vielmehr enthält dies Dogma eine allgemeine, das ganze göttliche Wesen wie seine Eigenschaften betreffende Wahrheit: daß ihm nämlich alle denkbaren Vollkommenheiten, die der Gottheit zukommen können und müssen, auch eignen, und zwar daß sie ihm in unendlich vollkommener Weise eignen. Über letzteren Punkt wird am Schluß noch eine Bemerkung zu machen sein.

Beweis. Einen formellen, philosophischen Beweis wird man nicht in der Schrift erwarten. Sie drückt den Gedanken der göttlichen Vollkommenheit aus durch die Fülle der Gott beigelegten Attribute wie auch durch die Betonung der Größe, Macht und Erhabenheit seines Wesens, das den Menschen unfaßbar und geheimnisvoll bleibt. So besonders der Prophetismus, dessen Echo in den Psalmen widerklingt, wenn es heißt: „Groß ist der Herr, überaus preiswürdig, und seiner Größe ist keine Grenze" (Ps 144, 3), oder: „Groß ist unser Herr und groß seine Macht und unschätzbar seine Weisheit" (Ps 146, 5).

In gleich erhabenen Ausdrücken redet auch Christus von Gott, seinem Vater. Wenn auch die gewöhnlich hier angeführte Stelle der Bergpredigt: „Seid daher ihr vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist" (Mt 5, 48), zunächst als ethische Mahnung zur Feindes- und Nächstenliebe zu verstehen ist, nicht als ontologische Aussage über Gottes Wesen, so darf

man ihr doch im Sinne Jesu sicher auch eine allgemeinere Auslegung geben; denn Christus ist gewohnt, Gott als den Inbegriff alles dessen darzustellen, was erhaben, übergeschöpflich, vollkommen ist. „Niemand ist gut, außer Gott allein" (Lk 18, 19). Paulus predigt dieselbe Erhabenheit, Fülle und Unfaßbarkeit Gottes. Wenn er Gott auch mehr vom soteriologischen als metaphysischen Standpunkte aus betrachtet, so weiß er bisweilen doch auch gleichsam schulmäßig von ihm zu reden. So vor allem in Athen in den bekannten Ausführungen über Gottes Wesen (Apg 17, 22—31), wo er dessen Größe, Überweltlichkeit und Absolutheit hervorhebt; ferner in der Gnadenlehre des Römerbriefes, wo er seine Unabhängigkeit, Bedürfnislosigkeit, Unverantwortlichkeit und Unergründlichkeit betont: „O Tiefe des Reichtums der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Denn wer hat den Sinn des Herrn erkannt, oder wer war sein Ratgeber? Oder wer gab ihm zuvor, daß ihm vergolten werde? Denn aus ihm und durch ihn und in ihm ist alles" (Röm 11, 33—36). Er ist also der Inbegriff aller geschöpflichen Größe und Güte, weil ihre erste absolute Ursache. Wie könnte diese etwas „zuvor" von außen empfangen haben! Gott kann nur schenken, nicht nehmen. Gottes Wesen ist so reich, so groß und unermeßlich, daß es nur von Gott selbst erfaßt werden kann: „Das, was Gottes ist, erkennt niemand als der Geist Gottes." Dieser durchdringt allein „die Tiefen der Gottheit" (1 Kor 2, 10—11).

Väter. Daß der Gottesbegriff der Väter der des absoluten allvollkommenen Wesens ist, wurde schon früher in der Erörterung der Aseität hervorgehoben. Mögen sie nun mit der Schrift die ethische oder mit der Philosophie die ontologische Vollkommenheit hervorheben, sie sind allesamt weit entfernt von einer Gottesidee, in welcher das göttliche Wesen die Merkmale des Mangels, der Lücken, des Bedürfnisses, der Potenzialität trägt. „Gott ist gerecht über alles, weise über alles, vollkommen in allem", sagt Ambrosius (De offic. 3, 11). Und mehr philosophisch äußert sich der Damascener, wenn er schreibt: „Unendlich ist Gott und unbegreiflich, und nur dieses eine kann von ihm begriffen und erfaßt werden" (De fide orth. 1, 4).

Vernunft. Sie schließt auf die Allvollkommenheit Gottes zunächst aprioriſch aus der Aseität. Diese besagt, daß Gott das Sein aus sich selbst ist; er hat also nicht das Sein als eine von außen kommende Vollkommenheit, sondern ist es selber. Was immer daher ein Sein ist, das ist in ihm; er ist das reine Sein, der Inbegriff alles Seins. Folglich kann ihm auch keine Realität fehlen. Im Gegensatz zu diesem absoluten Sein hat alles Außergöttliche ein mitgeteiltes, stückweises, daher unvollkommenes Sein (S. th. 1, q. 4, a. 2).

Thomas stellt auch eine aposteriorische Erwägung über den Punkt an und fragt, ob Gott in sich alles enthält, was die Dinge in ihrer Gesamtheit an Vollkommenheiten besitzen (S. th. 1, q. 4, a. 2). Und er antwortet, „daß Gott alles, was an den Dingen vollkommen ist, in sich enthält. Deshalb wird er auch ganz, ohne weiteren Zusatz und ohne jede Schranke, vollkommen genannt. Denn ihm fehlt kein Vorzug, der irgendwo sonst vorgefunden wird." Diese Untersuchung ist berechtigt, weil wir Gottes Vollkommenheit ja nach kreatürlichen Begriffen und Maßstäben beurteilen. Und da liegt es nahe, zu fragen, ob Gott auch das ist und hat, was die Dinge sind und haben, die doch so weit von ihm abstehen.

Es kommt also darauf hinaus, festzustellen, wie wir die Vollkommenheiten der Dinge, alle wirklichen und möglichen, auf Gott übertragen dürfen. Daß es in analogischer Weise geschieht, ist bisher reichlich oft ausgeführt. Hier aber muß das Problem noch vertieft werden. Wie können wir also von Gott die kreatürlichen Vollkommenheiten des Seins, der Wesenheit, der Tätigkeit, Persönlichkeit, Geistigkeit, Materialität, Weisheit, Dauer, des Werdens usw. aussagen? Manche derselben wider-

sprechen Gottes Wesen ganz augenscheinlich, wie die Materialität, manche schließen sich gegenseitig ganz aus, wie Geistigkeit und Materialität. Und doch erscheinen sie uns alle wie wahre Vollkommenheiten; denn sie haben ein Sein, und alles, was ein Sein hat, ist gut und vollkommen. Was aber ein Sein hat, hat es durch Gott, die erste Ursache, muß also auch irgendwie in ihr enthalten und von ihr auszusagen sein.

Diese Denkschwierigkeit zu beseitigen, verweisen die Theologen nun zunächst auf die schon früher genannten drei Wege, wie wir von den geschöpflichen Vollkommenheiten zur Bestimmung der göttlichen fortschreiten: den Weg der Ursächlichkeit (via causalitatis), den Weg der Negation (via negationis, sive remotionis), den Weg der Steigerung (via eminentiae). Auf dem ersten Wege kommt man zunächst dazu, die geschöpflichen Vollkommenheiten von Gott, ihrer Ursache, zu bejahen; denn was immer in der Wirkung ist, so lautet ein Axiom, das muß auch in der Ursache sein. Aber sofort wird die Vernunft inne, daß die geschöpflichen Dinge mit vielen Unvollkommenheiten wesentlich behaftet sind — schon ein oberflächlicher Blick auf das beständige Werden und Vergehen der Dinge lehrt das hinreichend — daher erscheint Gott auf diesem zweiten Betrachtungspunkte als der reine Gegensatz der Geschöpfe. Es werden ihm daher alle wesentlichen kreatürlichen Unvollkommenheiten abgesprochen. Aber man schreitet auf diesem Wege der Beseitigung alles Endlichen und Beschränkten nicht wie der Neuplatonismus bis zur puren Negation fort, vielmehr wirkt der aus dem ersten Verfahren gewonnene Kausalitätsgedanke noch fort, so daß man infolgedessen wieder einen positiven Weg, den dritten, beschreitet und die geschöpflichen Vollkommenheiten gereinigt und gesteigert, bis ins Göttliche verklärt auf Gott überträgt. Thomas gebraucht zur Erklärung des dreifachen Verfahrens folgendes Beispiel: „Auf dreifache Weise werden die kreatürlichen Vollkommenheiten von Gott ausgesagt: zuerst bejahend (affirmative), so daß man sagt: Gott ist weise, was von ihm ausgesagt werden muß, weil in ihm eine Ähnlichkeit (similitudo) der Weisheit ist, die aus ihm floß. Weil jedoch in Gott die Weisheit nicht ist, wie wir sie erkennen und benennen, so kann sie wahrhaft verneint werden (vere negari), so daß man sagt: Gott ist nicht weise. Weil aber wiederhin die Weisheit von Gott nicht verneint wird, weil er selbst der Weisheit ermangelt, sondern weil sie in ihm viel erhabener (supereminentius) ist, als sie (von uns) benannt oder erkannt wird, so muß man sagen, daß Gott überweise (supersapiens) sei" (De pot. q. 7, a. 5 ad 2). Die drei Wege finden sich schon bei den Vätern. So sagt Johannes Damascenus: „Es ist unmöglich, bei Gott zu sagen, was er der Wesenheit nach ist. Geeigneter aber ist es, vielmehr durch Hinwegnahme von allem die Beschreibung anzustellen. Denn er ist nichts von dem, was ist; nicht als ob er nicht wäre, sondern weil er über allem Seienden und über dem Sein selbst ist" (De fide orth. 1, 4).

Die Theologen geben aber noch genauere Bestimmungen zur Übertragung der kreatürlichen Vollkommenheiten auf Gott. Sie unterscheiden diese selbst und an sich wieder in zwei Klassen in reine oder absolute Vollkommenheiten (perfectiones simplices) und in gemischte oder relative (perfectiones mixtae, secundum quid). Die ersteren schließen ihrem Begriffe nach jede Unvollkommenheit aus, sind daher unbedingt besser als ihr kontradiktorischer Gegensatz, z. B. Weisheit, Güte, Gerechtigkeit. Die andern schließen dagegen in ihrem Begriffe einen Mangel ein, sie sind nur relativ und im Vergleich mit dem, was unter ihnen steht, Vollkommenheiten, im Vergleich mit andern aber Unvollkommenheiten; z. B. ist die Fähigkeit der örtlichen Bewegung und sinnlichen Empfindung gegenüber den bewegungs- und empfindungslosen Körpern eine Vollkommenheit, gegenüber den Geistern eine Unvollkommenheit; das diskursive Denken im Vergleich mit unvernünftigen Wesen eine Vollkommenheit, im Vergleich zum unmittelbaren intuitiven Erkennen Gottes eine Unvollkommenheit.

Nun lautet die Regel: Alle reinen, absoluten Vollkommenheiten können von Gott förmlich, ihrem eigenen Begriffe nach ausgesagt werden — freilich nachdem sie in oben beschriebener Weise gesteigert wurden (perfectiones simplices sunt in Deo formaliter et eminenter). Alle gemischten,

relativen Vollkommenheiten dagegen können von Gott nicht so ohne weiteres und förmlich ausgesagt werden, weil sie in ihrem Begriffe etwas Mangelhaftes enthalten, was auf Gott nicht übertragen werden darf, sondern es kann nur virtuell, der Kraft nach ihm beigelegt werden — freilich wieder in unendlicher Steigerung (perfectiones mixtae sunt in Deo virtualiter et eminenter tantum).

Mit diesem Ausdruck (virtualiter et eminenter) will man sagen, daß Gott jene mangelhaften kreatürlichen Vollkommenheiten, z. B. die Stofflichkeit, die Sinnlichkeit, durch seine Kraft bewirkt und erhält, aber nicht als ihre univoke, sondern äquivoke Ursache, und daß er daher allein und ohne die Dinge ihre Wirkungen ebensogut und in noch unendlich höherer Art hervorbringen kann.

Aus dem Gesagten ergibt sich auch die Lösung des geläufigen Einwurfs gegen Gottes Allvollkommenheit. Wenn die Kreaturen wahre Vollkommenheiten besitzen, dann muß die Summe der göttlichen Vollkommenheiten mit den kreatürlichen größer sein als ohne diese. Die kreatürlichen Vollkommenheiten sind eben die ständigen Wirkungen der göttlichen und sind entweder formell oder virtuell, in jedem Fall aber in supereminentem Grade in Gott, ihrer Ursache. Sowenig man also die Kraft der Gedanken zur Kraft unserer Intelligenz addiert, so wenig die Summe des irdischen Lichtes zu der Lichtfülle der Sonne, so wenig auch vermag man die göttliche Vollkommenheit durch Addition ihrer Wirkungen zu vergrößern und zu steigern. Das gilt zunächst von der intensiven Vollkommenheit; aber auch von der extensiven, die man mit Recht gegen Gregor von Valentia auf die intensive reduziert.

Folgerungen. Die Allvollkommenheit Gottes ist sachlich identisch mit seiner Unendlichkeit. Von einer separaten Behandlung der letzteren darf also Abstand genommen werden. Und das um so mehr, als wir unfähig sind, mit dem Begriffe eines Unendlichen zu operieren. Wir endliche Wesen können das Unendliche wohl einfach als Behauptung aussagen, sind aber schlechthin außer stande, uns dabei etwas zu denken. Dieser Begriff bleibt für uns ein negativer; wird er aber positiv gedeutet, dann schlägt er in die Allvollkommenheit um.

Weil Gott das unendlich vollkommene Wesen ist, wird er von uns stets endlich bleibenden Kreaturen nie vollkommen erkannt. „Gott ist unbegreiflich", sagt das Lateranense IV, und das Vatikanum wiederholt es (Denz. 428 [355]; 1782 [1631]). Die Väter wurden hierüber schon verhört. Die Offenbarung selbst aber lehrt auch diese Unbegreiflichkeit im Alten (Ex 33, 20—23. Sir 43, 29—35. Jb 11, 7. Is 45, 15; vgl. 55, 8—11. Jr 32, 19) wie im Neuen Testamente (Mt 11, 27. Jo 1, 18; 4, 24; vgl. 6, 46. Röm 11, 33. 1 Tim 6, 16).

Zweites Kapitel.

Gottes Eigenschaften im besondern.

A. Die Eigenschaften des göttlichen Seins.

§ 28. Die Einheit Gottes.

Literatur. Scheeben I 575 ff. Heinrich III 283 ff. Gutberlet, Gott der Einige 70 ff. Pohle I⁴ 100 ff. Thomas, S. th. 1, q. 11; Contra Gentil. 1, 42. Paquet I 106 ff. Petavius I 3 u. 4. Oswald I 264 ff. Nickel, Der Ursprung des alttestamentl. Gottesglaubens (Bibl. Zeitfr. 1908).

Satz. Es gibt nur einen einzigen Gott, nur ein göttliches Wesen.

De fide.

Erklärung. Wenn unsere These auch eine Vernunftwahrheit ist, so hat sie doch auch die Offenbarung ausgesprochen und die Kirche als formelles Dogma gegen alle Dualisten und Polytheisten wiederholt definiert (Credo in unum Deum. Symb. Nicaen., Later. IV, Vatic.; Denz. 54 [17] 428 [355] 1782 [1631]). Da der Begriff der Einheit in mehrfachem Sinne vorkommt, so ist zu bemerken, daß sie hier von Gott in numerischem Sinne ausgesagt wird, und zwar wiederum nicht bloß im positiven Sinne (unus, unitas affirmativa), sondern auch im negativen, exklusiven Sinne von Einzigkeit (unicus, unitas negativa, exclusiva, singularitas). Und weiter noch ist zu beachten, daß auch diese Einzigkeit eine solch vollkommene ist, daß sie außerhalb jeder Zahl steht. Die mathematische Einheit als Prinzip der Zahl fordert begrifflich schon eine Mehrheit, weil eine Beziehung zu andern Größen. Gott aber ist so sehr ein in sich eines und einziges Wesen, daß er in der Mehrheit gar nicht denkbar ist.

Beweis. Der Monotheismus ist das Charakteristikum des Alten Testamentes im Gegensatz zum heidnischen Polytheismus. Von Anfang an tritt er klar und bestimmt hervor, so daß es näherer Zeugnisse dafür kaum bedarf. Die modernen religionsgeschichtlichen Einwendungen vom darwinistisch gedachten Evolutionsstandpunkte aus sind willkürlich und hinfällig. Nicht aus der Bibel, nicht aus den Keilinschriften läßt sich erweisen, daß Israel vor dem Monotheismus dem Henotheismus und Polytheismus oder gar dem Animismus, Totemismus, Fetischismus oder Ahnenkulte ergeben war.

Am Anfange steht der eine Schöpfergott. Er ist der Gott der Patriarchen und später der Bundesgott Israels: „Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist ein einziger Herr" (Dt 6, 4). „Erkennet nun, daß ich allein es bin, daß kein anderer Gott ist außer mir" (Dt 32, 39). „Außer mir ist kein Gott" (Is 44, 6). Nur das ist wahr, daß Israel aufsteigend den einen wahren Gott in seinem Wesen und in seinen Eigenschaften immer besser kennen gelernt hat; am vollkommensten durch die Predigt der Propheten. Christus hat den Kanon des Alten Testamentes: „Höre, Israel, der Herr, dein Gott, ist ein einziger Gott", auch im Neuen Testamente feierlich promulgiert (Mk 12, 29). Bei Johannes verlegt er das Leben darin, daß „sie dich erkennen, den einen wahren Gott" (*σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν*, Jo 17, 3). Bei der Schwerfälligkeit seiner Zuhörer sowie der Schwierigkeit der Sache mußte die Trinität hinter dem Monotheismus zunächst zurückstehen. Dem Grunddogma von der Einheit Gottes gibt auch Paulus trotz seiner Lehre von der Gottheit des Sohnes und des Heiligen Geistes kräftigen Ausdruck. Die heidnischen Götter existieren nicht: „Ein Götze ist nichts in der Welt, und es ist kein Gott als nur Einer" (1 Kor 8, 4); und dieser steht in ursächlicher Beziehung zu Anfang, Mitte und Ende der Weltentwicklung. Johannes aber hat in seiner Logoslehre die göttliche Wesenseinheit betont, indem er den Logos „Gott" nennt. In seinen Schriften schreibt er 64 mal „der Gott" *(ὁ θεός)*, wo durch den bestimmten Artikel der „eine" bekannte Gott bezeichnet ist.

Väter. Sie kamen schon zu Worte bei der Frage nach der Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis. Dort wurden ihre Hauptargumente für das Dasein Gottes, und zwar eines Gottes, hervorgehoben. Gott ist nur Einer; dafür zeugt die Einheit der Weltordnung (Apologeten); weiter ergibt es sich aus dem Begriffe von Gott als dem höchsten Wesen (Tertullian).

Vernunft. Sie urteilt mit den Vätern und der Scholastik, daß sich die Einheit Gottes aposteriorisch aus der Einheit der Weltordnung ergibt. Will man diesen Schluß nicht als bündig anerkennen und die Möglichkeit vieler Welten als mit der Einheit Gottes vereinbar ansehen, so bleibt der unanfechtbare Beweis aus der Idee Gottes als der ersten Ursache, die notwendig alle Vollkommenheiten in sich allein beschließt; und der andere aus der Eigenschaft der schlechthinigen Einfachheit des göttlichen Wesens, das nur einmal existieren kann. Wären nämlich mehrere Götter, so würden sie entweder von gleicher oder verschiedener Vollkommenheit sein. Wären sie von gleicher Vollkommenheit, so gäbe es mehrere unendliche Wesen, ein innerer Widerspruch. Unterschieden sie sich, dann fehlte der einen Wesenheit das, wodurch sie sich von der andern unterscheidet, wäre also nicht im Besitze der ganzen Vollkommenheit, die der ersten Ursache notwendig eignet. Die göttliche Einfachheit duldet ferner nicht, daß das Wesen Gottes geteilt werden könne, wie seine Unendlichkeit seiner Vervielfältigung widerstreitet. So muß jede gesunde Vernunft mit Tertullian bekennen: Gott ist einer oder keiner (Deus, si non unus, non est. Adv. Marc. 1, 3).

Der Dualismus (Platonismus, Parsismus, Gnostizismus, Manichäismus) und Polytheismus der alten Welt sind durch die oben angeführten Gründe schon widerlegt. Plato faßt Gott als Weltbildner, dem die von Ewigkeit existierende Materie gegenübersteht. Die übrigen Dualisten nehmen für die Materie ein zweites, böses Prinzip an, dem dann alles Übel in der Welt aufgeladen wird. Es ist aber leicht einzusehen, daß ein zweites Prinzip neben der ersten Ursache unmöglich ist, weil diese dadurch im Wesen und Wirken beschränkt würde, also nicht vollkommene erste Ursache bleibt. Die Offenbarung lehrt, daß das Böse nicht aus einem bösen Prinzip, sondern aus der kreatürlichen Willensfreiheit stammt.

Mit diesem häretischen Dualismus, der sich auf den Ursprung der Welt bezieht, ist nicht zu verwechseln der christliche Dualismus, der in Bezug auf den Bestand der Welt Gott und Welt als wesentlich verschieden auffaßt. — Ein extremes, unvernünftiges Einheitsbedürfnis macht sich im Monismus geltend, indem alles, was ist, für wesentlich Eines erklärt wird. Nähere Erörterung findet er in der Apologetik. Hier genügt zur Widerlegung die Hervorhebung folgender Hauptmomente. Der Monismus widerspricht dem persönlichen Selbstbewußtsein, überhaupt der Individualität; er hebt das Kausalitätsgesetz auf, da er das Vollkommene, Organisation, Leben, Vernünftigkeit aus dem Unvollkommenen, Anorganischen, Leblosen, Unvernünftigen rein mechanisch und von selbst hervorgehen läßt. Er vermag die tatsächliche physische Weltordnung (Gesetze, Zielstrebigkeit) so wenig genügend zu erklären wie die ethische Ordnung (Gewissen, Pflichtgefühl, Gut und Bös, Freiheit). Wegen der scheinbaren Folgerichtigkeit, alles als die Entwicklung eines einzigen Prinzips zu erklären, und wegen der modernen naturwissenschaftlichen Evolutionstheorie ist der Monismus für oberflächliche Denker sehr gefährlich. Dem Christentum steht er durch und durch feindlich gegenüber. Vgl. über den Monismus Schanz-Koch, Apol. I⁴ 617 ff und Klimke, Der Monismus (1911).

§ 29. Die Einfachheit Gottes.

Literatur. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit I 299 f. Scheeben I 517 ff. Heinrich III 426 ff. Simar 139 ff. Pohle I 102 ff. Specht 54 ff. Thomas., S. th. 1, q. 3; C. Gentil. 1, 265. Paquet I 33 ff. Petavius II 1. Thomassin, De Deo Deique Proprietatibus IV 1—12. Hefele, K. G. V 503 ff.

Satz. Gottes Wesen ist durchaus einfach. De fide.

Erklärung. Dieses göttliche Attribut wurde von der Kirche wiederholt definiert (Later. IV: Deus est ... natura simplex omnino; Denz.

428 [355] = Vatic. sess. III, c. 1: simplex omnino ... substantia spiritualis; Denz. 1782 [1631]). Damit ist jegliche Zusammensetzung in Gott verneint. Man unterscheidet aber eine zweifache Zusammensetzung: die physische und metaphysische. Die physische Zusammensetzung findet sich bei Dingen, in denen verschiedene reale Teile zu einer Einheit vereint sind. Beispiele sind: der Mensch (Leib und Seele), der Organismus (mit seinen einzelnen Gliedern), die Substanz (als Trägerin real verschiedener, absoluter Akzidentien, wie Qualität und Quantität).

Gegner dieser physischen Einfachheit sind alle diejenigen, welche wie immer sich Gottes Wesen in Komposition mit einem Körper oder mit der materiellen Welt vorstellen, wie die Anthropomorphiten der patristischen Zeit und die Pantheisten. Das Lateranense IV hatte bei seiner Definition den Pantheismus des Amalrich von Bena im Auge, das Vatikanum den neueren Pantheismus.

Die metaphysische Zusammensetzung findet sich in allen kreatürlichen Wesenseinheiten. Auch dort, wo keine physische Komposition aus real verschiedenen Teilen vorliegt, unterscheidet man noch im Denken zwischen metaphysischen Teilen oder Seinsmomenten, wie Wesenheit und Existenz, Potenz und Akt usw. Das Dogma negiert auch diese metaphysische Zusammensetzung in Gott; denn durch die scharfe Form des Ausdrucks „durchaus einfach" (simplex omnino) ist auch sie ausgeschlossen.

Gegner dieser metaphysischen Einfachheit war der schon früher erwähnte Platoniker Gilbert de la Porrée. Seine Lehre verwarf Eugen III. in dem Bekenntnis des Konzils zu Reims: „Wir glauben und bekennen, daß die einfache Natur der Gottheit Gott sei und daß nach katholischer Auffassung nicht geleugnet werden könne, daß die Gottheit Gott und Gott die Gottheit ist" (Denz. 389 [329]). Die Gottheit ist daher nicht die höhere Form, durch die Gott ist.

Beweis. Einen formellen Beweis für Gottes absolute Einfachheit wird niemand in der Schrift vermuten, die nicht gewohnt ist, über das göttliche Wesen nach den Kategorien der Philosophie zu urteilen.

Im Gegenteil ist es in dem niederen Standpunkt des Alten Testamentes, wie in dem Bedürfnis, Gott durchaus persönlich und konkret zu fassen, begründet, daß anfangs in recht menschlicher und sinnlich anschaulicher Weise von ihm geredet wird. Man legt ihm alle Teile des äußeren und inneren Menschen bei und scheut sich auch nicht, alle Anthropopathismen von ihm auszusagen. Aber das ist nur sprachlicher und unphilosophischer Notbehelf. Es fehlt dem Alten Testamente eben der Begriff der reinen Geistigkeit. Aber es sucht dennoch in seiner Weise, besonders im Prophetismus, der Einfachheit Gottes sachlich gerecht zu werden. Gott ist erhaben über dem Stoff; denn er erschuf und bildete ihn zum Kosmos. Er gibt den Geschöpfen das Leben und die Speise, ist aber selber der stets Lebendige, der ewig Lebende, dessen Dasein und Leben von keinem Stoffe abhängig ist. Er ist Jahwe, der immer Seiende. In ihm ist der Lebensodem, die Ruach, für jegliche Kreatur. Alle Geschöpfe, zumal der Mensch, sind Gott gegenüber „Fleisch", greif- und sichtbare Natur. Gott aber ist kein „Fleisch", er ist auch gänzlich unsichtbar, obschon er überall ist und Himmel und Erde erfüllt. Bildlos muß er deshalb verehrt werden. So sucht Israel den Mangel seiner philosophisch-theologischen Begriffe von Gottes Einfachheit und Geistigkeit durch praktisch-religiöse Vorstellungen zu ersetzen.

Christus behält diese religiöse, anthropopathische Redeweise, wie sie bisher üblich war, bei. Auch er redet in ganz konkreter Weise von Gott. Durch den „Vaterbegriff" scheint er zwar Gott zu vermenschlichen, aber dadurch, daß er seinen himmlischen, transcendenten Zustand und Wohnort hinzufügt, erhebt er ihn wieder über alles Stoffliche. Im Johannesevangelium spricht er seine Geistigkeit formell aus: „Geist ist Gott" (πνεῦμα ὁ θεός, Jo 4, 24). Auch sonst redet er in diesem Evangelium fast in metaphysischer Weise von seinem Vater. So wenn er ihm die reine Lebendigkeit (Jo 5, 26) und immerwährende Tätigkeit (Jo 5, 17) beilegt. Solche Schilderungen erinnern schon fast an den actus purus der späteren Schulsprache.

Väter. Sie verteidigten zuerst die metaphysische Einfachheit Gottes gegen die gnostische Emanationslehre. Irenäus erwidert, es heiße Gott vermenschlichen, wenn man aus ihm selbständige Wesen, Äonenreihen hervorgehen lasse. Gott sei „einfach und unzusammengesetzt" (Adv. haer. 2, 13, 3). Origenes kommt aus philosophischen Gründen dazu, Gott die Körperlichkeit abzusprechen und ihn als rein intellektuelle Natur ohne jede Komposition zu definieren (De princ. 1, 1, 6).

Vernunft. Nachdem Gilbert de la Porrée durch Bernhard abgetan worden war, setzte die Scholastik mit ihrer tiefspekulativen Gotteslehre, dem besten, was sie hervorgebracht, ein. Thomas bringt in seiner philosophischen Summe eine lange Reihe von Argumenten für dieses Attribut. Ebenso eingehend und durchsichtig sind seine Gründe in der Theologischen Summe. Sie lassen sich alle auf ein Hauptmoment zurückführen: Gott ist das reine Sein (actus purus); in ihm ist nur Wirklichkeit, keinerlei Möglichkeit. Zusammensetzung aber setzt Potentialität, Werdemöglichkeit, Vervollkommnungsfähigkeit voraus. Darum ist Gott schlechthin einfach und kann weder mit einem Einzelkörper, noch mit den Gesamtdingen verbunden sein, noch in seinem rein geistigen Wesen eine metaphysische Komposition erfahren haben. Auch das metaphysisch Zusammengesetzte hat eine Ursache, die erste Ursache aber hat keinerlei Ursache mehr. Auch aus sich kann Gott keine Seinsunterschiede bewirkt haben, wie der Pantheismus will; denn sie würden sein notwendiges Wesen aufheben und das Attribut der unendlichen Vollkommenheit zerstören.

Wenn man einwendet, daß die Einheit und Einfachheit in das Wesen Gottes eine unerträgliche Einsamkeit und Leere hineintrage, so bedenkt man nicht, daß die Einheit ihre Ergänzung durch die Dreifaltigkeit erfährt und die Einfachheit keine Leere und Armut, sondern unendliche Seinsfülle und Vollkommenheit in sich schließt.

Folgesätze. Ist Gott das absolut einfache Wesen, so ergeben sich notwendig eine Reihe von Folgesätzen, die kaum eines näheren Beweises mehr bedürfen.

1. Es gibt in Gott keine metaphysische Zusammensetzung von Materie und Form; denn Materie ist das Unbestimmte, Potentielle, Form ist das Bestimmende, Wirkliche. In dem reinen Sein aber gibt es keinerlei Potentialität. Will man den Terminus Form auf Gott anwenden, so nennt man ihn die reine, absolute Form. Genau genommen ist zu sagen, daß Gottes Wesen über allen Kategorien liegt und von keiner derselben adäquat bestimmt werden kann. Gott ist also auch kein körperliches Wesen, weder ist er reine Materie noch die Komposition von Materie und Geist. Daher ist es auch unmöglich, daß die Welt die Außenseite des göttlichen Wesens sei. Gott ist Geist, reiner Geist.

2. Gott ist nicht zusammengesetzt aus Substanz und Akzidens. Das Akzidens bestimmt und vervollkommnet die Substanz, und diese ist zu jenem in Potenz. Wie sollte auch Gottes Wesen zu solchen Akzidentien gelangen; nicht von außen kann das Absolute Zuwachs erfahren, nicht von innen heraus kann das schlechthin Einfache Akzidentien an sich bewirken. Daher sagt Augustin: „Gott ist, was er hat" (De civ. Dei 11, 10).

3. Gott ist nicht zusammengesetzt aus Wesen und Dasein (essentia et existentia). Woher sollte die Wesenheit der ersten Ursache ihr Dasein empfangen, wenn sie es nicht kraft ihrer eigenen Vollkommenheit notwendig besitzt? Weder kann sie es als Selbstursache sich selber geben (causa sui), noch kann sie es von außen empfangen; also muß es sachlich mit ihr eins sein. Nur die kontingenten Wesen tragen in sich die Potentialität zur Verwirklichung, nicht das absolute Wesen.

4. In Gott gibt es keine Zusammensetzung von Vermögen und Tätigkeit (facultas et actus). Die Tätigkeit würde als akzidenteller Zustand zu dem Vermögen hinzutreten, es würde in Gott ein Kommen und Gehen von Tätigkeitszuständen herrschen. Damit fiele der actus purus wie die Unveränderlichkeit dahin.

Daher ist auch die Zusammensetzung von Tätigkeit und Tätigkeit (actus et actus) als unmöglich dargetan. Gott vollzieht alles in einem schlechthin unteilbaren Akte, sowohl sein immanentes als sein äußeres Wirken. So unbegreiflich uns das freilich erscheinen mag, so notwendig muß es von der Vernunft gefolgert werden. Die moderne idealistische, pantheisierende protestantische Theologie ist durch und durch unphilosophisch, wenn sie diese Folgerung verwirft und meint, über die Scholastik hinausgekommen zu sein, indem sie Gott selbst unmittelbar die Ereignisse des Weltgeschehens und des Erlösungswirkens als das Nacheinander und die Summe seiner Tätigkeiten glaubt zuschreiben zu müssen.

5. In Gott gibt es keine Zusammensetzung von Natur und Subsistenz oder Persönlichkeit (natura et hypostasis). Die Sache wurde schon bei dem Irrtum Gilberts de la Porrée berührt. Daß Person und Natur real verschieden sind in den kontingenten Wesen, ergibt sich aus dem christologischen Dogma von der unio hypostatica und wird später in der Christologie näher erörtert. Dagegen ist eine solche Trennung in Gott unmöglich; zwischen der Gottheit und Gott besteht eine vollkommene Gleichung.

6. Endlich gibt es in Gott keine Zusammensetzung aus Gattung und Artunterschied (genus et differentia). Beide würden sich wieder verhalten wie Potenz und Akt; denn die Gattung wird durch die Merkmale der Art näher bestimmt und vervollkommnet. Es gibt deshalb auch für das strenge Denken keine eigentliche Definition von Gott, da diese aus dem genus proximum und der differentia specifica gebildet wird. „Gott aber wird", sagt Thomas, „von keiner Art, die innerhalb des Seins besteht, einbegriffen" (Deus non est in genere, S. th. 1, q. 3, a. 5).

Einwurf. Wenn Gott schlechthin einfach ist, kann man auch in ihm, wie es früher geschah, keine virtuellen Unterscheidungen machen. Darauf ist zu erwidern, daß jene Unterscheidung nicht von der Voraussetzung ausgeht, es verhielten sich Wesenheit und Vollkommenheiten und diese letzteren untereinander wie Teile zu Teilen, die sich gegenseitig ergänzen, wie unvollständige, unvollkommene Begriffe, sondern es ist dort nachdrücklich bemerkt, daß jene virtuelle Unterscheidung zunächst von unserem Denken vollzogen wird, daß aber jedem unterschiedenen Begriffe in Gott das ganze vollkommene Wesen entspricht.

Folgerung. Wenn Gott eine ganz einfache immaterielle Substanz ist, dann ist es auch selbstverständlich, daß er schlechthin unsichtbar, mit körperlichem Auge oder überhaupt in sinnlicher Perzeption nie geschaut oder gehört oder irgendwie wahrgenommen werden kann. Für unser sinnlich geistiges Erkennen bleibt er der „Unsichtbare", der in „unnahbarem Lichte" thront (1 Tim 1, 17; 6, 16). Wenn die Schrift davon berichtet, wie Menschen Gott „sahen" oder „seine Worte hörten", so ist das nur so zu verstehen, daß Gott in Symbolen und Visionen den Menschen seine gnadenvolle Nähe und Wirkung ankündigt, keineswegs aber von eigentlicher Wahrnehmung. So auch die Väter (vgl. August., De civ. Dei 22, 29; Ep. 92; 147; 148).

§ 30. Die Unveränderlichkeit Gottes.

Literatur. Scheeben I 536 ff. Heinrich III 461 ff. Pohle I[4] 151 ff. Thomas, S. th. 1, q. 9. Paquet I 93 ff. Petavius III 1—6. Lessius, De perf. div. III 1—4. Ianssens, De Deo uno I 399 ff.

Satz. Gott ist schlechthin unveränderlich und zwar in seinem Wesen wie in seinem Wirken. De fide.

Erklärung. Die Kirchenlehre nennt Gott feierlich „unveränderlich", sagt, er sei eine „unveränderliche geistige Substanz" (Later. IV: Deus ... incommutabilis; Denz. 428 [355]. Vatic. Denz. 1782 [1631]). An den geschöpflichen Wesen ist die Veränderung ein substantielles oder ein akzidentelles Werden. Entweder bildet sich eine neue Substanz durch Verlust der bisherigen Form und Annahme einer neuen Form oder die Substanz nimmt neue Akzidentien an. Von Gott darf weder eine substantielle noch eine akzidentielle Veränderung ausgesagt werden. Er geht weder aus einem Zustande des Seins in einen andern über, noch von einer Tätigkeit zur andern; nicht einmal von einem Ratschluß zum andern. Positiv ausgedrückt, gibt es in Gott nur ewiges Beharren im Sein und Tätigsein, Gleichheit in der Gesinnung und Wirksamkeit. Diese Wahrheit ist sachlich schon in der von Gottes Einfachheit enthalten, verdient aber wegen ihrer dogmatischen Bedeutung und wegen der besondern Schwierigkeiten, die man dagegen erhebt, eine gesonderte Behandlung. Gegner der göttlichen Unveränderlichkeit sind natürlich alle, die auch die göttliche Einfachheit bestreiten, also vor allem Pantheisten und Monisten, aber auch viele Theologen der protestantischen Orthodoxie sowie die Sozinianer in Bezug auf Gottes Wirken und Wissen.

Beweis. Im Alten Testamente tritt Gottes Unveränderlichkeit zunächst als die persönliche Sichselbstgleichheit, als unwandelbares Verharren in seinen Ratschlüssen und gnädigen Gesinnungen gegen sein Volk, als unverbrüchliche Treue, als stets gleiche Heiligkeit und Gerechtigkeit hervor. „Nicht ist Gott wie ein Mensch, daß er lüge, nicht wie eines Menschen Sohn, daß er sich ändere" (Nm 23, 19). Neben dieser Unveränderlichkeit der Gesinnung gibt es aber auch wenigstens Andeutungen und Voraussetzungen von einer Unwandelbarkeit des Wesens. So zweifellos in Vergleichen Gottes mit den vergänglichen Einzelkreaturen wie mit der Schöpfung überhaupt. In dieser Hinsicht fällt die Unveränderlichkeit mit der Ewigkeit und Aseität zusammen. Himmel und Erde „werden vergehen, du aber bleibst, und alle veralten wie ein Kleid. Und wie ein Gewand wechselst du sie, und sie sind gewechselt. Du aber bist derselbe, und deine Jahre nehmen kein Ende" (Ps 101, 27—28; vgl. Ex 3, 14).

Aus beiderlei Stellen ergibt sich dann auch unwiderleglich, daß die mannigfachen Aussagen von Gottes Sinnesänderungen praktisch-religiös, anschaulich, nicht eigentlich und ernstlich gemeint sind. Trotz der großen Zahl solcher praktischen Aussagen steht doch die Wahrheit, daß Gott über aller kreatürlichen Veränderlichkeit in ewiger Gleichheit, in absoluter Ruhe und Beständigkeit schwebt, im Alten Testamente, besonders bei den Propheten, im Vordergrunde (vgl. Mal 3, 6).

Im Neuen Testamente können daher verstärkende Aussagen über dieses Attribut kaum erwartet werden. Christus selbst in seiner Erscheinung und

Wirksamkeit ist die reale Bestätigung von Gottes Unwandelbarkeit der Gesinnung. Denn er ist die Erfüllung eines Versprechens, das im Anfange der Welt schon gegeben und in allen folgenden Jahrhunderten wiederholt wurde. Paulus bezeichnet Gott als den „allein Unsterblichen" (1 Tim 6, 16), der seine in der Ewigkeit gefaßten Ratschlüsse durch seinen Sohn auf Erden verwirklicht trotz aller menschlichen Hemmnisse und Hindernisse (Eph 1, 4—5). Seine Predigt ist eigentlich eine große Variation über das Thema: Der Wille Gottes besteht in Ewigkeit (Röm 8, 28 bis 11, 36). Im Hebräerbrief wird die ganze oben zitierte Psalmstelle wiederholt (Hebr 1, 10—13). Er legt Gott auch „die Unwandelbarkeit seines Ratschlusses", also der Gesinnung, zu (6, 17). Jakobus negiert im Tone der Psalmen von Gott jeden „Wechsel und jeden Schatten von Veränderlichkeit" (1, 17).

Väter. Nachdem sie schon als Zeugen für die Aseität und Einfachheit verhört wurden, sind sie hierorts kaum mehr zu vernehmen. Wichtiger als ihre positiven Zeugnisse sind hier die Erklärungen, die sie über schwierigere Stellen des Alten Testamentes geben, in denen von Gottes „Reue", „Beweglichkeit" und „Erregtheit" die Rede ist. Sie werden natürlich als analogische Redeweisen, als menschliche Beurteilungen erklärt, nicht als das Wesen Gottes selbst betreffende Bewegungen und Zustände. So bezeichnet Origenes gegenüber den Stoikern, die Gott jegliche Art von Veränderung beilegten, als „Lehre der Juden und Christen die Unwandelbarkeit und Unveränderlichkeit Gottes" (Contra Cels. 1, 21). Vgl. Augustin., De civ. Dei 12, 17.

Vernunft. Thomas beruft sich auch hier wieder auf den actus purus, der nicht im Zustande der Potentialität sein kann; auf die Einfachheit, die kein neues Werden durch Komposition mit neuen Seinsmomenten erträgt; auf die Vollkommenheit, die nichts mehr anstreben und erreichen kann. Das erste Prinzip muß unbeweglich sein. Freilich darf diese Unbeweglichkeit nicht als Seinsstarrheit, Leblosigkeit und Trägheit verstanden werden, sondern als vollkommene und unendliche Wirklichkeit und Lebendigkeit. In diesem Sinne darf Gott in der Schrift auch „beweglicher als alle beweglichen Dinge" genannt werden" (Weish 7, 24). Er ist eben lebendiger als alles geschöpfliche Leben, wirklicher als alles Wirkliche. Nur im Anschluß an ihn erreicht man Leben und Bestand.

Gottes Unveränderlichkeit und sein freies zeitliches Wirken. Dieser Satz, so notwendig und wahr er in sich ist, enthält für uns ein undurchdringliches Geheimnis. Freiheit scheint uns notwendig mit akzidentellem Wechsel in der Gesinnung und Tätigkeit verbunden zu sein. Wir können nicht dartun, wie Gottes freies Wirken sich mit dem ewigen reinen Akte (actus purus) zu einer ungeteilten und unteilbaren Einheit zusammenschließt, sehen aber ein, daß es so und nicht anders sich verhalten muß. Ebenso selbstverständlich und denknotwendig ist es, daß die vollkommene Wesenheit Gottes gänzlich aus dem Fluß der entstehenden und vergehenden Weltdinge ferngehalten wird, obschon diese Dinge in ihrem Entstehen und Bestehen die Wirkung Gottes sind. Die göttliche freie Ursache ist ewig und unveränderlich, das Verursachte ist zeitlich und wandelbar. Ähnlich muß auch die Inkarnation erklärt werden; die Veränderung liegt einzig auf seiten des Geschöpfes Jesus, nicht auf seiten des unveränderlichen Logos (vgl. Nicaen.; Denz. 54 [17]). Vielleicht die größte Denkschwierigkeit liegt in der Vereinbarkeit der göttlichen Unveränderlichkeit mit der Wirkung der Genugtuung Christi im Sinne einer dadurch verursachten Versöhnung Gottes mit der

Welt und Umstimmung seiner Gesinnung des Zornes in die der Güte und Liebe. Allein auch in diesem Punkte muß zunächst die streng dogmatische Wahrheit von Gottes gänzlicher Unveränderlichkeit durchaus festgehalten werden, wenn nicht der ganze Gottesbegriff des actus purus zerbrechen soll. Gott kann in keiner Weise von außen durch zeitliche Ursächlichkeit bestimmt werden, sondern trägt alle Bestimmtheit von Ewigkeit in sich allein, er ist die pure Aseität in jeder Hinsicht und Beziehung. Alle Veränderung und jeder Wechsel zwischen Gott und den Geschöpfen kann nur einzig auf seiten der Geschöpfe liegen (vgl. Hurter II 46 f; Scheeben I 536 ff).

§ 31. Die Ewigkeit Gottes.

Literatur. Scheeben I 553 ff. Heinrich III 473 ff. Pohle I 154 ff. Thomas, S. th. 1, q. 10. Paquet I 98 ff. Pohle I 154 ff. Franzelin thes. 31 f. Lessius, De perf. div. IV. Thomassin, De Deo V 11—15. Petavius, De Deo III 3—6. Gillius X 1—18. Tepe, Institutiones theol. II (1895) 90 ff.

Satz. Gott ist ewig. De fide.

Erklärung. Die Ewigkeit wird wie vom Lateranense IV und Vatikanum so auch vom Athanasianum ausgesprochen (Denz. 39 [135]). Negiert die Unveränderlichkeit von Gott jeden substantiellen und akzidentellen Wechsel, und ist die Zeit, der Gegensatz der Ewigkeit, eben dieser Wechsel selber, so begreift man, wie beide Attribute sachlich zusammenfallen. Die Lehre der Unveränderlichkeit faßt mehr den Bestand der göttlichen Wesenheit ins Auge, die Ewigkeit dehnt diese Betrachtung auf Anfang und Ende derselben aus und verneint diese Termini gänzlich. Aber aus dieser Verneinung der Grenzen ergibt sich noch nicht der volle Begriff der Ewigkeit; es muß noch ein positives Moment in die Erklärung gebracht werden, das volle aseitarische Leben. Gott besitzt sein ganzes unendlich vollkommenes Sein und Leben in unwandelbarer Größe und Intensität aus und durch sich selbst in jedem gedachten Momente seines ewigen Daseins. Die berühmte Definition des Boethius sagt, daß die Ewigkeit der stets ganze und vollkommene Besitz eines in sich unbegrenzten Lebens sei (Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio; De consol. phil. 5, 6). Hierdurch unterscheidet sich am meisten die Ewigkeit von der Zeit und Gott von dem Zeitlichen. Auch wenn die Zeit nach Anfang und Ende ins Unendliche verlängert gedacht würde, wäre sie doch wesentlich von der Ewigkeit verschieden. Die Zeit ist begrifflich der Wechsel, die Ewigkeit das Gegenteil. Jedes kreatürliche Leben ist nicht nur ein stetes Ringen um seinen Bestand, sondern es ist auch innerlich und notwendig von solcher Schwäche, daß es nicht einmal seinen ihm verliehenen Inhalt, auch wenn es ungehemmt verläuft, zu irgend einer Zeit ganz erschöpfen kann; es verfließt notwendig in Teilen, im Nacheinander. Ewigkeit und Zeit sind daher so wenig vergleichbar als Aseität und Kontingenz. Es wäre deshalb durchaus falsch, sich die Ewigkeit als recht lange Zeit vorzustellen. Zeit ist stets in sich endlich, und wäre sie noch so lange, Ewigkeit ist stets unteilbar und kann deshalb mit dem Maß der Zeit nicht erfaßt werden.

Was die Terminologie anbetrifft, so gibt es eigentlich keinen adäquaten Ausdruck für Ewigkeit als Inbegriff eines stets dauernden, in sich selbst stets gleichen Seins und Lebens. Man denkt für gewöhnlich eben nur an die Dauer, und zwar meist nach der zukünftigen Seite hin (a parte post). Die Ausdrücke עוֹלָם, αἰών = ἀεὶ ὤν, αἰώνιον, ἀίδιον, ἀθάνατον, aevum, aeternum, saeculum bedeuten an sich nur eine sehr lange Zeit, sind deshalb weniger stringent als der Zusammenhang, in dem sie von Gott gebraucht werden im Gegensatz von Kreaturen oder irdischen Einrichtungen, wie das jüdische Priestertum, der Tempel usw.

Es hat sich in der Theologie die Sitte eingebürgert, mit aeternitas, aeternum die Ewigkeit in strengem Sinne, dagegen mit sempiternitas und aeviternitas, aevum eine recht lange Zeitdauer, z. B. der glückseligen Engel und Menschen, zu bezeichnen.

Gegner der Ewigkeit Gottes sind alle vorgenannten Häretiker, die auch die Unveränderlichkeit leugnen, wie die Socinianer, Arminianer und Pantheisten. Auch einige wenige katholische Theologen, wie Aureolus, wichen von dem strengen Ewigkeitsbegriffe ab und legten Gott eine sukzessive Äternität bei.

Beweis. Die Schrift spricht Gott die Ewigkeit, wenn auch nicht im Sinne eines vollkommen simultanen Lebens, dann doch als anfang- und endlose Dauer zu. Alles ist geworden; aber Gott steht vor dem Anfange als Ungewordener (Gn 1, 1). „Der die Geschlechter ruft von Anbeginn, ich, der Herr, der Erste und der Letzte bin ich" (Is 41, 4). „Gott der Ewigkeit ist der Herr, welcher schuf der Erde Enden, und nicht ermüdet und nicht ermattet er" (Is 40, 28). „Ehe denn die Berge wurden oder gebildet ward die Erde und der Weltkreis, von Ewigkeit zu Ewigkeit bist du, o Gott" (Ps 89, 2; vgl. 101, 26—28). Gottes Ewigkeit ist so fest und unzerstörbar, daß er in ihr den sichersten Grund seiner Treue erblickt und daher bei ihr schwört: „Ich spreche, so wahr ich lebe in Ewigkeit" (Dt 32, 40). Gott ist der „König der Ewigkeit", „der Herr der Ewigkeit" (Tob 13, 6 12).

Im Neuen Testamente tritt die Ewigkeit ebenso bestimmt hervor. Ewig ist das Leben, das Jesus seinen Anhängern im Namen seines Vaters verspricht. Das ist es aber nur deshalb, weil der Vater dieses Leben zunächst in eminenter Kraft und Form „in sich selber hat" (Jo 5, 26). Paulus wiederholt das alttestamentliche Wort vom „Könige der Ewigkeit" (1 Tim 1, 17) und nennt den Herrn „den unvergänglichen Gott" (*ὁ ἀφθάρτος θεός;* Röm 1, 23). Petrus kennzeichnet das Leben Gottes näherhin als ein überzeitliches, wenn er sagt: „daß ein Tag bei dem Herrn ist wie tausend Jahre, und tausend Jahre wie ein Tag" (2 Petr 3, 8).

Väter. Bei solch klaren Schriftstellen ist ihre einheitliche Lehre um so selbstverständlicher, als die Ewigkeit auch eine Vernunftwahrheit ist. Als solche machte sie schon Irenäus (Adv. haer. 3, 8, 3) und Tertullian (Adv. Marc. 1, 3 28) gegen die gnostischen Emanationen geltend. Tertullian betont den wesentlichen Unterschied zwischen Zeit und Ewigkeit. Am meisten beschäftigt sich Augustin mit diesem Unterschiede. In der Ewigkeit, sagt er, entsteht nichts und vergeht nichts, gibt's kein Gestern und kein Zukünftig, nur ein ewiges Heute, ein unteilbares Jetzt. Deshalb ist es auch ein törichter Einfall, zu fragen, was Gott vor der Schöpfung begonnen habe. Wo es keine Zeit gibt, gibt es auch kein Damals (vgl. Conf. 11, 10—13; De ver. relig. 49, 97).

Vernunft. Sie leitet die Ewigkeit unmittelbar aus der Aseität ab und entnimmt dieser auch alle Beweismomente. Wenn Gott das durch sich selbst mit Notwendigkeit existierende Wesen ist, dann kann er nie als nicht existierend gedacht

werden; er muß immer gewesen sein und immer sein. Ferner ist die Ewigkeit sachlich identisch mit der Unveränderlichkeit.

Die Koexistenz der Geschöpfe mit der Ewigkeit. Schon fast eine Vexierfrage ist es, wenn die Theologen untersuchen, ob nicht die Dinge in ihrem realen Sein der Ewigkeit koexistieren, und glauben, eine bejahende Antwort geben zu können. Selbstverständlich gehören die Dinge ihrem idealen, möglichen Sein der Ewigkeit, dem Wesen Gottes an; aber in ihrem realen Sein sind sie in der Zeit von Gott hervorgebracht und „koexistieren" der Ewigkeit nur so lange, als sie „existieren". Die Zeit ist mit ihrem Inhalte ein Geschöpf des ewigen Gottes und sollte mit der Ewigkeit überhaupt nicht paralleliſiert werden. Gott steht nur in einer Beziehung zur Zeit: er ist ihre Ursache, er schuf sie und die Dinge in und mit ihr. Auch mit der Formel res creatae coexistunt toti aeternitati, sed non totaliter ist über das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit wenig ausgesagt, sondern nur die Schwierigkeit wiederholt (vgl. Specht, Dogm. I 64—65).

Allzeitlichkeit (sempiternitas) heißt die Ewigkeit mit Rücksicht auf die Zeit, sofern sie alles, was zeitliche Dauer und Kraft des Daseins enthält, in sich als deren Ursache beschließt.

Das Ävum (aeviternitas) ist ein für die Dauer derjenigen Wesen geprägter Ausdruck, welche in ihrem substantiellen Sein nach Gottes freiem Willen beharren sollen, aber ihr Leben doch in akzidenteller Veränderung, vor allem in einem notwendigen Nacheinander genießen müssen (die Engel und Seligen). Auch wenn die Engel von Ewigkeit her geschaffen wären, die Möglichkeit hier vorausgesetzt, würden sie doch des eigentlichen Wesens der Ewigkeit, des actus purus, durchaus entbehren. In diesem Sinne nennt Paulus Gott den „Alleinunsterblichen". Da aber der Ewige unsere Seligkeit sein wird, kann man sagen, daß wir Teilnehmer seiner Ewigkeit werden sollen, und zwar in vorzüglicherem Sinne als alles, was sonst noch unzerstörbare Dauer hat. Und darin besteht das Wesen des geschenkten „ewigen Lebens" (Jo 17, 3). Doch ist die Ewigkeit im strengen Sinne inkommunikabel, alleiniges Attribut Gottes.

§ 32. Die Unermeßlichkeit und Allgegenwart Gottes.

Literatur. Scheeben I 546 ff. Heinrich III 498 ff. Pohle I 158 ff. Specht I 65 ff. Thomas, S. th. 1, q. 8; Contra Gentil. 3, 68. Paquet I 74 ff. Lessius, De perf. div. II 1—4. Gillius IX 1—22. Franzelin thes. 33 f. Petavius III 7—10. Thomassin V 1—5.

Satz. Gott ist unermeßlich. De fide.

Erklärung. Diesen Satz definierte das Lateranense IV (Deus . . . immensus; Denz. 428 [355]), und das Vatikanum wiederholte ihn (sess. III, c. 1; Denz. 1782 [1631]). Wie die Ewigkeit von Gott die Zeit negiert, so die Unermeßlichkeit den Raum. Wiederum müssen wir zur näheren Erläuterung von den Kreaturen ausgehen. Diese aber können zum Raume ein zweifaches Verhältnis einnehmen. Sie sind entweder im Raume zirkumskriptive wie die Körper, so daß deren einzelne Teile einzelne Räume füllen; oder definitive wie die Seele im Körper, welche mit ihrer ganzen Wesenheit in jedem Teile des Körpers wie im ganzen Körper gegenwärtig ist. Keine von beiden Gegenwarten ist von Gott aussagbar, wenngleich sein eigentümliches

Verhältnis zum Raume in etwa an der Gegenwart der Seele in ihrem Körper veranschaulicht werden kann. Denn wie diese im Körper, so ist auch Gott überall im Raume *ganz* und mit seiner *vollen* Wesenheit gegenwärtig. Aber die Unermeßlichkeit spricht ihm die Räumlichkeit ab, weil er über allen Raum erhaben ist, von keinem Raum eingeschlossen werden kann. Da er aber nun zum Raume nicht in rein *negativem* Verhältnisse steht — er würde sonst sich nirgends im Raume finden —, sondern im positiven, weil er den Raum schafft und erhält und daher in ihm ist, so sagt man, er ist *repletive* im Raum, er erfüllt den Raum, ohne daß dieser ihn begrenzt oder überhaupt eine Wirkung auf ihn ausübt. Gott existiert so wenig in dem Nebeneinander des Raumes, als er in dem Nacheinander der Zeit lebt. So wenig also die Ewigkeit als recht lange Zeit gedacht werden darf, so wenig die Unermeßlichkeit als unendlich weite Ausdehnung. Gott hat zu beiden nur ein schöpferisch-ursächliches Verhältnis, wird aber von ihnen nicht gemessen. Selbstverständlich ist er aber als Ursache von der Wirkung nicht getrennt. Man fragt, ob Gott auch im *imaginären* Raume wirklich sei. Wie kann er aber in Räumen sein, die nicht existieren, die vielmehr nur idealiter in ihm sind? Man kann nur sagen, daß er wie jeder möglichen Zeit, auch der unendlichen, so auch jedem möglichen Raume, auch dem unendlichen, wegen seiner Vollkommenheit entspricht, daß, wo immer ein wirklicher Raum entstünde, er ihn sofort mit seiner Unermeßlichkeit repletive erfüllte. Man hat auch gefragt: *Wo* existierte Gott, als es noch gar keinen Raum gab, vor der Schöpfung? Die Antwort ist einfach: Gott bedarf *für sich* des Raumes nicht; als reine Geistform existiert er ohne Raum, wie *Augustin* sagt, *in sich selbst*. Er nahm zum Raume damals eben ein negatives Verhältnis ein. Der Raum war seinem idealen Urbilde nach in Gott, aber Gott war nicht im Raume.

Die Unermeßlichkeit ist zu denken als eine Vollkommenheit Gottes *an sich*. Die *Allgegenwart* dagegen ist die *Beziehung* dieser Vollkommenheit auf den *wirklichen* Raum. Gott war daher stets unermeßlich, aber die Allgegenwart konnte erst seit der Schöpfung von ihm ausgesagt werden. Die Unermeßlichkeit ist ein *absolutes* Attribut, die Allgegenwart ein *relatives*. Die Unermeßlichkeit kommt Gott *notwendig* zu, die Allgegenwart nur *hypothetisch*, nämlich unter der Voraussetzung der Weltschöpfung. Die Unermeßlichkeit ist ein weiterer Begriff als die Allgegenwart; denn diese gilt nur von der begrenzten Welt, jene aber auch außerhalb der Welt, und zwar in ganzer Intensität. Deshalb sind auch beide Begriffe zu unterscheiden, wenngleich der Offenbarungsbeweis für beide einheitlich zu führen ist.

Weil die Gegenwart Gottes im wirklichen Raume von manchen, wie den *Socinianern* und einigen *Calvinisten* (Vorstius), falsch erklärt wurde, indem man sie nur auf die allgegenwärtige *Wirksamkeit* beschränkte (praesentia operativa per potentiam), so erklären sie die Theologen näherhin als eine *substantielle* (praesentia per essentiam), *dynamische* (praesentia per potentiam) und eine *ideelle* oder intellektuelle (praesentia per scientiam).

Es ist klar, daß die substantielle oder essentielle Gegenwart die *wichtigste* ist; denn sie ist die Grundlage und Voraussetzung der beiden andern. Nur

hat man sich vor der zwar naheliegenden, aber gänzlich irrigen pantheistischen Vorstellung zu hüten, daß Gott mit seiner Substanz überall den Raum räumlich wie eine diffusive Größe erfüllte. Er erfüllt den Raum wie ein absoluter, reiner Geist, nicht durch die akzidentelle Körperform der Quantität.

Aus der essentiellen Gegenwart folgt seine dynamische Gegenwart. Aber es wäre wieder irrig, zu folgern, weil er überall wesentlich, mit seiner gleichen Substanz gegenwärtig ist, wirke er auch überall das gleiche. Gottes Verhältnis zum Raume ist, wie zur Schöpfung überhaupt, in Bezug auf die Wirksamkeit ein freies; er wirkt nicht naturhaft wie die Dinge, die sich nicht in der Gewalt haben. Gott besitzt seine Kraft, weil sein Wesen sich selbst besitzt, als unendlich vollkommene Persönlichkeit. Ein Blick in das Reich der Natur wie der Gnade zeigt uns denn auch, daß seine Wirksamkeit trotz essentieller Allgegenwart verschieden ist. Gott wirkt anders im Steine, anders in der Pflanze, anders im Tiere, anders im Menschen, anders im Engel; wieder anders im Sünder, anders im Gerechten, anders auf Erden, anders im Himmel der Seligen. — Wenn man die verschiedenen Gnadengegenwarten ins Auge faßt, so stellt sich als eine intensive die göttliche Inhabitation in der Seele des Gerechten dar (vgl. Gnadenlehre), als die intensivste aber und speziellste die Gegenwart des Logos in Christus; denn sie ist, wie die Lehre von der hypostatischen Union zeigt, in ganz besonderer Weise eine essentielle (secundum esse) und demnach auch dynamische. Und diese Gegenwart kraft der hypostatischen Union wirkt wieder ihr Licht auf die in der Eucharistie; denn diese ist eine modifizierte Fortsetzung von jener.

Die ideelle Gegenwart ist mit der essentiellen gegeben, weil Gott, wo er ist, auch als bewußter Geist ist, als unendlicher Intellekt, vor dessen Schauen alle Räume, und was diese erfüllt, offen liegen. Sie fällt schon sachlich in das Gebiet des göttlichen Erkennens.

Das Gesagte kann man mit Thomas kurz an folgendem Beispiele illustrieren: Vom König sagt man, er sei im ganzen Reiche, nämlich nicht persönlich, sondern kraft seiner Gewalt oder Macht. Unter denen aber, die vor ihm stehen, ist er kraft seiner Gegenwart, gleichwie jemand alle Gegenstände seines Zimmers vor sich sieht, wenn er auch nicht mit seiner Wesenheit in jedem derselben ist. Kraft seiner Wesenheit aber ist jemand in dem Orte, welcher jeweilig ihn umfaßt. Das Gleichnis auf Gott angewendet, ist er nun in allen Orten der wirkenden Kraft, der schauenden Gegenwart, der erfüllenden Wesenheit nach (S. th. 1, q. 8, a. 3).

Beweis. In dem Beweise fassen wir beide Seiten des einen Attributes zusammen, da sie auch von der Offenbarung mehr in konkreter als in abstrakter Weise behandelt werden. Der Ton liegt also in der Schrift auf der Allgegenwart, nicht auf der Unermeßlichkeit. Doch kann man auch für die Unermeßlichkeit sich auf einige Stellen berufen, die Gott größer als alle Räume nennen. So wenn Baruch schreibt: „O Israel, wie groß ist das Haus Gottes und wie umfassend der Raum seines Besitzes! Groß ist er (Gott) und unbegrenzt, hoch und unermessen" (3, 24—25). Oder wenn Job sagt: „Wirst du etwa Gottes Spuren ergründen und bis zur Vollkommenheit den Allmächtigen du erforschen? Erhabener ist er als der Himmel, und was willst du tun? Tiefer als die Unterwelt, und woher kannst du wissen? Länger

als die Erde ist sein Maß und breiter als das Meer" (11, 7—9). Salomon betet bei der Einweihung des Tempels: „Ist es also zu glauben, daß Gott wahrhaft auf Erden wohnt; wenn dich ja der Himmel und die Himmel der Himmel nicht zu fassen vermögen, wie viel weniger dieses Haus, das ich erbaute?" (3 Kg 8, 27.) „So spricht der Herr: Der Himmel ist mein Thron, und die Erde der Schemel meiner Füße" (Is 66, 1).

Die Allgegenwart wird in der Schrift gern hervorgehoben zum Troste und zur religiösen Erbauung und Erweckung des Vertrauens auf Gott, oder auch um die Empfindung seiner Majestät zu erwecken, wie zum Teil auch schon in den soeben angeführten Stellen. Israel darf sich auf ihn verlassen und sich seiner Führung anvertrauen: „Erkenne also heute", sagt Moses dem Volke, „und erwäge in deinem Herzen, daß der Herr der Gott ist im Himmel oben und auf Erden unten, und daß kein anderer ist" (Dt 4, 39). Er kann überall helfen: „Bin ich etwa nur Gott aus der Nähe, spricht der Herr, nicht auch Gott aus der Ferne? Wird jemand sich verbergen im Verborgensten, und ich sähe ihn nicht? spricht der Herr. Bin nicht ich es, der ich Himmel und Erde erfülle, spricht der Herr" (Jr 23, 23—24). „Wohin soll ich gehen vor deinem Geiste?" ruft der Psalmist aus, „und wohin vor deinem Angesichte fliehen? So ich emporstiege zum Himmel, bist du da, so ich hinunterstiege ins Totenreich, so bist du da; nähme ich mir Flügel von der Morgenröte, ließe mich nieder an des Meeres Ende, auch dort würde deine Hand mich leiten und deine Rechte mich erfassen" (Ps 138, 7—9).

Christus wiederholt feierlich die Worte vom Himmel als dem Throne Gottes und der Erde als seinem Fußschemel in der Bergpredigt (Mt 5, 34 f). Er lehrt uns, auf Erden zu beten zum Vater im Himmel (Mt 6, 9). Er löst die Gottesverehrung vom jüdischen Heiligtum und macht sie unabhängig von jedem Orte (Jo 4, 24). Paulus spricht den gleichen Gedanken in Athen aus: „Da dieser (Gott) der Herr des Himmels und der Erde ist, wohnt er nicht in Tempeln, die von Menschenhänden gebaut sind. ... In ihm leben wir und bewegen wir uns und sind wir" (Apg 17, 24 28). Hiernach ist also Gott nicht im Raume, vielmehr ist der Raum in Gott. Die ideelle Gegenwart spricht der Hebräerbrief aus, wenn er sagt: „Kein Geschöpf ist vor ihm verborgen, sondern alles ist bloß und aufgedeckt vor den Augen dessen, bei dem wir Rechenschaft zu geben haben" (Hebr 4, 13).

Väter. Sie wiederholen und erklären zunächst die Stellen der Schrift, vergleichen Gottes Allgegenwart mit der der Seele im Körper, mit der des Lichtes und der Luft im Raume. Sie hatten sich in diesem Lehrstücke mit dem Stoizismus auseinanderzusetzen. Dieser faßte Gott als den Allgeist, aus dem alles pantheistisch emaniert, also als allgegenwärtige Weltseele. Die Väter, die ihn bekämpften, gingen bisweilen so weit, zu sagen, daß Gott nicht in den körperlichen Substanzen sei. Sie wollen aber nur damit negieren, daß er mit den Dingen wesenseins sei wie Leib und Seele. Am tiefsten und umfassendsten ist wieder Augustin in den Sinn dieses Attributes eingedrungen. Er hat einen eigenen Lehrbrief über dasselbe abgefaßt (Ep. 187; vgl. Ep. 147, 29; De civ. Dei 22, 29; Conf. 1, 2 3). Nach ihm ist Gott überall gegenwärtig, aber überall ganz, und zwar ganz in sich selbst, von keinem Orte umschlossen. Nur die Gnaden- und Liebesinhabitation ist partikulär und lokal. In dieser Beziehung ist Gott besonders im Himmel; deshalb beten wir: Vater unser, der du bist in dem Himmel. Auch in dem Gerechten. Die Bösen sind

in diesem Sinne weit von Gott entfernt, wie die Blinden weit von dem Sonnenlichte sind, das sie bescheint.

Vernunft. Mit Thomas muß die Allgegenwart aus der Allwirksamkeit wie aus der Unendlichkeit Gottes geschlossen werden. Die Ursache muß mit der Wirkung in innerer Berührung stehen. Eine actio in distans ist begrifflich für jede Ursache unmöglich; denn keine Kraft kann wirken, wenn sie nicht ihrem Gegenstande appliziert wird. Und selbst wer diese Fernwirkung zugeben wollte, muß die Allgegenwart aus der Unendlichkeit und Allvollkommenheit notwendig folgern; denn Gott wäre sonst räumlich beschränkt, bestimmt durch Grenzen.

Daher ist auch der Deismus falsch, der Gottes Transcendenz auf Kosten der Immanenz zu stark betont und meint, mit den Gegnern Jobs (22, 13—14) Gott seinen Platz jenseits der Welten anweisen zu dürfen. Weil der moderne Monismus auch die katholische Lehre deistisch verdreht, ist es nötig, zu zeigen, daß die Scholastik mit aller Klarheit und Bestimmtheit die Immanenz der göttlichen Gegenwart allerdings mit der Transcendenz der Wesenheit betont hat. Thomas beruft sich für Gottes dreifache Gegenwart in den Dingen (per essentiam, potentiam, praesentiam) auf Gregor d. Gr., der diese Ausdrücke zuerst gebrauchte (S. th. 1, q. 8, a. 3). Also hat die kirchliche Lehre stets eine recht große, umfassende Vorstellung von Gottes Gegenwart gehabt, hat ihn nie in naiver Weise oder deistisch in das „Jenseits" allein eingeschlossen, sondern ihn auch im „Diesseits" erkannt und anerkannt. Das Christentum hat somit die Welt nicht „entgöttert", sondern es hat nur die heidnischen Naturgötter, Scheingötter entthront und das gereinigte Heiligtum dem einen wahren Gott zurückgestellt, freilich ohne pantheistisch die göttliche Wesensgegenwart in der Welt als Wesensmischung mit der Welt zu verstehen. Es verband also in sehr diskreter Weise die Transcendenz mit der Immanenz und stellte dadurch in der Welt einen außerordentlich erhabenen Gottesbegriff auf.

B. Die Eigenschaften der göttlichen Tätigkeit.

Der Wesenheit folgt und entspricht die Wirkung oder Tätigkeit. Nach der eigenschaftlichen Betrachtung der göttlichen Wesenheit schreiten wir deshalb fort zu der Erörterung über seine Tätigkeit. Die göttliche Wesenheit wurde aber früher als absolute Geistsubstanz bestimmt. Darin liegt der Begriff der vollkommenen Persönlichkeit ausgesprochen. Nach unserer analogen Auffassung muß aber jede Persönlichkeit, zumal die absolute, vollkommen mit den geistigen Kräften des Erkennens und Wollens ausgerüstet sein. Erkennen und Wollen sind also die immanenten Prinzipien der göttlichen Wirksamkeit. Von diesen ist daher nunmehr zu handeln. Neben diesen beiden Wirkprinzipien erscheint die Macht mehr als transeuntes Prinzip der Wirksamkeit. Sie läßt sich aber füglich mit der Erörterung über den Willen als Willensmacht verbinden. Somit zerfällt der Stoff in zwei Abschnitte. Mit dem Willen sollen dann auch jene Attribute verknüpft werden, welche man die moralischen genannt hat und welche aus der göttlichen Selbstoffenbarung in der Erlösung zu erkennen sind.

Die Bedeutung der Lehre von dem göttlichen Erkennen und Wollen ist sehr groß, theoretisch und praktisch. Muß in der Gotteslehre überhaupt das Fundament der ganzen Dogmatik gelegt werden, so wirft gerade die Betrachtung über Gottes Wirkprinzipien naturgemäß ihr Licht über weite Gebiete des von ihm Gewirkten, über die Schöpfung, Erlösung, Gnadentätigkeit und Vollendung. Die hier festgelegten Sätze sind zugleich Leitsätze für die späteren Traktate.

Auch religiös praktisch ist die hier anzustellende Erörterung sehr wertvoll. Bei der Betrachtung der absoluten, vollkommenen Wesenheit oder Substanz blieb uns Gott

eine in majestätischer Erhabenheit und ragender Höhe thronende Größe. Wir wußten zu ihm kein rechtes Verhältnis zu gewinnen. Höchstens ein negatives, sofern uns überall gesagt wurde, daß Gott etwas ganz anderes ist als wir Menschen und die Geschöpfe. Hier aber betrachten wir Gott als Persönlichkeit, zu der wir in einen persönlichen Verkehr treten können, die wir anreden können, die als Du unserem Ich entspricht, die einen heiligen, gütigen und liebevollen Willen hat, die auch ihrerseits mit uns ein geistiges, bewußtes, persönliches Leben der Gnade und Glückseligkeit führen will. Daher hat denn auch die Offenbarung, besonders die in Christus uns geworden ist, von dieser persönlichen, aktiven Seite weit eingehender gesprochen als von der geistigen, vollkommenen Substanz Gottes. Diese absolute Substanz mag an sich noch so vollkommen sein, unserem Gottesbedürfnis entspricht sie erst, wenn sie als mit Vernunft und Willen, mit Erkennen und Liebe begabt erkannt wird. Das sind auch die beiden leuchtenden Brennpunkte, die uns aus dem johanneischen Gottesbegriff (S. 107) entgegenleuchteten. Gott ist Licht, Gott ist Liebe.

I. Das göttliche Erkennen.

§ 33. Wirklichkeit, Vollkommenheit und Einteilung des Erkennens.

Literatur. Scheeben I 625 ff. Heinrich III 533 ff. Kuhn I 816 ff. Oswald I 144 ff. Pohle I⁴ 164 ff. Thomas, S. th. 1, q. 14 15; Contra Gentil. 1, 44—71. Didacus Ruiz, De scientia, de ideis, de veritate ac de vita Dei (Paris. 1629). Petavius, De Deo IV 1—2. Franzelin thes. 40—46. Kleutgen, De ipso Deo 251 ff. Ianssens, De Deo uno II. Specht, I 69 ff. Paquet I 173 ff. C. Schneider, Das Wissen Gottes nach der Lehre des hl. Thomas v. A., 4 Bde, 1884 ff. Gutberlet, Gott der Einige 170 ff. Otten, Apologie des göttlichen Selbstbewußtseins (1897).

Satz. Gott ist von unendlicher Kraft des Erkennens. De fide.

Erklärung. Das Vatikanum mußte dem modernen Pantheismus gegenüber, dessen Gott größtenteils ein unbewußter ist, sofern er nicht im Menschen zum Ichbewußtsein gelangt, die unendliche Vollkommenheit der Intelligenz definieren: Gott ist „unendlich nach Erkenntnis“ (Deus . . . intellectu . . . infinitus; sess. III, c. 1; Denz. 1782 [1631]). Worin die Vollkommenheit des göttlichen Erkennens besteht, wird später gezeigt; hier handelt es sich zunächst um die Tatsächlichkeit desselben.

Beweis. Daß der Gott der übernatürlichen Offenbarung ein erkennender Gott ist, ist in dem Offenbarungsbegriffe selbst schon enthalten und wird von jedem Wort und jeder Tatsache des Offenbarungsinhaltes bekundet. Überall in der Schrift tritt Gott als ein persönlich urteilender und bewußt handelnder Herr der Schöpfung und Erzieher der Menschheit auf. Nirgends findet sich die Spur von einem unbewußt oder instinktmäßig und rein naturhaft wirkenden Gott. Der Gott der Offenbarung schuf die Welt in Freiheit und Überlegung, in Weisheit und Ordnung. Er ist auch die Quelle der Erkenntnis für die Menschen (Sir 17, 5—6), besonders für die Propheten (Nm 11, 24—25. 1 Kg 10, 6. Is 11, 2—3).

Die Schrift deutet auch die Vollkommenheit der göttlichen Erkenntnis an, indem sie sie als eine allumfassende, alldurchdringende, aber auch als eine durchaus erhabene, unergründliche und geheimnisvolle hinstellt. Im Alten Testamente betont es Isaias: „Nicht sind meine Gedanken eure Gedanken und nicht eure Wege meine Wege (55, 8). Und ähnlich Job: „Kann mit

Gott ein Mensch verglichen werden, selbst wenn ein vollkommenes Wissen ihm eignet?" (22, 2.) „Ein Gott der Erkenntnis ist der Herr und Gedanken sind ihm offenbar", verkündet Anna bei Samuels Geburt (1 Kg 2, 3; vgl. auch Est 14, 14; Sir 42, 19—20; Ps 146, 5). In Übereinstimmung mit dieser Lehre ruft Paulus aus: „O Tiefe des Reichtums der Weisheit und der Erkenntnis Gottes!" (Röm 11, 33.) Die Erhabenheit der göttlichen Erkenntnis zeigt sich besonders darin, daß er uns die ewigen Geheimnisse unserer Erlösung kundtun ließ durch die Patriarchen und Propheten, besonders aber durch seinen Sohn, „in welchem alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft verborgen sind" (Kol 2, 3). „Gott ist größer als unser Herz und er weiß alles", schreibt Johannes (1 Jo 3, 20).

Väter. Sie sprechen unser Dogma aus in der von ihnen so stark hervorgehobenen Lehre von der göttlichen Vorsehung und Weltregierung. Hier wird Gottes Erkennen hauptsächlich als Vorherwissen gewürdigt. Zu einem schweren religiösen Probleme wurde dieses Vorherwissen für Augustin in seiner Prädestinationslehre, wenn es auch auf die Sünde bezogen wurde. Hier wiederholt er fortwährend, daß Gottes Vorherwissen nicht die Ursache der Sünde sei. Die Väter sind von Gottes Erkennen so überzeugt, daß sie sogar seinen Namen als den Wissenden, Sehenden erklären (θεός von θεᾶσθαι), eine Ansicht, die auch Thomas äußert (Contra Gentil. 1, 44 in fine).

Vernunft. Daß Gott ein erkennendes Wesen ist, ist auch eine klare Vernunftwahrheit. Schon die Schrift hebt das hervor: „Wer das Ohr gepflanzt, sollte der nicht (selbst) hören, oder der das Auge gebildet, sollte der nicht (selbst) sehen?" (Ps 93, 9.) Wer erkennende Wesen schuf, kann selbst der Erkenntnis nicht ermangeln; ja er muß sie in vorzüglichem Maße haben, denn er besitzt sie aseitarisch, von sich selbst. Diesen Vernunftbeweis hat die Scholastik mit großer Sorgfalt erörtert. Das Wissen Gottes nach seinem Ursprung, Modus und Umfange bildet in ihr ein sehr beliebtes, eingehend behandeltes Thema, besonders bei Thomas. Die späteren Ausführungen der Theologen hierüber gehen auf ihn zurück.

Die Vollkommenheit des göttlichen Erkennens.

Gottes Erkennen muß notwendig ein ganz einfacher, substantialer Akt, ein ewiges, unveränderliches, unmittelbares Anschauen sein.

Die Offenbarung lehrt uns nichts über die Art und Weise der göttlichen Erkenntnis, nur ihre Wirklichkeit. Doch deutet sie auch deren tiefen geheimnisvollen Charakter an (1 Kor 2, 11). Wir müssen daher Gottes Erkennen wie sein Wesen analog, nach der Art unseres eigenen Erkennens zu bestimmen suchen und dabei alle Unvollkommenheiten abstreifen. Auf Grund solcher analoger Betrachtung stellen die Theologen darüber folgende Punkte fest.

1. Gottes Erkennen ist ein substantialer Akt. Gott erkennt mit seiner ganzen geistigen Wesenheit, nicht etwa mit einem Vermögen oder einer Kraft. Seine Erkenntnistätigkeit ist daher nichts Akzidentelles, was kommt und geht. Wodurch Gott ist, dadurch erkennt er auch; wie er das absolute Sein ist, so auch das absolute Erkennen. Daher ist dieses auch notwendig ein schlechthin aktuelles, ohne Übergang von Potenz zum Akt (actus purus).

2. Es ist dieses Erkennen ein schlechthin einfacher Akt, ohne jede Zusammensetzung. Hierin liegt für uns vielleicht das größte der Geheimnisse, die uns die geistige Tätigkeit Gottes verdunkeln. Unser Erkennen ist wesentlich und notwendig ein Durchlaufen von einer Denkreihe, von Vorstellungen, Erinnerungen, Begriffen, Urteilen, Schlüssen. Es verläuft diskursiv, fortschreitend und nacheinander. Da das göttliche Erkennen mit seinem Wesen zusammenfällt, ist es schlechthin einfach, weder diskursiv noch sukzessiv.

3. Aus demselben Grunde ist es *ewig* und *unveränderlich*. Gott erkennt alles in einem einfachen, ewigen und unveränderlichen Akte. Wohl sind die *Gegenstände*, die er erkennt, nicht ewig und unveränderlich, befinden sich vielmehr im Flusse eines beständigen Wechsels; aber das Erkennen Gottes wird von ihnen nicht in diesen Fluß hinabgezogen.

4. Gottes Erkennen ist eben *unabhängig* von den erkannten Dingen, weil sein ganzes Wesen absolut ist. Wenn der Mensch in seiner geistigen Tätigkeit überall an die Außenwelt gewiesen ist, von ihr seine Anregungen und Erkenntnismomente empfängt, so gründet diese Tätigkeit bei Gott einzig in seinem eigenen Wesen. Er kann gar nicht von außen berührt und bestimmt werden. Gottes Erkennen ist ein absolutes, unvermitteltes und *unverursachtes*.

5. Es ist ein unmittelbares *Anschauen*, ein intuitives Erkennen. Das ist *analog* zu verstehen und *nicht wörtlich*. Bei uns Menschen wird die direkte, von keinem andern vermittelte Erkenntnis Anschauung genannt. Deshalb legen wir diesen Namen der Erkenntnis Gottes bei, um dessen Unmittelbarkeit damit zu kennzeichnen. Selbstverständlich denken wir dabei weder an ein geistiges „Auge" noch sonst an ein „Organ" Gottes. Aus dieser unvermittelten Anschauung folgt dann ebenso analog die *Deutlichkeit*, Klarheit, Bestimmtheit und Sicherheit der göttlichen Erkenntnis. Sie kennt kein Schwanken, kein Vermuten oder Meinen; vielmehr „ist alles bloß und aufgedeckt vor seinen Augen" (Hebr 4, 13).

Die Einteilung des göttlichen Erkennens.

Obschon das Erkennen Gottes ein schlechthin ewiges, einfaches und absolutes ist, so wird es doch von uns mit Rücksicht auf die *Gegenstände*, worauf es sich bezieht, eingeteilt.

Man unterscheidet gewöhnlich:

1. Die *notwendige* und *freie* Erkenntnis (scientia necessaria und libera). Die erstere bezieht sich auf das, was notwendig existiert, also auf Gott und seine ewigen Ideen, die letztere geht auf das, was frei gewollt ist, also auf die Schöpfungsdinge und deren Veränderungen und Entwicklungen.

2. Die *spekulative* und *praktische* Erkenntnis (sc. speculativa und practica). Die erstere ist die *ruhende Anschauung* des göttlichen Wesens und der ewigen Ideen; die letztere bezieht sich auf die *Verwirklichung* eines Teiles seiner Ideen in der Schöpfung. Das praktische Wissen Gottes ist gleichsam der Inbegriff des *Schöpfungsplanes*, der zur Ausführung gelangen soll. Als der Schöpfung voranleuchtendes Erkennen heißt es die göttliche *Weisheit* (Ps 103, 24. Weish 7, 21). Vgl. Thomas, S. th. 1, q. 14, a. 16.

3. Die *billigende* und *mißbilligende* Erkenntnis oder die Erkenntnis des *Guten* und des *Bösen* (sc. approbationis und reprobationis). Die erstere bezieht sich auf Gott, den Urguten, und alles, was nach seinem Willen von andern geschieht und wie immer sich vollzieht (Gn 1, 31. Weish 9, 9); die letztere ist gegen das Böse gerichtet, das Gott nicht will und auch in diesem Sinne nicht kennt (Mt 7, 23; 25, 12), d. h. nicht anerkennt. *Wie* Gott das Böse erkennt, wird später erörtert.

4. Die Erkenntnis des einfachen *Wissens* und der wirklichen *Anschauung* (sc. simplicis intelligentiae und sc. visionis). Erstere hat zum Gegenstande das nur Mögliche, also all jenes, was ein widerspruchsloses, ideales Sein in der göttlichen Intelligenz hat, das aber nie vom Willen Gottes in den Bereich des Wirklichen hinübergeführt wird. Die Erkenntnis der Anschauung umfaßt demgegenüber all das, was jetzt oder jemals wirklich existiert. Nur was wirklich ist, kann Gott, analog gesprochen, *anschauen*; das nicht Wirkliche *weiß* er nur, schaut es aber nicht an. Obschon auch Gott selbst zu dem Wirklichen gehört, ja der erste Wirkliche ist, so wird er doch meist hier ausgenommen, weil er nicht ein *Verwirklichtes*,

Gewordenes ist. Man nennt sein Wissen um sich selbst meist das Wissen der Selbstbeschauung (sc. contemplationis).

Seit 1600 unterscheiden manche Theologen mit Molina noch die mittlere Erkenntnis (sc. media) und ordnen sie zwischen die Erkenntnis der Anschauung und des einfachen Wissens. Ihr Gebiet wird beschrieben als alles dasjenige, was zwar zum Bereiche des nur Möglichen gehört, jedoch der Verwirklichung dadurch ganz nahe geführt wird, daß es von gewissen, allerdings nie erfüllten Bedingungen abhängig ist, mit deren Erfüllung es aber sicher zur Wirklichkeit würde. Durch diese mittlere Erkenntnis hofft man gewissen Schwierigkeiten in der Lehre von der (wirksamen) Gnade Herr werden zu können. Der gewählte Name (sc. media) soll bedeuten, daß sie sowohl als Akt Gottes nach unserer analogen Betrachtung in der Mitte zwischen der ursprünglich reinen Erkenntnis des einfachen Wissens und der Erkenntnis der realen Anschauung liegt, als auch daß ihr Gegenstand zwischen dem der ebengenannten Erkenntnisse in der Mitte liegt. Die Art dieses Vorauswissens der bedingt zukünftigen Wahrheiten bildet einen berühmten Streitpunkt zwischen den Molinisten und Thomisten. Letztere lehnen beharrlich die mittlere Erkenntnis ab und ordnen alle Wahrheiten des göttlichen Erkennens entweder unter die Erkenntnis des einfachen Wissens oder der wirklichen Anschauung. Näheres hierüber später.

§ 34. Der Gegenstand des göttlichen Erkennens.

Satz. Gott erkennt alles, was irgendwie Gegenstand des Erkennens sein kann, in vollkommenster Weise; er ist allwissend. De fide.

Erklärung. Das Vatikanum erklärt, daß Gott „unendlich nach Erkenntniskraft" sei (Deum esse intellectu . . . infinitum; sess. III, c. 1), und bezieht sein Wissen ausdrücklich auch auf „die zukünftigen freien Handlungen" (ebd.; Denz. 1784 [1633]). Was also immer irgendwie ein Sein hat und ein Wahres ist, das erkennt Gott. Die Schrift und Tradition legt Gott dieses Wissen bei, wenn auch nicht in philosophischer Unterscheidung. Wir bringen zunächst den allgemeinen Nachweis für Gottes Allwissenheit; dann werden noch einige Unterscheidungen zu machen sein.

Beweis. Da Gott als mit vollkommener Erkenntniskraft überhaupt ausgerüstet in der Offenbarung bereits nachgewiesen wurde, so brauchen jetzt nur die Beweise dafür gesammelt zu werden, daß er auch das schwer Erkennbare, wie die Gedanken und Stimmungen des Menschenherzens, die Dinge der dunkeln Zukunft, sogar das Mögliche erkennt. Das Alte Testament erzählt, wie Gott sofort die große innere Umwandlung der Stammeltern nach der Sünde erkennt (Gn 3, 9), wie er das Opfer Noes nach der Flut wahrnimmt (Gn 8, 21), wie er das Gebet der flüchtigen Hagar in der Wüste erhört (Gn Kap. 16), das des Eliezer in fremdem Lande (Gn Kap. 24). Er weiß um das Raten und Taten der stolzen Bewohner von Babel (Gn Kap. 11), um die Verbrechen von Sodoma (Gn Kap. 18), um die Bedrängnis Israels in Ägypten (Ex 3, 9). Mit dieser uralten Gottesvorstellung stimmt die spätere Schilderung der Schrift überein. Wenn es anfangs bisweilen scheint, als beruhe Gottes Erkennen auf Erfahrungen, so betonen die Propheten auch das Wissen der Zukunft, worauf ja alle Prophetie sich gründet. „Ich bin Gott . . ., der ich von Anbeginn das Späteste verkünde und von Urzeit an, was noch nicht geschehen ist" (Is 46, 10). „Ehe ich dich gebildet im Mutterschoße, habe ich dich gekannt" (Jr 1, 5). „Denn Gott dem Herrn ist alles, ehe es geschaffen war, bekannt gewesen, und so schaut er auch alles, nachdem es vollbracht ist" (Sir 23, 29). „Von Ewigkeit zu

Ewigkeit reicht sein Blick" (Sir 39, 25). Auf seiner Erkenntnis beruht die Weltordnung (Jb 28, 23—28. Ps 146, 4). Thematische Behandlung der Allwissenheit bietet Ps 138 und Sir 42, 18—26. Die Herzenskunde, ein sonst unerreichbares Wissen, wird Gott in der späteren Zeit oft ausdrücklich beigelegt (Jb 42, 2. Spr 16, 2. Sir 23, 28). Jeremias nennt Gott den Erforscher „von Herzen und Nieren" (11, 20; 17, 10; 20, 12), ein Ausdruck, der später ganz geläufig wurde (vgl. Lk 16, 15; Apg 1, 24; 15, 8; Röm 8, 27). Gott ist „der Vater, der ins Verborgene sieht" (Mt 6, 4 6), vor dessen „Augen alles nackt und offen ist" (Hebr 4, 13). Das Unergründlichste von allem aber ist das Wesen Gottes selbst. Doch auch dieses erkennt Gott. „Der Geist (Gottes) erforschet alles, auch die Tiefen der Gottheit" (1 Kor 2, 10).

Väter. Ihre positiven Zeugnisse können den Bibelbeweis nicht mehr ergänzen oder verstärken. Sie sind vielfach nur Wiederholungen der Schriftaussagen. So schreibt Ignatius: „Nichts ist dem Herrn unbekannt, sondern auch unser Verborgenes ist ihm nahe" (Eph. 15, 3). „Alles schaut er", sagt Polykarp, „und nichts ist ihm unbekannt, weder Schlüsse, noch Gedanken, noch von Geheimnissen des Herzens" (Phil. 4, 3). Irenäus führt aus, daß Gottes Erkennen sich beziehe auf jede Zahl, auf alles Gewordene und Werdende; „daß gar nichts von dem Gewesenen, Seienden und sein Werdenden dem Wissen Gottes entgehe, sondern durch seine Vorsehung ein jedes eine eigene Gestalt und Ordnung, Zahl und Größe erhalte und erhalten habe" (Adv. haer. 2, 26, 3). Bekannt ist Tertullians Wort, Gott habe so viele Zeugen seiner Allwissenheit, als er Propheten erweckt habe (Adv. Marc. 2, 5).

Wegen der Unabhängigkeit und Klarheit, womit Gott auch das Zukünftige erkennt als Gegenwärtiges, sprechen ihm die Väter auch das Vorauswissen wohl ab und sagen, er habe ein einfaches Wissen, d. h. er erkenne nicht wie die Menschen etwas voraus, sondern er sähe es stets als gegenwärtig vor sich. So antwortet Augustin auf eine Anfrage, ob in Gott „Reue" sein könne, da er doch alles „vorauswisse", daß das nur nach Menschenweise in der Schrift gesagt sei. Ja nicht einmal ein Vorauswissen habe er, weil für ihn nichts zukünftig sei (Ad Simpl. 2, 2).

Die Vernunft folgert Gottes Allwissenheit einmal aus seiner Allursächlichkeit; denn wenn Gott alles nach Ordnung, Maß und Zahl (Weish 11, 21) hervorgebracht hat, dann muß ihm, dem selbstbewußten Schöpfer, auch sein Werk vollkommen, nach Sein und Wesen, Kräften und Eigenschaften bis ins kleinste bekannt sein. Weiter stützt sie sich auf Gottes Allgegenwart in den Dingen, welche, wie früher gezeigt, auch eine ideelle ist, also mit einer vollständigen Anschauung dessen, worin er gegenwärtig ist, verknüpft sein muß. Endlich kann man sich auf Gottes Vollkommenheit berufen, die sich auch auf seine Tätigkeit bezieht. Gottes Erkennen würde aber gewiß nicht vollkommen sein, wenn sich ihm irgend etwas entzöge, wenn er nicht schlechthin alles wüßte. Es würde ihm sogar die wesentliche Unterlage für die Weltregierung fehlen.

Noch ist zu bemerken, daß Gott allein allwissend ist und daß seine Allwissenheit in aktuellem Sinne schlechthin unmitteilbar ist, weil sie mit dem göttlichen Wesen identisch ist. Auch die Seele des Gottmenschen war unfähig für dieses Attribut und darf nicht allwissend genannt werden, nur der göttliche Logos; und nur mit Rücksicht auf diesen heißt Christus allwissend.

Genauere Bestimmung des göttlichen Erkenntnisobjektes.

Seit der Scholastik unterscheidet man das göttliche Erkenntnisobjekt näher. Vor allem ist Gott sich selbst ein Gegenstand des Erkennens; dann auch alles andere außer ihm. Gott ist das primäre, alles außer ihm das sekundäre Objekt der göttlichen Erkenntnis.

1. Gottes Selbsterkenntnis. Gott erkennt sich selbst, und zwar vollkommen, komprehensiv, oder gänzlich, soweit er nämlich erkennbar ist, und zwar unmittelbar durch sich selbst, nicht erst kommt er durch die Geschöpfe und in ihnen zum Selbstbewußtsein. Diese Selbsterkenntnis vollzieht sich als ein absolut notwendiger und ewiger Akt (scientia necessaria).

Die Schrift bezeugt diese Wahrheit wiederholt (vgl. Mt 11, 27; Jo 10, 15; 1 Kor 2, 10). Die Vernunft fordert sie nach ihrem Gottesbegriffe von dem allvollkommenen absoluten Wesen, dem keine Vollkommenheit fehlen kann, am wenigsten entbehrt die absolute Geistpersönlichkeit des Selbstbewußtseins (S. th. 1, q. 14, a. 2 u. 3). Daß aber nur Gott allein sich komprehensiv erkennen kann, wurde schon früher dargetan. Aus der komprehensiven Selbstbegreifung folgt nicht die Endlichkeit Gottes; wie sein Wesen, so ist auch sein Wissen um sich, seine denkende Selbstdurchdringung unendlich. Obschon Gott sich durch sich selbst erkennt, so können doch auch für ihn die Dinge Spiegel seines Wesens sein. Er erkennt sich in den Dingen, sofern die Dinge Ziel und Gegenstand, nicht Ursache seiner Erkenntnis sind und weil sie die nach seinen ewigen Ideen geschaffenen Abbilder seiner Wesenheit sind.

2. Das Außergöttliche als sekundäres Erkenntnisobjekt.

a) Das Wirkliche. Gott erkennt alles wirkliche Endliche. Seine Welterkenntnis erstreckt sich auf alles und jedes in der Schöpfung, auf das Ganze wie das Einzelne, auf das Größte wie das Kleinste. Er kennt dieses alles nach allen seinen Seiten und Beziehungen, nach seinen Kräften und Eigenschaften, nach seinen Gesetzen und Produktionen. Und zwar erkennt er es als ein ihm ewig Gegenwärtiges, ohne den Unterschied von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Gerade diese göttliche Welterkenntnis trägt den speziellen Namen der Allwissenheit.

Göttliches Vorauswissen und menschliche Freiheit. Wenn aber Gott alles durchaus unfehlbar vorausweiß, muß denn nicht alles nach unabänderlichen Gesetzen der Vorherbestimmung eintreffen? Bei dem unfreien Naturgeschehen (necessario futura) macht eine solche Annahme keine Denkschwierigkeiten, sie ist vielmehr erforderlich, aber wie ist es mit dem, was mit Freiheit geschieht (libere futura) bestellt? Es scheint den freien Geschöpfen keine Wahl mehr zu bleiben, wenn Gott das Produkt der Entscheidung vorausweiß. Die Lösung dieses schweren Einwurfes wurde bisher auf dreifachem Wege versucht, wovon für uns nur der eine, mittlere, gangbar ist. Die einen verwarfen das göttliche Vorauswissen, wie Cicero (vgl. Augustin., De civ. Dei 5, 9), Marcion (vgl. Tertullian., Adv. Marc. 2, 5), die Socinianer; letztere lassen Gottes Erkennen in Sukzession verlaufen. Andere dagegen verwarfen die menschliche Freiheit, wie die Prädestinatianer. Beides sind aber unantastbare Wahrheiten. Schon die Väter, wie Origenes (Contra Cels. 2, 20), Augustin (De lib. arb. 3, 3 f), Hieronymus (In Ier. 26, 1), haben die richtige und einzig mögliche Lösung gegeben, indem sie das göttliche Vorherwissen, da es ja ein ewiges aktuelles Anschauen ist, mit dem anschauenden menschlichen Wissen verglichen und ihm nur den Charakter einer Begleitung, nicht aber der Verursachung beilegten. Sie lehren: Gott weiß unsere freien Handlungen voraus, weil sie zukünftig geschehen werden; aber sie geschehen nicht deshalb, weil er sie vorausweiß.

Die Theologen erklären das näher und sagen, daß, wenn irgend jemand in der Zukunft eine freie Handlung vollbringen wird, z. B. Judas den Verrat des Herrn, und Gott sie nun von Ewigkeit als solche voraussieht, sie auch notwendig eintreten muß; aber eben mit nachfolgender Notwendigkeit (necessitas consequens) oder mit der logischen Folgerichtigkeit der geschichtlichen Abfolge, jedoch nicht mit vorangehender Notwendigkeit (n. antecedens) oder mit der Nötigung des physischen Zwanges. Sowenig, sagt Augustin, unsere Erinnerung die Handlungen der Vergangenheit mit einer Notwendigkeit belegt, so wenig das Vorherwissen Gottes. Es berührt ja auch dieses Wissen die eigenen freien Offenbarungen Gottes in der Welt nicht, die ganz sicher eintreten und doch nicht mit eigentlicher Notwendigkeit.

Freilich haben die Väter mit jenen Formeln das Problem noch nicht ganz gelöst; aber völlig ist es auch nicht zu lösen, weil es für uns mit einem undurchdringlichen

Geheimnis bedeckt ist, wie denn Gott eine zukünftige freie Handlung voraussehen kann. Vor allem darf der Formel der Väter nicht der Sinn gegeben werden, daß Gott die freien Handlungen irgendwie in ihrem tatsächlichen Geschehen, in ihnen selbst erkennte und aus ihnen sein Vorherwissen schöpfte. Dadurch würde dieses von den Kreaturen in Abhängigkeit gebracht und verlöre seinen absoluten, göttlichen Charakter. Auch würde es kaum über ein konjekturales, wahrscheinliches Wissen hinausgehen und nichts von der unfehlbaren Klarheit und Sicherheit der Allwissenheit an sich haben. Gott muß vielmehr die freien Handlungen in der Ewigkeit, also längst vor ihrem Geschehen und unabhängig von ihnen und ihren kreatürlichen Ursachen erkennen. Aber wie und worin liegt der Grund für diese Erkenntnis? Die Antwort der Schulen stellen wir hier noch zurück. Nur das sei bemerkt, daß alle Theologen beide Wahrheiten verteidigen, Gottes Vorauswissen wie die menschliche Freiheit; Wahrheiten, die durch die Offenbarung wie durch die Vernunft erkannt werden, obschon ihre Vereinbarkeit uns sehr große Schwierigkeiten bereitet.

b) Das Mögliche. Alles Wirkliche war einmal ein Mögliches. Der Grund der Möglichkeit liegt in der aktiven und passiven Potenz der Dinge, letztlich in Gott, der in seiner komprehensiven Selbstbegreifung nicht nur seine unendlichen Vollkommenheiten erkennt, sondern auch die Tatsache, daß diese in endlichen Dingen nachahmbar (imitabiles) sind und von seiner Allmacht jederzeit schöpferisch verwirklicht werden können. Insofern das Mögliche als im Wesen Gottes gründend gedacht wird, hat es die Eigenschaften dieses Wesens, ist unermeßlich und wird von Gott notwendig erkannt. Es bildet den Inbegriff der ewigen Ideen Gottes.

Einen Teil dieser Ideen wollte Gott in der Schöpfung abbildlich darstellen; sie bilden das Reich des Wirklichen. Aber auch in letzterem liegt die Potenz zu tausendfacher Möglichkeit, die sich aus der zahllos mannigfachen Beziehung der Dinge zueinander ergibt.

Diese in den Potenzen der Kreaturen gründende Möglichkeit ist an diesem Orte gemeint. Das mit ihr gegebene mögliche Sein ist ein bloß ideales, kein reales; ein potentiales, kein aktuales, vom göttlichen Sein ist es schlechthin verschieden. Aber es ist doch in gewissem Sinne ein unendliches, sofern in den Kreaturen eine unendliche Möglichkeit des Werdens und der Veränderung liegt.

Gott erkennt nun die Zahl der Dinge sowie die in ihnen liegende unendliche Möglichkeit der Veränderung und Neubildung. Er erkennt also eine unendliche Menge oder Zahl. Ob diese unendliche Zahl aber im göttlichen Intellekte eine aktuelle oder nur eine potentielle Unendlichkeit darstelle, das ist Kontroverse. Da Gott alles in einem ewigen Akte, also alles zumal erkennt, so wird jene Unendlichkeit auch eine aktuelle sein (vgl. Pohle I⁴ 177).

Das bedingt Zukünftige (conditionate futura). Wie vorhin bei dem Wirklichen die wirklichen freien Handlungen des Menschen eine gesonderte Betrachtung forderten, so hier bei dem Möglichen das bedingt Zukünftige. Das nur Mögliche wird nie aus dem Zustande der Potentialität in den der Wirklichkeit hinübertreten; es würde ja sonst zu dem einmal Wirklichen zählen. In dem Bereiche dieses Möglichen bilden nun wieder eine eigene Klasse die möglichen freien Handlungen, die in der Zukunft sicher eintreten würden, wenn gewisse äußere Bedingungen sich erfüllten, aber eben mangels dieser Bedingungen niemals wirklich werden, sondern stets ein nur mögliches Sein und eine nur ideale Wahrheit haben. Und weil sie dieses haben, sind sie erkennbar, und weil sie erkennbar sind, werden sie notwendig von Gott erkannt. Schrift und Tradition lehren auch klar diese Wahrheit. Es sei nur erinnert an Weish 4, 10, wo Gott den Guten deshalb in einem frühzeitigen Tode hinwegnimmt, damit nicht später die Verführung ihn ins Verderben stürze (vgl. auch 1 Kg 23, 10—13; Jr 28, 14—17). Christus sah voraus, daß Tyrus und Sidon auf seine Wundertaten hin sich bekehrt haben würden, wenn er unter ihnen gewirkt hätte (Mt 11, 21—22). Die Väter hatten wiederholt Veranlassung, sich über dieses Vorauswissen Gottes besonders auszusprechen. Einmal gegenüber den Dualisten, welche daran Anstoß nahmen, daß Gott den Menschen geschaffen, von dem er doch, falls er der gute Gott gewesen, hätte vorauswissen müssen, daß er unter bestimmten

Bedingungen sündigen werde. Tertullian, Irenäus, Gregor von Nyssa u. a. behaupteten demgegenüber sowohl das göttliche Vorauswissen als die menschliche Freiheit und Schuld, die Gott nicht habe verhindern wollen. Dann gab die Wahl des Judas zum Apostel ein schweres Rätsel auf, an dem sich die Väter wiederholt versuchten. Endlich hatte Augustin dieses Vorauswissen im Kampfe mit den Semipelagianern zu erörtern und zu verteidigen. Er fordert von den Semipelagianern eine Antwort auf die Frage, warum Gott nicht jene Guten, die sich später zum Bösen kehrten, damals aus der Welt nahm, wie jenen Jüngling Weish 4, 11. „Hat er dieses etwa nicht gekonnt? oder hat er ihre zukünftigen Missetaten nicht vorhergewußt? Doch keines von beiden kann ohne die größte Verkehrtheit und Torheit behauptet werden" (De correp. et grat. 8, 19). Also konnte Gott nach Augustin die zukünftigen freien Handlungen verhindern; er erkannte sie vorher als bedingt zukünftige. Als die Gegner dann wieder aus dem göttlichen Vorauswissen die falschen Schlüsse zogen, daß Gott auch die bedingt zukünftigen Handlungen als wirkliche und tatsächliche lohne und strafe, indem er den Kindern die Taufgnade, den Erwachsenen die Gnade der Beharrlichkeit wegen vorauserkannter Verdienste und Mißverdienste gewähre oder verweigere, so hat er nur das Unvernünftige dieser Folgerung bekämpft, nicht aber das Vorauswissen (De anima et eius orig. 1, 12 15). Ausführlicher über Augustin handelt Tournely, De Deo et divin. attrib. q. 16, a. 2, c. 3 und besonders Kolb, Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach Augustin (1908). Die Vernunft folgert dieses Vorauswissen aus der Vollkommenheit Gottes, aus der Notwendigkeit der Weltregierung, worin alles weise vorgesehen und geordnet sein muß und nichts dem Zufall überlassen sein kann, wenn der christliche Vorsehungsglaube zu Recht bestehen bleiben soll.

§ 35. Das Medium des göttlichen Erkennens.

Gott erkennt sich selbst unmittelbar, alles andere erkennt er mittelbar in seiner Wesenheit.

Das höhere menschliche Erkennen stützt sich auf drei Medien: das medium sub quo (lumen intellectus agentis), das so, wie das Sonnenlicht die körperlichen Dinge sichtbar macht, die sinnlichen Phantasmata beleuchtet und das Intelligible in ihnen erkennbar macht; das medium quo (species intelligibilis) oder das Erkenntnisbild, wodurch unser Intellekt die äußere Sache ergreift und in sich aufnimmt; endlich das medium in quo (m. cognitum) oder eine Sache, wodurch wir wie in einem Bilde die Erkenntnis eines andern Gegenstandes gewinnen.

Die allgemeine Ansicht der Theologen spricht sich nun dahin aus, daß Gott sich selbst unmittelbar anschaut, sich in und durch sich selbst erkennt. Nach dem früher Gesagten bedarf das keiner Begründung mehr. Sie behauptet ferner, daß er alles Kreatürliche mittelbar, nicht in den Dingen und durch sie, sondern durch seine Wesenheit erkennt, daß also, sofern man die oben angegebenen Erkenntnismittel hier geltend machen will, er alle diese Medien in sich selbst hat, in seiner Wesenheit.

Auch dieses erscheint als eine durchaus notwendige und selbstverständliche Wahrheit. Es kann nämlich das vollkommene und absolute Wesen Gottes in seiner Tätigkeit so wenig als in seinem Sein von den Kreaturen abhängig gemacht werden; der göttliche Intellekt kann unmöglich von außen zum Erkennen determiniert werden. In Gott ist überhaupt keine Potentialität, geschweige denn eine solche, die durch Außergöttliches verwirklicht werden könnte. Gott erkennt alles Geschöpfliche mittelbar, das will besagen, er erkennt es nicht aus und in den Dingen, sondern er schaut es

in sich selbst. Er selbst ist der primäre und formelle Gegenstand seiner Erkenntnis, alles andere ist nur der sekundäre und materielle Gegenstand desselben, sofern er logisch es erst an zweiter Stelle erkennt und nicht als etwas, was seinen Intellekt zum Erkennen formell determiniert, sondern nur Ziel und materieller Gegenstand seines Erkennens ist. Er erkennt dieses andere so und deshalb, wie und weil er es von Ewigkeit her in seinen ewigen Ideen in sich trägt. Da aber Gottes Erkennen ein ewiger, unveränderlicher Akt, ein gleichmäßiges, ruhiges Anschauen ist, so ist der obige Satz nicht von einer doppelten Erkenntnisweise zu verstehen, vielmehr erkennt Gott alles, sich selbst und das Außergöttliche, durch einen einzigen unteilbaren Akt seiner absoluten Intelligenz, mag auch das Erkannte ein zahllos Vieles und unendlich Verschiedenes sein.

So einleuchtend diese Wahrheit ist, so macht doch ihre Anwendung auf die einzelnen Klassen des Erkenntnisgegenstandes, besonders auf die freien zukünftigen Handlungen, ganz außerordentliche Denkschwierigkeiten. Und zwar ist es die Frage nach dem Mittel (m. in quo) der göttlichen Erkenntnis, die hier die Theologen auf das lebhafteste beschäftigt und in die verschiedensten Parteien zerklüftet hat. Da „in dieser überaus verwickelten, schwierigen und dunkeln Frage fast alles Kontroverse ist", so begnügen wir uns mit der Hervorhebung folgender Punkte:

1. Das Wirkliche erkennt Gott in sich selbst als in der vorbildlichen und bewirkenden ersten Ursache (causa exemplaris und c. efficiens). Er erkennt das Wirkliche sowohl in seinem ewigen idealen als in seinem realen Sein. Doch haben sich über letzteres drei Ansichten gebildet: 1. Gott erkennt das kreatürliche reale Sein allein in sich und also nur mittelbar (Thomisten und auch manche berühmte Molinisten); 2. er erkennt es unmittelbar in den Dingen selbst, doch ohne m. in quo, sowie ohne species propria der Dinge, sondern in seiner eigenen Wesenheit als der sp. intelligibilis aller Dinge (Scotus, Occam, Biel, Becanus, Vasquez); 3. er erkennt es sowohl unmittelbar in den Dingen als in der eigenen Wesenheit (Scotisten und Molinisten). Es ist zu bemerken, daß auch die meisten Molinisten das m. quo der Erkenntnis des kontingenten Seins in der göttlichen Wesenheit allein finden, also hier die Mittelbarkeit der Erkenntnis Gottes lehren. Auch nach ihnen gibt es ohne Gott wie kein Sein, so keine Wahrheit. Die oben zuerst genannte Ansicht wird mit Recht von den meisten Theologen als die begründetste vertreten.

Das Erkenntnismittel für die freien Handlungen. Auch hier wieder fordern die absoluten freien Handlungen eine gesonderte Behandlung. Daß sie Gott von Ewigkeit voraussieht, wurde oben bereits gesagt; es fragt sich hier, wie das geschieht, in welchem Mittel er sie vorauserkennt. Daß hier eine besondere Schwierigkeit vorliegt, leuchtet sofort ein, wenn man bedenkt, daß der Wille frei ist, durch die äußeren Motive nicht zum Handeln genötigt werden kann, sondern trotz innerer Neigung und drängender Motive sich frei entscheidet. Der Mensch selbst weiß vorher nicht, wie er sich unter gewissen Umständen entschließen wird. Wie kann es ein anderer wissen; wo ist das Mittel, aus dem hier eine absolute Sicherheit über die zukünftige wirkliche Wahl gewonnen werden kann? Eine unvollkommene, konjekturale Gewißheit würde dem vollkommenen Wesen Gottes wenig entsprechen und ihn in Abhängigkeit von dem wirklichen Geschehen bringen.

In der Lösung dieses äußerst schwierigen Problems spielen sich nun die berühmten Schulkontroversen ab, die unter der Bezeichnung Thomismus und

Molinismus jedem Theologen bekannt sind. Die Kontroverse kehrt in der Gnadenlehre noch einmal wieder. Hier handelt es sich um die freien natürlichen Handlungen des Willens überhaupt, dort um die freien übernatürlichen Akte, wie sie unter dem Einflusse der wirksamen Gnade zu stande kommen. In der Gnadenlehre werden wir die verschiedenen Systeme kennen lernen, die zur Lösung des Problems aufgestellt worden sind; hier genügt eine kurze Kennzeichnung der zwei Hauptsysteme.

Der Thomismus. Er wurde von dem spanischen Dominikanertheologen Bañez († 1604) begründet. Er geht von dem Willen Gottes aus, der in ewigen, unveränderlichen, freien Dekreten vorher festsetze, zu welchen freien Handlungen das Vernunftwesen in der Zukunft bewegt werden soll. In dieser ewigen Vorausbestimmung (praedeterminatio) besitzt dann Gott ein untrügliches Mittel, diese zukünftigen freien Handlungen sicher zu erkennen. Auch die Sünde erkennt Gott auf diese Weise, doch will er sie nicht, läßt sie nur zu. Daher unterscheidet man hier ein permissives Dekret, wodurch Gott die Bosheit des freien Aktes zuläßt, und ein positives, wodurch er das natürliche Sein dieses Aktes, den Akt als solchen in seiner physischen Wesenheit vorherbestimmt.

Der Molinismus. Ihn hat der spanische Jesuitentheolog Molina († 1600) begründet. Er geht von Gottes Wissen (Erkennen) aus; im Willen könne die letzte Erklärung nicht gefunden werden, weil mit den physischen Dekreten die Freiheit des Menschen nicht bestehen könne, und weil in Bezug auf die Sünde solche Dekrete undenkbar seien, da Gott dadurch zu deren Urheber gemacht werde. Vielmehr erkenne Gott die freien Handlungen durch das sog. „mittlere Wissen" (scientia media) sicher voraus. Vermöge dieses Erkennens — so lehrte die ältere Schule, vertreten durch Molina, Bellarmin, Becanus — durchdringt und begreift Gott jeden geschaffenen Willen und weiß von Ewigkeit, wozu er sich entschließen wird. Diese Theorie von der göttlichen Superkomprehension des geschaffenen Willens wurde von den späteren Molinisten durch eine andere ersetzt, von der ewigen objektiven Wahrheit aller zukünftigen freien Handlungen. Man sagte, es ist eine von Ewigkeit objektiv bestehende Wahrheit, daß z. B. Petrus den Herrn verleugnete, Judas ihn verriet. Alles Wahre aber erkennt Gott, also auch dieses; denn seine Erkenntnis wäre keine vollkommene, wenn sich ihr irgend etwas entzöge.

Die Thomisten wenden gegen diese Lösung ein, daß alles Wahre eine Ursache haben müsse. Der zukünftige Petrus aber könne die ewige objektive Wahrheit nicht verursachen, also gäbe es eine solche, abgesehen von Gott, gar nicht. Der zeitliche, wirkliche Petrus sei ein ewiger, möglicher Petrus; mögliche Menschen, Ideen von ihnen, aber könnten keine realen Wirkungen setzen. Auch sei es kaum möglich, Gott zu einer Wahrheit in erkennende Beziehung zu bringen, die nicht in ihm als der ersten Ursache ihren Grund habe.

2. Das Mögliche als nur Mögliches (mere possibile) gedacht, mag es nun in dem Wesen Gottes oder in der aktiven oder passiven Potenz der Kreaturen seinen Grund haben, erkennt Gott von Ewigkeit in seiner eigenen Wesenheit. Eigentlich fällt hierher nur das außergöttliche Mögliche, das immer im Zustande der bloßen Möglichkeit verharren wird. Über seine Erkennbarkeit ist im allgemeinen, sofern es auf die unfreie Schöpfung geht, keine Meinungsverschiedenheit. Dagegen taucht sofort wieder die eben berührte Kontroverse auf, wenn die Frage gestellt wird nach der Voraussicht der möglichen freien Handlungen der Zukunft. In Bezug hierauf hat die Frage ein ganz besonderes Interesse, weil sie sich hier mit den unsere ewige Errettung oder Verdammung betreffenden Problemen stark berührt.

Wenn es von Ewigkeit her wahr ist, daß in der jetzigen Heilsordnung Petrus sich bekehrte und selig wurde, Judas aber nicht, und wenn unter der Voraussetzung einer andern möglichen Heilsordnung, die Gott erkannte und verwirklichen konnte,

auch Judas würde gerettet worden sein, so fühlt jeder sofort die Wucht und Bedeutung des Problems und begreift, wie die Theologen über die Lösung desselben in heftigste Fehde geraten konnten. Das eigentliche Schwergewicht erhält die Frage erst durch ihre Beziehung auf die übernatürlichen Heilsakte des Menschen, also wieder von der Gnadenlehre her.

Wenn schon die Frage nach der Erkenntnis der wirklichen freien Handlungen mit einem außerordentlichen Dunkel bedeckt war, dann erst recht die nach der bedingt zukünftigen. Für das unfreie Mögliche liegt in dem Wesen Gottes wie in der Natur und Anlage der Kreaturen ein gewisser Anhaltspunkt für unser Erkennen. Die zukünftige freie Handlung hat doch einmal, wenn sie verwirklicht ist, ein eigenes Sein, das irgendwie als Ausgangspunkt der Erklärung seiner ewigen Erkennbarkeit dienen kann (Molinisten). Die bedingt zukünftigen möglichen freien Handlungen aber werden nie wirklich, ebenso nicht die Bedingungen, die sie ermöglichen; auch gehören sie nicht zu jenem Kreis des Möglichen, der ewig notwendige Wahrheiten umfaßt, da sie ja nur unter einer Bedingung, die nie wirklich wird, einen Seins- und Wahrheitscharakter erhalten. Und doch muß der göttliche Intellekt auch bis in diese letzte und äußerste Ferne des Denkbaren vordringen, wenn er in sich vollkommen und eine helle Leuchte der Vorsehung sein soll. Aber wie, in welchem Mittel erkennt nun Gott diese möglichen freien Akte?

Der Thomismus gibt heutzutage allgemein die Wirklichkeit dieser Erkenntnis zu und antwortet konsequent: Gott erkennt auch diese Handlungen in seinen ewigen Willensdekreten. Selbstverständlich sind diese Dekrete nicht wie die vorhin genannten absolute, sonst würden die freien Handlungen wirkliche. Vielmehr denkt man sich solche Dekrete als hypothetische, bedingte. Das absolute Dekret ist ein Entschluß, zu handeln, ohne Rücksicht auf Subjekt und Objekt; z. B.: Ich will schreiben. Es kann aber dieser Entschluß auch mit einer Bedingung versehen werden, und dann kann deren Erfüllung entweder von dem wollenden Subjekt oder von einem andern abhängig sein; z. B.: Ich werde schreiben, wenn ich wieder zu Hause angekommen bin oder wenn du wieder zu mir zurückgekehrt sein wirst. In diesem letzten Falle ist der Wille zum Schreiben subjektiv absolut, objektiv bedingt. Von solcher Art sollen die hypothetischen Willensdekrete Gottes sein (decreta absoluta ex parte subiecti, conditionata ex parte obiecti oder kurz obiective conditionata). Gottes Willensdekrete sind subjektiv absolut, insofern sie einen wirklichen Entschluß enthalten, mit der Kraft tatsächlicher Vorausbestimmung; aber sie sind objektiv bedingt, insofern sie an eine Bedingung geknüpft sind, die Gott nicht erfüllen will, obschon er es kann, und durch welchen Mangel dann die Kraft der Vorausbestimmung sich nicht auswirken kann. Nicht zu verwechseln sind diese Dekrete mit dem des absoluten göttlichen Heilswillens, der objektiv an die Bedingung der menschlichen Mitwirkung mit seiner Gnade geknüpft ist.

Die Molinisten kritisieren diese Theorie wieder wie oben, indem sie behaupten, daß in ihr die menschliche Freiheit gefährdet werde, sowie daß Gott als Urheber der Sünde erscheine. Dazu betonen sie an diesem Orte noch besonders das Nutzlose und Überflüssige solcher angenommenen Dekrete sowie die notwendig vorauszusetzende unendlich große Vielheit derselben, die aber keinen andern Zweck hätten, als das göttliche Wissen zu erweitern. Gott beschließe, um zu wissen, was er beschließt; ein vollendeter Zirkel! Vgl. Pohle I⁴ 195 ff.

Der Molinismus entwickelt gerade auf diesem Gebiete seine Theorie von der mittleren Erkenntnis und verwirft jedwede physische Vorausbestimmung. Gott sieht vor allen Willensdekreten, die natürlich an sich nicht verworfen werden sollen, sondern nur an die zweite Stelle gerückt werden, in der mittleren Erkenntnis voraus, was die einzelnen freien Wesen in den einzelnen möglichen Weltordnungen unter den einzelnen möglichen natürlichen und übernatürlichen Umständen tun würden, welche mit seiner Hilfe frei mitwirken und welche ihre Mitwirkung frei versagen würden. Dann entschließt er sich in einem zweiten Akte des Willens, einen bestimmten Weltplan, worin diese und jene Vernunftwesen frei gerettet, jene ebenso frei verloren gehen,

durch die Schöpfung zu verwirklichen. Damit geht dann die mittlere Erkenntnis (scientia media) in die der Anschauung (sc. visionis) über.

Natürlich kehrt hier die Ratlosigkeit betreffs des Mittels, worin Gott diese genaue Erkenntnis besitzt, doppelt wieder. Es gibt keine ewige Wahrheit ohne eine ewige Ursache der Wahrheit. Und gäbe es auch eine, so würde Gott durch sie von außen bestimmt, was widersinnig ist. Wegen der Schwierigkeit, hier unanfechtbare Angaben machen zu können, begnügen sich daher manche neuere Molinisten, einfach bei der Tatsächlichkeit des mittleren Wissens, die ihnen von der Offenbarung wie von der Vernunft gefordert erscheint, stehen zu bleiben und die Frage nach dem letzten Grunde derselben wie nach ihrem Wie mit Kleutgen einfach als unlösbar unbeantwortet zu lassen. — Das Problem scheint auch uns unlösbar zu sein. Man könnte auch der Meinung sein, es handle sich nur um eine rein theoretische Streitfrage. Das mag für die Gotteslehre in etwa zutreffen; sie kehrt aber in der Gnadenlehre in ihrer ganzen Wucht wieder.

II. Das göttliche Wollen.

Literatur. Scheeben I 670 ff. Heinrich III 688 ff. Pohle I 210 ff. Specht 84 ff. Hontheim, Institutiones theod. 661 ff. Gutberlet, Gott der Einige 206 ff. Thomas, S. th. 1, q. 19 ff; Contra Gentil. 1, 72—96. Ruiz, De voluntate divina. Ianssens II 228 ff. Paquet I 225 ff. Kleutgen, De Deo ipso 326 ff.

§ 36. Die Wirklichkeit, Vollkommenheit und Einteilung des Wollens.

Satz. Gott besitzt einen unendlich vollkommenen Willen. De fide.

Erklärung. Auch dieser Satz wurde von dem Vatikanum dogmatisiert: „Gott ist unendlich ... nach Erkenntnis und Willen" (Deus intellectu ac voluntate ... infinitus; sess. III, c. 1). Besonders hervorgehoben wird Gottes freier Wille in der Schöpfung (ebd.; Denz. 1782 f [1631 f]). Der Wille der vernünftigen Kreaturen besteht in der Fähigkeit des Geistes sich selbst zu bestimmen. Sein Wesen liegt in der Freiheit. Die willenlosen Geschöpfe werden von dem in sie hineingelegten Gesetze der Naturnotwendigkeit regiert. In dem Willen der Geistpersönlichkeit liegt nicht nur die Fähigkeit zum Wollen, sondern auch die Neigung dazu. Dabei stützt er sich auf Vernunftgründe. Der Intellekt ist seine Leuchte; er selbst ist blind. Er ergreift das Gute, das ihm die Erkenntnis darbietet. Zwar ist auch der Geistwille von einem inneren Gesetze der Notwendigkeit insofern beherrscht, als das Glückseligsein wollen der notwendige, unabänderliche Grundakt seiner Natur ist. Aber in Ansehung des Gegenstandes, worin er dieses Zielgut seiner Seligkeit sucht, sowie in Hinsicht der Mittel, wodurch er dasselbe zu erreichen strebt, bleibt er frei und betätigt sich persönlich. Erkenntnis und Freiheit machen den Adel der kreatürlichen Persönlichkeit aus. Sie machen auch den Adel der absoluten Persönlichkeit Gottes aus.

Keine schlimmere und entehrendere Degradation des göttlichen Wesens gibt es, als die im Pantheismus vollzogen wird, der dem absoluten Wesen Gottes ein unbewußtes, naturhaftes Streben nach unbekannten Zielen beilegt. Er zerstört damit den persönlichen Gottesbegriff wie auch jede echte Religion. Ein Wesen, das von einem blinden Naturdrange, sich zu entwickeln und zu gestalten, beherrscht ist, das von einer unbestimmten Kraft des Werdens und Sichentfaltens getrieben und erregt wird, entbehrt jeglichen Merkmals der Gottheit. Niemand kann auch zu ihm ein persönlich

religiöses Verhältnis einnehmen. Wenn man seine unendliche Gestaltungskraft auch bewundern kann, sein Wesen selbst kann uns im Grunde genommen gleichgültig sein. Gottes Wille muß ein bewußter, freier, persönlicher Geistwille sein. So wird er auch von der Offenbarung bezeugt und von der Vernunft gefordert.

Beweis. Wie die Erkenntnis, so tritt auch der Wille auf jeder Seite der Schrift zu Tage. Das Alte Testament beginnt mit außerordentlichen Willensakten Gottes, die sich zeigen in der Schöpfung, in den großen Strafgerichten, in der Führung Israels.

Auch in den einzelnen Rätseln des Lebens weist man in Israel gern auf Gottes machtvollen Willen hin, mit dem niemand hadern soll, der da tut frei, was ihm gefällt (Ps 113b, 3; 134, 5—6. Jb 41, 1—2. Jr 27, 5). Gottes heiliger Wille ist ferner entscheidende Norm der Sittlichkeit. Er gibt die Gebote und achtet auf deren Erfüllung (Ex Kap. 20. Dt Kap. 5).

Christus hat den Ernst des göttlichen Willens zwar etwas gemildert durch Hervorhebung der Güte und Weisheit, die ihn begleiten (Mt 5, 45; 6, 25—34), aber die Souveränität und Unabhängigkeit desselben betont doch auch er sehr stark. „Dein Wille geschehe wie im Himmel, so auch auf Erden" (Mt 6, 10) ist das Grundgesetz seiner Predigt, ist auch das Grundgesetz seines eigenen Lebens (Jo 4, 34; 6, 38. Mt 26, 39). Ist Gottes Wille in der Anschauung des Alten Testamentes mehr eine schrankenlos wirkende, oft leidenschaftlich richtende und züchtigende Macht, dann ist er bei Jesus mehr die gütige Gesinnung des Vaters, der mit sanfter Gewalt die Kleinen und Demütigen zu sich hinaufzieht und ihnen „das Reich" schenkt (Lk 12, 32), aber den Stolzen sein „Wehe" androht (Lk 6, 24—26). Die Apostel machen die Lehre Jesu von dem errettenden Heilswillen Gottes zum Hauptgegenstande ihrer Verkündigung. Doch bringt Paulus gerade in diesen Heilswillen, der ja seinem Begriffe nach Güte ist, wieder ein alttestamentliches, strenges Moment hinein, indem er dessen Unabhängigkeit betont, die niemand verantwortlich ist. „Seinem Willen, wer widerstehet ihm? O Mensch, wer bist du, daß du haderst mit Gott? (Röm 9, 19—20; vgl. Kap. 9—11.)

Väter. Sie brauchen über das Wollen Gottes überhaupt wegen der Klarheit der Sache nicht verhört zu werden. Polemisch erörtern sie Gottes Willensfreiheit gegenüber dem Fatalismus der Heiden. Noch sei bemerkt, daß sie ähnlich wie Paulus den Heilswillen auch gesondert behandeln (Augustin, Chrysostomus, Johannes Damascenus) und zur Lösung von Schwierigkeiten die bekannte Unterscheidung von vorhergehendem, absolutem Willen, womit Gott das Heil aller will, und nachfolgendem, bedingtem, womit er das Heil der wirklich Erretteten will, in die Theologie eingeführt haben.

Vernunft. Sie erkennt, daß Gott selbst eine Vollkommenheit, die er den Geschöpfen schenkte, besitzen muß, und zwar eminenter. Ohne freien göttlichen Willen gibt es weder Schöpfung noch Regierung der Welt. Nach der Philosophie folgt das Wollen dem Erkennen, das Erkannte wird sofort auch irgendwie zum Objekte des Begehrens. Das unbewußte Streben in den unpersönlichen Kreaturen kann nur von einem bewußten freien Wollen als letzter Ursache sich herleiten. Über allem geschöpflichen, abhängigen, beschränkten Streben und Wollen muß es als dessen höchste Ursache ein aseitarisches, absolutes, unendlich starkes und freies Wollen geben. Aber ebendeshalb muß dieses Wollen, obschon ein formelles, doch vom kreatürlichen wesentlich verschieden sein. Vgl. Hontheim a. a. O.

Die Vollkommenheit des göttlichen Wollens.

Nach früher Gesagtem versteht sich leicht, daß das göttliche Wollen ein substantialer, einfacher, ewiger, unveränderlicher, unabhängiger Akt ist; denn es nimmt in seiner Weise an der absoluten Vollkommenheit Gottes vollen Anteil. In Gott ist kein realer Unterschied zwischen Sein, Wesenheit und Wirken. Vor allem ist in ihm hinsichtlich keines dieser drei Momente eine Potentialität. Auch Gottes Wille ist keine Potenz, sondern ein ewiger reiner Akt, schlechthinige Wirklichkeit, die ewig nur in sich und durch sich selbst begründet ist, nicht von außen bestimmt wird und nicht bestimmt werden kann.

Daher hat das göttliche Wollen an dem menschlichen kaum eine Analogie und ist daher für uns schwer begreiflich. Es darf nicht etwa gedacht werden als ein Begehren dessen, was man noch nicht hat, als ein Überwinden von Hindernissen, die uns den Besitz einer Sache erschweren; vielmehr ist es ein ewiges Ruhen im Besitze, ein vollkommener Genuß all dessen, das als wahres Gut Gegenstand des Wollens sein kann. Es bietet also das menschliche Wollen nur insofern eine Analogie zum göttlichen, als es zum Ziele gekommen ist und nun immerfort hat, was es wollte und stets will. Gottes Wollen ist ein ewiger Liebesakt des Wohlgefallens an dem in sich besessenen und genossenen Gute (amor complacentiae, nicht concupiscentiae).

Da Gottes Wollen gleich seinem Sein und Wesen ewig vollkommen ist, so ist es auch nicht begründet, es stützt sich auf keine Motive, es wird durch nichts erregt oder berührt, sondern gründet aseitarisch in sich selbst und schwebt in ewiger Gleichmäßigkeit über allen wandelbaren Gütern und Zuständen. Wenn die Schrift dennoch von solchen in Gott hineinragenden Erregungen und Bewegungen, von Affekten, Zorn und Leidenschaften, von Liebe und Haß, von Freude und Trauer spricht, was besonders im Alten Testamente sehr häufig geschieht, wo ihm alle Anthropopathismen beigelegt werden, so liegt das eben an dem niedern Standpunkte der Betrachtung und an der analogen Darstellung, die dem absoluten Wesen Gottes nicht ganz gerecht werden kann. Auch die vollkommenste Erörterung des göttlichen Willenslebens kann nicht ohne alle und jede Anthropopathismen auskommen; sie wird notwendig wenigstens von „Liebe" und „Haß" Gottes, von „Zorn" und „Seligkeit" reden müssen, wenngleich sie weiß, daß das keineswegs als eine Bewegung, Erregung, Ergriffenheit des Willens und Wesens Gottes zu denken ist.

Wenn aber in Gott Sein, Erkennen und Wollen real identisch ist, so unterscheidet sich das Wollen doch von beiden nach unserer analogen Beurteilung in virtueller Weise, wie das früher bereits erklärt wurde. Auch ist noch ein anderer Unterschied hier zu beachten. Gottes Sein und Erkennen sind sachlich identisch; soweit das göttliche Sein reicht, so weit auch sein Erkennen. Man kann das auch sofort auf den Willen ausdehnen und sagen, soweit das göttliche Sein reicht, so weit geht auch sein Wille. Nun gibt es aber auch Wesen, die außerhalb des göttlichen Seins liegen, die Schöpfungswesen. Diese erkennt Gott, und zwar primär in seiner Wesenheit; er will sie auch, aber doch nicht alle oder vielmehr nicht „alles" an ihnen, das Böse. Er erkennt dieses, will es jedoch keineswegs. Weiter erkennt er auch das Mögliche, will es aber nicht, andernfalls würde es verwirklicht. Also reicht in Bezug auf das Objekt das Erkennen weiter als das Wollen. An sich freilich, als göttlicher Akt sind Sein, Erkennen, Wollen real identisch. Der Grund für die Verschiedenheit in Bezug auf das Objekt liegt in der Freiheit des Wollens dieses Objektes. Nach unserer analogen Beurteilung — und eine absolute ist uns unmöglich — kommt dadurch in das göttliche Wollen etwas Zufälliges. Gott will nicht alles, was er wollen kann und als ein zu Verwirklichendes erkennt; er will weniger; sein Erkennen reicht also weiter als sein Wollen in Bezug aufs Objekt.

Einteilung des göttlichen Willens.

Obschon Gottes Wille ein ewiger, einfacher Akt ist, so macht man doch wie beim Erkennen so auch hier Unterscheidungen mit Bezug auf die gewollten Objekte. Man unterscheidet:

1. Notwendiger und freier Wille (voluntas necessaria und v. libera). Jener bezieht sich auf das notwendige Wesen Gottes und das darin gründende Gebiet des Möglichen (ewige Ideen); dieser auf das frei in der Schöpfung Verwirklichte.

2. Vorangehender und nachfolgender Wille (v. antecedens und v. consequens). Es ist der göttliche Heilswille, der als vorangehender auf die Errettung aller, als nachfolgender auf die wirklich Erretteten gerichtet ist. Die Väter teilten ihn ein in den Willen der Güte und Gerechtigkeit (v. bonitatis und v. iustitiae).

3. Unbedingter und bedingter Wille (v. absoluta und v. conditionata). Die Einteilung geschieht wiederum mit Rücksicht auf die Geschöpfe. Das unfreie Geschöpf will Gott bedingungslos zu seinem Ziele führen; dagegen das freie und vernünftige nur unter der Bedingung seiner Mitwirkung. Vor allem ist also der Heilswille wieder ein bedingter.

4. Wirksamer und unwirksamer Wille (v. efficax und v. inefficax). Der unbedingte Wille ist stets wirksam; der bedingte ist dann unwirksam, wenn das freie Geschöpf seine Mitwirkung versagt. Selbstverständlich gibt es jedoch in Gott kein kraftloses Wollen, keine Velleität, keinen leeren Wunsch. Vielmehr ist rücksichtlich des unwirksamen Willens zu urteilen, Gott habe von Ewigkeit das Heil derjenigen, die nicht mitwirken, so gewollt, daß er ihren Willen zur Anstrebung der Seligkeit nur einlud, anregte und hinreichend unterstützte, jedoch nicht so, daß er auch seine sittliche Trägheit oder Abneigung wirksam überwand. Insofern ist auch im zweiten Falle Gottes Wollen wirksam. In Gott selbst kann unmöglich ein Wille sein, der deshalb nicht zum Ziele kommt, weil er von außen gehindert würde. Widerspricht der menschliche Wille dem göttlichen in der einen Ordnung, so verfällt er demselben sicher in einer andern, entgegengesetzten; ist er nicht Objekt des lohnenden Willens Gottes, dann sicher des strafenden.

5. Wille Gottes in sich und Offenbarung des Willens (v. beneplaciti und v. signi). Diese Offenbarung kann fünffach geschehen: durch Gebot, Verbot, Rat, Tat und Zulassung. Die stärkste Offenbarung geschieht durch Gottes Tat, sie ist sein eigentlicher Wille; die schwächste durch Zulassung, sie bezieht sich auf das Böse. Das Gebot, das Verbot, den Rat kann man nur uneigentlich Willen Gottes nennen. Gottes Wille an sich geschieht stets; der geoffenbarte Wille wird der freien Kreatur vorgelegt, daß er ihr Wille werde. In Rücksicht auf diesen betet Christus: Dein Wille geschehe. Wenn er wirklich geschieht, so ist das seiner Gnade zu danken; wenn er nicht geschieht, so ist das aus seiner Zulassung zu erklären. Daß Gottes Wille geschehe, beten wir unsertwegen, nicht seinetwegen.

§ 37. Gegenstand des göttlichen Wollens.

Gott selbst ist das primäre und formale Objekt seines Wollens, alles andere ist nur sekundäres und materiales Objekt. Der Satz ist ganz analog dem über das göttliche Erkennen gebildet.

Für Wille kann man auch besser Liebe einsetzen und dann sagen, daß Gott zuerst mit unendlicher Liebe sich selbst liebt (amor complacentiae). Diese Selbstliebe wird zur gegenseitigen Freundschaftsliebe (a. amicitiae), wenn sie auf die drei göttlichen Personen bezogen wird. Die Kreaturen werden von Gott wahrhaft geliebt, aber nicht ihretwegen, als wenn er ihrer bedürfte und nach ihnen verlangte (a. concupiscentiae), auch nicht als das Ziel seines

Wollens, um darin seine Seligkeit zu genießen (a. complacentiae); er liebt sie jedoch als Spiegelbilder seiner Wesenheit mit der Liebe des Wohlgefallens (a. benevolentiae). Bei der vernünftigen Kreatur reden die Theologen, wenn diese den göttlichen Schöpferabsichten frei sittlich entspricht, in abgeleiteter Weise von Liebe des Wohlwollens und Liebe der Freundschaft. Auch gebraucht man wohl mit Rücksicht auf Gottes allgemeinen Heilswillen den analogen Ausdruck von der Liebe der Begehrlichkeit (a. concupiscentiae).

Die göttliche Selbstliebe ist eine notwendige Folge seiner absoluten Selbstbegreifung. Weil er sich als das höchste und einzige Gut erkennt, muß er sich auch als solches lieben. Er kann in seinem Wollen nicht von Außergöttlichem bestimmt und bewegt werden; einzig seine Wesenheit ist dafür hinreichend und genügend.

Diese göttliche Selbstliebe hat auch wie das Selbsterkennen alle vollkommenen Eigenschaften seines Wesens; sie ist ewig, unveränderlich, unabhängig, substantial, notwendig.

Daß aber Gott durch den einen notwendigen Akt der Selbstliebe auch in freier Weise die Geschöpfe liebt, ist Lehre der Schrift wie Vernunftwahrheit. Er liebt die auf sein Schöpferwort entstandene Welt mit der Liebe des Wohlgefallens; denn sie ist in seinen Augen „gut" (Gn 1, 10 12 18 21 25), „recht gut" (Gn 1, 31). „Du liebst alles, was da ist, und hassest nichts von dem, was du gemacht hast" (Weish 11, 25). Christus schildert diese Liebe zu allen Geschöpfen als Sorge für ihr Dasein, Leben und Wohlergehen in den herrlichsten Farben (Mt 6, 26—33; 10, 29). Der Grund liegt nach Paulus darin, daß „jedes Geschöpf gut ist" (1 Tim 4, 4); denn es ist ein Abbild seiner ewigen Wahrheit und Güte, ein Zeuge seiner Allmacht und Weisheit. Darin liegt zugleich der Vernunftbeweis für die Liebe Gottes zu den Geschöpfen.

Diese Liebe ist jedoch im Unterschiede von der Selbstliebe eine völlig freie, wenigstens sofern sie der Schöpfung als ewiger Ratschluß logisch vorausgeht. Seine Liebe war weder durch seine eigene Wesenheit noch durch die Abbilder derselben derartig bewegt und bestimmt, daß er die Schöpfung hätte hervorbringen müssen. Vielmehr war er ihnen gegenüber völlig unabhängig. Erst nach dem freien Entschlusse liebt er sie mit jener Notwendigkeit, die in der Ähnlichkeit derselben mit seinem Wesen begründet ist.

Weil er die Kreaturen frei liebt, liebt er sie auch ungleich. Gottes Liebe ist kein Affekt, sondern reine Tat, wirkende Kraft. Er liebt die Kreaturen, sofern er sie in ihrem Dasein verwirklicht und in ihrer Wesenheit ausstattet. Das ist aber offenkundig in sehr verschiedenem Maße der Fall. Gott liebt seine Geschöpfe in verschiedenem Grade, weil er in verschiedener Stärke in ihnen wirkt, angefangen vom leblosen Stein bis zur belebten Pflanze, dem empfindenden Tiere, dem denkenden und wollenden Menschen; und in der Menschheit selbst wieder angefangen von dem übernatürlichen Wirken der Gnade bis zur Vollendung in der Glorie, vom Heiden bis zum Gläubigen, von dem einfachen Gläubigen bis zum heroischen Märtyrer, von der heiligmachenden Gnade des Christen bis zur hypostatischen Union des Gottmenschen.

Diese Ungleichheit des Gewollten und Geliebten bringt aber in dem Willensakt Gottes selbst keinerlei Vielheit und Unterschiedenheit hervor. Die Geschöpfe sind untereinander verschieden, nicht aber gibt es viele verschiedene einzelne auf sie gerichtete göttliche Liebesakte. Gottes Wollen ist schlechthin einfach. Deshalb ist es auch unveränderlich, obschon die Gegenstände desselben, die Dinge, sich tausendfach in ihrem Sein wie in ihrer Güte verändern.

Das Mögliche liebt Gott mit der Liebe des einfachen Wohlgefallens. Er erkennt es und liebt es in seinem Wesen, worin es ein ideales Sein hat und als solches liebenswürdig ist. Schon wir Menschen vermögen hinsichtlich rein idealer Vorstellungen von Wahrem, Gutem, Schönem große Freude und lebhaftes Verlangen zu empfinden. In Gott muß diese Liebe um so wahrer sein, als er es in seiner Macht hat, sie jeden Augenblick zu verwirklichen. — Dagegen ist das Unmögliche weder Gegenstand des göttlichen Erkennens noch des Wollens; deshalb ist es auch kein Gegenstand seiner Allmacht. Gott kann nicht innerlich Widerspruchsvolles wollen, verwirklichen.

Auch das Böse im moralischen Sinne ist ein solcher Widerspruch gegen sein Wesen; er kann es deshalb nicht wollen. Widerspricht das Unmögliche seiner Wahrheit, so das Böse seiner Heiligkeit. Doch obwaltet hier ein Unterschied. Das Unmögliche ist in keiner Weise Gegenstand der Erkenntnis, dagegen muß Gott das Böse bis in seine letzte und feinste Verursachung hinein ganz genau bekannt sein, weil er es richtend beurteilen und züchtigend vergelten soll. Gott erkennt das Böse, von dem er nicht in sich selbst eine Idee hat und das auch überhaupt kein eigenes Sein besitzt, in seinem Gegensatze zum Guten, dessen Mangel es ist. Wenn er aber auch mit seiner Erkenntnis das Böse irgendwie umfaßt, so doch in keiner Weise mit seinem Willen; von ihm ist es völlig ausgeschlossen.

Nicht so gegensätzlich gegen das Wesen Gottes ist das Böse im abgeleiteten Sinne, das physische Übel. Gott kann es deshalb wollen, wenn auch nicht an sich und wegen seiner Eigenschaften, wohl aber wegen eines höheren Zweckes, als Mittel zum Guten, zur Besserung und Bestrafung der Bösen.

§ 38. Die Freiheit des göttlichen Willens.

Satz. Gott ist in seiner Tätigkeit nach außen von absoluter Freiheit der Wahl. De fide.

Erklärung. Weil die Willenstätigkeit Gottes, soweit sie nach außen als Wahlfreiheit in Betracht kommt, besonders wichtig ist und wiederholt auch seitens katholischer Theologen von Abälard (vgl. Denz. 374 [316] 586 [482]) bis Günther (Denz. 1620 [1487] 1655 [1509]) beschränkt wurde, belegte das Vatikanum den mit dem Banne, welcher sagt, „Gott habe nicht mit einem von jeder Notwendigkeit freien Willen (voluntate ab omni necessitate libera), sondern so notwendig, als er selber ist, geschaffen" (Denz. 1805 [1652]). Die kreatürliche Freiheit besteht negativ in der Abwesenheit jedes äußeren Zwanges und jeder inneren Nötigung, positiv in der Macht der Selbstbestimmung und Selbstentscheidung auf Grund sich darbietender Motive. Frei ist der Wille, sofern er durch eigene Entscheidung in Akt übergehen, aber auch weil er nach eigener Wahl das Objekt seiner Tätigkeit bestimmen kann. Zur genaueren Bestimmung des Wesens der Freiheit unterscheidet die Philosophie mit Rücksicht auf die Objekte der freien Wahl die Freiheit: 1. zu wählen zwischen Handeln und Nichthandeln oder zwischen Wollen und Nichtwollen (libertas exercitii, l. contradictionis);

2. zu wählen zwischen gut und bös (l. contrarietatis); 3. zu wählen zwischen verschiedenen einzelnen Objekten innerhalb des Bereiches von gut und bös (l. specificationis).

Dieses auf Gott bezogen, ist von selbst klar, daß ihm die an zweiter Stelle genannte Freiheit als Wahl des Bösen nicht zukommen kann. Das Böse kann Gott nur zulassen, nicht positiv wollen. Das ist jedoch kein Mangel, sondern eine Vollkommenheit der Freiheit; daher fehlt diese Freiheit auch den Engeln und Heiligen. Dagegen kommt ihm in jeder andern Beziehung die Wahlfreiheit in vollbegrifflichem Sinne zu, und zwar in eminenter Weise. Alle Bestimmungen, auch die durch Motive, mögen sie außer oder in Gott gelegen erscheinen, fallen weg: Gott ist gänzlich und vollkommen frei. Er will, weil er sich frei dazu bestimmt. „Er will, weil er will."

Beweis. In der Schrift tritt Gottes gänzliche Freiheit zuerst deutlich bei der Schöpfung hervor. Die Genesis stellt Gott als den unabhängig waltenden Erschaffer des Weltalls hin, der nirgends einen Zwang, nirgends eine Hemmung erfährt. Die Freiheit des göttlichen Willens erscheint dort als Macht des Willens, weil die ganze Kraft der Entscheidung in ihm selber liegt: „Er sprach, und es ward; er gebot, und es war geschaffen" (Ps 32, 9). „Alles, was er will, das tut der Herr im Himmel und auf Erden" (Ps 134, 6). „Alles, was er will, das tut er" (Ps 113 b, 3). Während die Freiheit der Schöpfungstat die Genesis und die Psalmen hervorheben, betont Job ganz entsprechend dem Charakter der Schrift als Theodicee die Freiheit der Weltregierung und der Vorsehung: „Er ist der Alleinige, und niemand kann abwenden dessen Ratschluß; und sein Herz, was es begehrt, das vollbringt es" (Jb 23, 13). Ähnlich Weish 12, 12: „Wer dürfte sagen zu dir: Was tatest du? Oder wer leistete Widerstand deinem Richterspruche? Oder wer träte je vor dein Angesicht als Sachwalter ungerechter Menschen? Oder wer klagte dich an ob des Unterganges von Völkern, die du erschaffen hast?" Daß aber diese Freiheit keine Willkür sei, wird sofort hinzugefügt: „Du aber, als Herr der Macht, richtest mit Gelassenheit, und mit vieler Schonung leitest du uns, denn zu Gebote steht dir das Können, wenn du das Wollen hast" (Weish 12, 18). Wem er will, dem gibt er Herrschaft über seine Kreaturen (Jr 27, 5), „dem verleiht er Reich und Königtum" (Dn 4, 22; 5, 21). „Gleich Wasserbächen ist das Herz des Königs in der Hand des Herrn, wohin immer er will, dahin leitet er es" (Spr 21, 1).

Im Neuen Testamente tritt naturgemäß mehr die Freiheit der Erlösung hervor. Mit dieser Freiheit, der das Können nicht mangelt, tröstet Christus seine Jünger: „Fürchte dich nicht, du kleine Herde, denn es hat eurem Vater gefallen, euch das Reich zu geben" (Lk 12, 32). Aber „der Geist weht, wo er will" (Jo 3, 8). Ähnlich Paulus im Römerbrief; Gott teilt seine Gnaden in freiem Wohlgefallen aus: „Ich werde begnadigen, wen ich begnadige, und werde mich erbarmen, wessen ich mich erbarme" (9, 15; vgl. Gnadenlehre). „Alles aber wirkt der eine und selbe Geist, der den einzelnen zuteilt, wie er will" (1 Kor 12, 11; vgl. Eph 1, 5—11; Jak 1, 18).

Väter. Sie fanden Gelegenheit, sich über die göttliche Freiheit zu äußern gegenüber dem Determinismus und Fatalismus der Heiden in der Schöpfungs-

lehre (z. B. Irenäus, die Apologeten); gegenüber dem Arianismus in der Trinitätslehre, indem sie zwischen notwendigem Willen in der Erzeugung des Sohnes und freiem Willen in der Begründung der Welt unterschieden (Athanasius); in der Gnadenlehre, indem sie die Freiheit der göttlichen Prädestination behaupteten (Augustin).

Die Scholastik erhielt in dem von Abälard vorgetragenen Optimismus neue Anregung zur Behandlung des Problems von der Einheit des inneren und äußeren Wollens oder von der Notwendigkeit und Freiheit, ein Problem, das noch bis in die neuesten Zeiten innerhalb der Kirche (Günther, Hermes) wie außerhalb derselben (Pantheismus) die Geister lebhaft beschäftigte und das Vatikanum zur ausdrücklichen Definition veranlaßte.

Die Vernunft erschließt die Freiheit Gottes in seinem Wirken nach außen sowohl aus dem Wesen Gottes, das absolut ist und durch äußere Güter überhaupt nicht, geschweige denn notwendig bewegt werden kann, wie aus dem Wesen der Kreaturen, in welchen nirgends das Moment der absoluten Notwendigkeit des Daseins zu finden ist, sondern auf allen Seiten ausnahmslos der Charakter der Zufälligkeit und Möglichkeit sich offenbart. Über den Optimismus siehe die Schöpfungslehre.

Notwendigkeit und Freiheit. Da Gott sich selbst mit absoluter Notwendigkeit liebt, alles andere mit ebenso absoluter Freiheit, so schließt sich Notwendigkeit und Freiheit zu einem einzigen unteilbaren, einfachen Akte zusammen.

Das Ineinander und Einssein beider ist uns aber ein unbegreifliches Geheimnis. Es wird in etwa erhellt durch die Erwägung, daß auch die auf sich selbst gerichtete Notwendigkeit der Liebe kein naturhafter Zwang ist, sondern zugleich volle Freiheit. Diese ist ja auch das Wesen der Liebe. Gott muß sich notwendig selbst lieben, weil er sich als das einzige absolute Gut erkennt. Das ist gleichsam eine Schranke seiner Willensfreiheit. Aber diese Schranke fällt sofort wieder, wenn wir erkennen, daß er sich auch mit vollkommenster Einsicht in die Güte seines Wesens liebt und will. Es ist keine blinde, naturhafte, angetane Liebe, sondern eine zwar notwendige, aber zugleich bewußt gewollte. Eine Analogie dafür ist unser notwendiges Glückseligseinwollen; wir müssen dieses wollen, und doch wollen wir es mit der höchsten Lust unserer Freiheit.

Zwei Schwierigkeiten.

Eine besondere Denkschwierigkeit liegt in der Wahrheit, daß Gottes Wollen nicht verursacht ist. Dadurch erscheint es blind und willkürlich, gleichsam als eine Gefahr für das Gewollte. Allein, wenn Gottes Wollen ursachlos ist wie sein Wesen selbst, womit es identisch ist, so ist damit nicht gesagt, daß es auch vernunftlos ist. Sein Wollen ist entsprechend seinem Wesen; in diesem aber ist alles Harmonie, Einheit und Ordnung. Gottes Wollen ist besonders in Einheit mit seinem Erkennen, in dem es nichts Widerspruchsvolles, Willkürliches gibt. Daraus ergibt sich die wichtige Wahrheit, daß, wenn auch Gottes Wollen an sich ursachlos ist, doch in dem Gewollten höchste Einsicht und Ordnung herrschen muß. Überhaupt ist zwischen göttlichem Wollen und dem kreatürlichen Objekte des Wollens genau zu unterscheiden: Gott kann für sich keine Motive des Wollens haben, kann aber wollen, daß die eine Kreatur auf die andere bezogen sein soll, daß z. B. die Sonne wegen der Pflanzen da ist, oder daß sie den Tag und die Nacht anzeige (Gn Kap. 1). Für sich selber will Gott in einem einzigen Akte Zweck und Mittel, aber für das Gewollte fallen Zweck und Mittel natürlich auseinander. Er will also, daß das eine Ding durch das andere begründet werde, aber nicht will er das eine Ding wegen des andern (Vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc; S. th. 1, q. 19, a. 5).

Eine zweite Schwierigkeit liegt in folgendem: Wenn der auf sich selbst und auf die Schöpfung gerichtete Akt des Willens ein ewiger, einziger, absoluter ist, folgt daraus nicht auch die Ewigkeit des Gewollten, der Schöpfung? Müssen nicht Ursache und Wirkung, wenn sie wirklich diesen Namen verdienen, gleichzeitig sein? Und bringt Gott nicht tatsächlich auch jetzt noch direkte Wirkungen hervor,

die ein Ausfluß des ewigen Aktes sind? Ist es nicht doch so, daß die Kontingenz und das Nacheinander des Gewirkten auch in den Willen Gottes selbst hineinzuverlegen ist; ja fordert dieses nicht auch geradezu der Begriff der Freiheit, der wesentlich die stete Möglichkeit besagt, auch anderes zu wollen, auch jetzt noch, nachdem der Schöpfungsplan festgelegt ist?

Darauf ist zu antworten, daß wir das Ineinander von Freiheit und Notwendigkeit nicht einmal bei uns selbst ganz verstehen, um so mehr muß es uns bei Gott ein Geheimnis bleiben. Doch können wir erkennen, daß Gott das Zeitliche ewig gewollt hat, doch als ein Zeitliches nicht als ein Ewiges, was allerdings nach Thomas auch möglich gewesen wäre. Endlich ist auch Gott jetzt noch fortwährend frei, nachdem er sich für eine bestimmte Weltordnung entschlossen hat; aber diese Freiheit äußert sich jetzt im fortwährenden Wollen dieser Welt und ebenso im fortwährenden Nichtwollen anderer möglichen Welten. Er hat keinen Grund, anders zu wählen, weil er wegen seiner vollkommenen Erkenntnis keine neuen „Gründe" dafür hat. Gottes Freiheit ist eben auch deshalb eine vollkommene, weil sie von der vollkommensten Intelligenz beraten wird. Es gehört die Veränderlichkeit keineswegs zum Wesen der Freiheit, die vollkommen getätigte freie Entscheidung ist vielmehr unveränderlich. Nachdem Gott einmal die Welt vollkommen frei gewollt hat, muß er sie auch (necessitate consequente) stets wollen.

§ 39. Die Macht des göttlichen Willens.

Literatur. Scheeben I 598 ff. Heinrich III 846 ff. Gutberlet, Gott der Einige 133 ff. Pohle I 143 ff. Thomas, S. th. 1, q. 25; C. Gentil. 2, 7 ff. Petavius V 6 ff. Lessius, De perf. div. V 1—2. Paquet I 322 ff.

Satz: Alles, was Gott wollen kann, vermag er auch zu vollbringen; er ist allmächtig. De fide.

Erklärung. Schon das Apostolikum kennt den Artikel von Gott, dem allmächtigen Schöpfer, den die späteren Symbole entweder wiederholen oder voraussetzen. (Vgl. Lateran. IV; Denz. 428 [355]; Vatik.; ebd. 1782 [1631]). Die Allmacht ist nicht als Potenz des Willens zu denken, die auf einen Entschluß in Wirkung übergeht. Sie ist nicht eine eigene Kraft Gottes, die er dann gebraucht und dann wieder nicht, wie etwa die Macht des Menschen. Sie ist vielmehr mit dem Wesen Gottes selbst identisch. Gottes Allmacht ist die reine Wirklichkeit und Wirksamkeit, aber nur sofern sie nach außen gerichtet ist. Nicht von dem inneren Wirken Gottes gebraucht Offenbarung und Theologie den Ausdruck Allmacht, sondern insoweit sie eben als Prinzip der Schöpfung erscheint und in analogem Sinne.

Man hat gefragt, ob die göttliche Macht formell von der Erkenntnis und dem Willen verschieden sei; und Thomas antwortet: „In Gott wird kein wirkendes Prinzip (potentia) in der Weise angenommen, als ob es real verschieden wäre vom Wissen und Wollen, sondern nur analog, insofern das ‚Vermögen' die Bedeutung eines ‚ausführenden Prinzips' hat von dem, was der Wille befiehlt und wozu das Wissen hinleitet. Oder es kann auch gesagt werden, das göttliche Wissen oder Wollen sei das Vermögen, sofern davon eine Wirkung ausgeht (secundum quod est principium effectivum; S. th. 1, q. 25, a. 1). Daher sagen die Theologen, die Macht Gottes sei formell immanent und virtuell transeunt (formaliter immanens et virtualiter transiens), weil sie eben die innere Ursache der äußeren Wirkungen ist.

Beweis. Die übergroße, unwiderstehliche göttliche Willensmacht tritt besonders im Gottesbegriffe des Alten Testamentes hervor. Es nennt ihn „den großen und mächtigen und furchtbaren Gott" (Dt 10, 17). Von ihr leitet man sogar bestimmte göttliche Namen her, wie El und Schaddaj (LXX: *παντοκράτωρ;* omnipotens). Gottes Allmacht offenbart sich besonders in der Schöpfung. Sie bildet die fundamentale Voraussetzung des Genesisberichtes. „Er sprach, und es geschah", sagt der Psalmist (Ps 32, 9; vgl. Ps 103; 134, 6; Sir 1, 8—11; Kap. 43). Sie zeigt sich ferner in den gewaltigen Strafgerichten über die Sünde (Sündflut, Babel, Sodoma). Nicht weniger in der kraftvollen Führung Israels, seines Volkes als Bundesgott, von Ägypten bis Kanaan. Auf das mächtige Walten Gottes in der Geschichte Israels weisen besonders die Propheten und die Psalmen hin, um dem Volke Trost und Vertrauen in schweren Zeitlagen einzuflößen. „Mein Rat besteht, und all mein Wollen wird vollbracht", spricht Gott bei Isaias (46, 10). „Seine Macht ist ewige Macht und seine Herrschaft von Geschlecht zu Geschlecht. . . . Und niemand ist, der widerstände seiner Hand und zu ihm spräche: Warum hast du das getan?" (Dn 4, 31—32.) Wozu Gott sein Wort entsendet, das wirkt es auch und kehrt nie leer zurück (Is 55, 10). Seine Hand ist nie zu kurz, zu helfen (Is 59, 1). Das wiederholt dann in philosophischer Weise das Weisheitsbuch (11, 18 bis 12, 18; 13, 4).

Zahllos oft erwähnen die Psalmen Gottes Wunderwerke im Reiche der Schöpfung. „Er allein vollbringt Wundertaten" (Ps 71, 18; vgl. 9, 2; 25, 7; 39, 6; 67, 36; 70, 17; 74, 2; 76, 15 usw.). Es liegt in dem eigentümlichen Gottesbegriffe Israels gelegen, daß es zunächst und hauptsächlich die große Macht Jahwes hervorhebt, und zwar besonders in äußerlichen Tatsachen. Doch taucht später auch der Gedanke auf, daß diese göttliche Macht auch auf das Sittliche, Religiöse gerichtet ist, daß sie Erlösungsmacht ist. Der Geist Gottes, der alles wirkt, wird auch dereinst in dem Menschen Entsündigung und Gnade, Heiligkeit und Gerechtigkeit, Wahrheit und Güte wirken (Jr 31, 31—34; 33, 14—16. Ez 36, 26—27).

Im Neuen Testamente preist Christus die schenkende wie die rettende Macht des Vaters besonders als Erlösergott. Auf die kleinmütige Frage der Jünger: „Wer kann dann selig werden", sc. wenn der Reiche so schwer ins Himmelreich eingeht? antwortet er mit einem Hinweis auf Gottes Gnadenmacht: „Bei Menschen ist dieses unmöglich, bei Gott aber ist alles möglich" (Mt 19, 25—26). Er selbst wendet sich an diese Macht in seiner Todesnot und ruft: „Vater, alles ist dir möglich!" (Mk 14, 36; vgl. Lk 1, 37; Röm 9, 19; Eph 1, 5—13; 3, 2.)

Väter. Sie hatten Gelegenheit, die Allmacht zu betonen in der Schöpfungslehre gegenüber den Heiden wie den Manichäern, die Gott von einer ewigen Materie abhängig machten. Daß aber auch in der gewöhnlichen christlichen Unterweisung auf dieses Attribut ein besonderer Nachdruck gelegt wurde, beweist dessen eigene Hervorhebung und Einfügung in allen alten Symbolen. Die mittelalterliche und neuzeitliche Kirche hat dann dem hilflosen und ohnmächtigen „Gott" des Pantheismus und Monismus gegenüber, der an der eigenen, sei es materiellen sei es geistigen Natur seine unüberwindlichen Schranken hat, nochmals den „Allmächtigen" definiert.

Schranken der Allmacht. Sie sind ein innerer Widerspruch; dennoch kann man, wie schon gesagt, in gewisser Weise von solchen reden. Gott

findet wie für seine Freiheit so für seine Allmacht eine Schranke an seinem eigenen wahrhaftigen und heiligen Wesen. Was einen inneren Widerspruch zu seiner Wahrheit bildet, das kann er weder wollen noch vollbringen. Ebensowenig kann er wollen und vollbringen, was seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit entgegen ist. Auch die Weisheit regelt sein Wollen und Können, so daß er alles Phantastische, Zweck- und Regellose nicht wollen und wirken kann.

Die Theologen unterscheiden mit Rücksicht darauf, daß durch den Schöpfungsplan die Allmacht an eine bestimmte Weltordnung sich selbst gebunden hat, die geordnete Macht (potentia ordinata) von der absoluten (potentia absoluta), die vor der Schöpfung noch in anderer unendlich mannigfacher Weise wirksam werden konnte. Die absolute Macht besagt das volle Können jeder andern denkbaren Möglichkeit gegenüber.

Auch kann man die Schöpfungsmacht als absolute auffassen, weil durch sie ein absoluter Anfang der Dinge gesetzt wurde, und sie unterscheiden von der Regierungsmacht als relativer, sofern Gott durch sie wenigstens in der Regel unter Mitwirkung der Dinge tätig ist (causa prima und secunda). Manche Theologen pflegen auch noch zu unterscheiden die Macht Gottes für sich allein (p. absoluta) und dieselbe in Verbindung mit seinen übrigen Eigenschaften, besonders mit der Güte und Weisheit (p. ordinata). So vermöge Gott z. B. die unsterbliche Seele zu vernichten (p. absoluta), aber seine übrigen Eigenschaften hinderten ihn daran, und so könne er es deshalb nicht (p. ordinata).

Die Herrschaft Gottes. Bisher wurde Gottes Macht mehr im physischen Sinne betrachtet (potentia); man kann sie aber in Hinsicht auf die freien Kreaturen auch moralisch verstehen als Herrschaft, Gewalt (potestas), die Gott zusteht und auch von ihm ausgeübt wird, sei es mit der freien Kreatur sei es gegen dieselbe. Von dieser Gottesherrschaft legt Christus in jedem Wort und jedem Wirken Zeugnis ab und gebraucht dafür die ständige bekannte Bezeichnung „Himmelreich" oder „Reich Gottes", Herrschaft Gottes. Gott ist „der Herr *(κύριος)* Himmels und der Erde" (Mt 11, 25).

§ 40. Die Güte des göttlichen Willens.

Literatur. Scheeben I 702 ff 724 ff. Heinrich III 774 ff. Pohle I 129. Paquet I 254 ff. Thomas, S. th. 1, q. 20; C. Gentil. 1, 91. Lessius, De perf. div. IX 1—4.

Satz. Gott ist von unendlicher Güte gegen seine Geschöpfe. De fide.

Erklärung. Das Vatikanum definierte, daß Gott die Geschöpfe aus freier Güte hervorbrachte und daß er sie ebenso aus Güte fortwährend erhält. Das wird näher in der Schöpfungslehre dargetan (sess. III, c. 1; Denz. 1781 [1630]). Die Güte (Gutheit) Gottes kann man in dreifachem Verstande auffassen, im ontologischen als dingliche Güte des göttlichen Wesens, im ethischen als heilige Güte seines Willens, im moralischen als gütige Gesinnung seines Willens. Die dingliche Güte ist eine absolute Eigenschaft seines Wesens, sie ist dieses absolute Wesen selbst. Diese bedarf keiner besondern Behandlung; sie wird auch mehr von der Philosophie als von der Offenbarung hervorgehoben. Dagegen ist die Güte im ethischen und moralischen Sinne als

Heiligkeit und Gütigkeit in der Offenbarung stark betont. Beide sind für das christliche Leben von außerordentlicher Bedeutung, wie überhaupt die moralischen Eigenschaften.

Wir verstehen hier die Güte Gottes im Sinne von Gütigkeit als relative Eigenschaft, sofern sie auf die Geschöpfe, besonders auf den Menschen, sich bezieht. Man zerlegt sie noch in Barmherzigkeit, sofern sie sich dem unter physischem oder moralischem Übel Leidenden erweist; in Langmut, sofern sie auch dem verstockten Sünder nicht sich sofort entzieht; in Geduld, die immer wieder die Anregungen der Gnade versucht, um den sündigen Menschen zu bessern, und die diesen erträgt trotz seiner diesseitigen bleibenden Unvollkommenheit, die auch mit der moralischen Notwendigkeit der läßlichen Sünde gegeben ist.

Beweis. Da jedes Blatt der Schrift von Gottes Güte zeugt, so bedarf es kaum der Einzelstellen zum Beweis. Es sollen nur die sachlichen Gesichtspunkte herausgestellt werden, wonach sie sich leicht erkennen und ordnen läßt. Zunächst weist das Vatikanum auf die Tatsache der Schöpfung hin. Wenn auch Gott sich selbst als primären Zweck der Schöpfung im Auge halten mußte, so schloß dieser doch die Güte zu den Kreaturen nicht aus, sondern ein. Die Selbstoffenbarung war, wenn auch formell zunächst gottbezüglich, materiell doch sofort weltbezüglich. Der Mensch erfuhr diese Güte gleich anfangs in überschwenglicher Weise durch Mitteilung der natürlichen und übernatürlichen Ähnlichkeit mit Gott. Dieser inneren Ausrüstung entsprach die äußere Lage im Paradiese. Gottes Güte wird nach dem Falle des Menschen sogleich zur Barmherzigkeit, sie erweist sich als Verzeihung und Erlösungswilligkeit schon vor der notwendigen Bestrafung (Gn 3, 15). Sie wird zur Langmut gegenüber der zunehmenden Verderbtheit der kommenden Generationen. Die Güte bildet das Fundament des persönlichen und des völkischen Bundesschlusses mit den Patriarchen und dem jüdischen Volke. Jedesmal ist der Bund reiner Gnadenbund, wo Gott der Schenkende, der Mensch der Empfangende ist. Die Propheten sind zwar sehr streng in der Rüge israelitischer Verderbtheit und Androhung göttlicher Gerichte, aber sie rühmen dennoch Gottes Güte ebenso laut. Besondere Herolde derselben sind Osee, Jeremias und Jonas (vgl. auch Is 49, 15; Ez 16, 1—14). Jonas nennt noch ausdrücklich auch die Tiere als Gegenstand göttlicher Barmherzigkeit (Jon 4, 11; vgl. damit Gn 9, 3, doch auch Ps 103, 11—30; 146, 9; Jb 38, 41; Mt 6, 26; 9, 29; Lk 12, 6—7 24).

Der Neue Bund ist der Bund verzeihender Barmherzigkeit und rettender Güte; daher wird von Christus in Parabeln wie in einzelnen Lehrsprüchen auf diese Attribute unablässig hingewiesen und von den Aposteln dieser Gedanke zum Grundthema ihrer Verkündigung gemacht, und zwar nicht nur nicht im Gegensatze zur Gerechtigkeit, sondern sogar in Verbindung und Einheit mit ihr; weil Gott gerecht ist, deshalb ist er gütig. Erst schenkt er, dann fordert er.

Väter. Sie wiederholen diese Züge aus der göttlichen Offenbarung und wenden sie an auf das Ganze der Schöpfung wie auf den Einzelmenschen. Ganz wie die Propheten finden sie auch in der Strafe Gottes seine Güte, die bessern und erretten will, nicht verderben. Während ihnen das bei der zeitlichen Strafe leicht fällt,

gelingt es nicht so schnell bei der ewigen. Nach den Alexandrinern (Klemens, Origenes, Athanasius, Gregor von Nyssa) hat die Strafe nur medizinellen, keinen rein vindikativen Charakter. Also kann mit ihr nur eine, früher oder später, aber einmal sicher eintretende Läuterung bezweckt sein. So entspräche es Gottes Güte. Mit dieser Auffassung von Gottes Güte aber ist die Ewigkeit der Höllenstrafe kaum vereinbar. Mit Nachdruck betont aber Chrysostomus auch die Güte trotz der ewigen Strafe. „Ist Gott menschenfreundlich? Ja; aber auch ein gerechter Richter. Verzeiht er die Sünden? Ja; aber er vergilt auch jedem nach seinen Werken. Geht er über die Ungerechtigkeit hinweg? Ja; aber er ahndet sie auch. Sind nun das keine Widersprüche? Es sind keine Widersprüche, wenn wir sie der Zeit nach auseinanderhalten. Er tilgt die Vergehen hienieden durch die Taufe und die Buße; er bestraft die Missetaten im Jenseits durch Feuer und Qualen" (Hom. in Ep. ad Ephes. 4, 10). So alle andern Väter über das Problem von der Einheit der Güte mit der Gerechtigkeit; sie betonen, daß bei dem unbußfertigen Sünder die Strafe eben notwendig nur Zucht sein kann und wegen der menschlichen Bosheit die auch in der Strafe liegende Güte, zu bessern, heilstrebig zu sein, nicht zur Auswirkung gelangt.

Noch in einem andern Zusammenhange kommen die Väter auf unser Dogma zu reden, in der zu allen Zeiten lebhaft erörterten Frage nach der Herkunft des Bösen. Hier wich der Dualismus aus mit seiner Annahme eines zweiten, bösen Prinzips, so sehr war auch das Heidentum von der absoluten Güte des wahren, eigentlichen Gottes überzeugt. Die Väter dagegen leiteten es aus der Freiheit ab; eine Lösung, die schon Plato geahnt hatte.

Der Pessimismus übertreibt das Übel so, daß von eigentlicher Güte in der Welt kaum noch etwas, wenigstens nur ein Mindestmaß übrig bleibt. Er ist blind gegen das viele relativ Gute in der Welt (Schopenhauer, Hartmann). Freilich ist die Welt nicht pantheistisch zu begreifen als Erscheinung des Absoluten; denn dann dürfte sich keinerlei Übel in der Welt finden. Aber die Welt ist eben das endliche Produkt der Freiheit Gottes, der nach dem Maße seiner Güte die Gaben austeilt, wie er will. Eine absolut gute Welt zu verwirklichen, ist aber auch der Allmacht nicht möglich, weil sie ein innerer Widerspruch ist; sie wäre gleich einem geschaffenen Gott. Das Nähere gehört in die Schöpfungslehre und Apologetik.

§ 41. Die Heiligkeit des göttlichen Willens.

Literatur. Scheeben I 702. Heinrich III 774 ff. Pohle I⁴ 129 ff. Lessius, De perf. div. VIII 1—2. Stufler, Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod (1904).

Satz. Gott ist die substantiale Heiligkeit; er ist der Allheilige. De fide.

Erklärung. Der Begriff der Heiligkeit läßt sich nur mit einer starken Analogie auf Gott anwenden, da Heiligkeit für uns die Bedeutung von Sittlichkeit hat und diese kaum von Gott auszusagen ist. Nicht im negativen Sinne als Bewahrung vor dem Bösen, nicht im positiven Sinne als Streben nach dem Guten. Heiligkeit ist ferner im kreatürlichen Sinne eine von oben mitgeteilte Gabe, die Aufhebung eines unheiligen, sündhaften Zustandes; auch das läßt sich auf Gott nicht anwenden.

Man erklärt deshalb Gottes Heiligkeit als Übereinstimmung seines Wollens mit seinem Wesen. Darin liegt negativ der prinzipielle Gegensatz gegen alles Unheilige, Böse und positiv der Inbegriff aller Güte als Bejahung seiner unendlichen Vollkommenheiten. Da Gottes vollkommener Wille mit seinem vollkommenen Wesen real identisch ist, so ergibt sich, daß er heilig

ist durch sein eigenes Wesen; seine Heiligkeit ist eine *substantiale, absolute*, mit dem Wesen selbst gegebene, keine errungene Eigenschaft.

Als Maß aller Sittlichkeit ist dann freilich Gott auch der Heilige *für uns*. Er ist der *Urheilige*, der allen andern Kraft und Würde der Heiligung mitteilt, wahre persönliche Heiligkeit des Willens an die Geistkreatur; abgeleitete uneigentliche der bloßen Konsekration an die ihm gewidmeten Kultgegenstände. Mit der Heiligkeit Gottes streitet der *Manichäismus* wie der *Prädestinatianismus*.

Beweis. Die Heiligkeit Gottes tritt wenn auch nicht *formell*, dann doch *sachlich* von Anfang an als *Hauptattribut* neben der Allmacht auf. Sie offenbart sich in dem Sittengesetze, das Gott den Menschen gab, in der Geschichte des Sündenfalles, in den großen Strafgerichten, die Gott über die Sünde verhängt, in der Verkündigung der Gebote, in dem darauf gegebenen Heiligkeitsgesetze: „Seid heilig, weil ich heilig bin" (Lv 11, 45). Besonders stark haben die *Propheten* ganz im Einklang mit ihrem Gottesbegriff und mit ihrem Sittlichkeitsideal die Heiligkeit Gottes hervorgehoben. Das „Heilig, heilig, heilig ist der Herr Gott Sabaoth" des Isaias (6, 3) ist in die Liturgie übergegangen. Gott ist der „Heilige Israels" (Is 1, 4), der kein unheiliges Volk ertragen kann (Ex 19, 6). Er ist nicht nur an sich heilig, auch seine Wirkungen sind es: sein Gesetz (Ps 18, 8), sein Weg (Ps 76, 14), sein Arm (Ps 97, 1), alle seine Werke (Ps 144, 17). Diese spätere starke Betonung der Heiligkeit von Gottes Tun hängt zusammen mit der in der nachexilischen Zeit auftauchenden Frage, *warum der Gerechte leiden müsse* (Job, Koheleth), ob ihm Gott Böses erweisen könne, ohne daß er es verdiente. Hieraus entwickelte sich das allgemeine Problem, ob Gott überhaupt Böses tun könne, ob man wenigstens die Versuchung nicht auf ihn zurückführen kann.

Die Antwort lautet in der Schrift im allgemeinen: „Nein! Denn Gott haßt das Böse, rächt und straft es" (Ps 5, 5—7; 10, 6—8. Weish 14, 9). „Sage nicht: Er hat mich irregeführt! Denn er bedarf keiner gottlosen Menschen" (Sir 15, 13). „Niemand hat er befohlen, gottlos zu handeln, und niemand gibt er Erlaubnis, zu sündigen" (Sir 15, 21).

Christus predigt den sittlichen Gottesbegriff, sofern er den Menschen den Vatergott verkündigt, den sie als Kinder nachahmen sollen. „Seid vollkommen, wie auch euer Vater im Himmel vollkommen ist" (Mt 5, 48). „Seid barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist (Lk 6, 36). Weil er an sich heilig ist, „werde geheiligt sein *Name*" (Mt 6, 9). Christus selbst redet ihn an mit „Heiliger Vater" (Jo 17, 11) und beschwört ihn dann bei dieser Heiligkeit, auch die Jünger zu heiligen. „Ich bitte . . ., daß du sie vor dem Bösen bewahrest. . . . Heilige sie in der Wahrheit, dein Wort ist Wahrheit . . . für sie heilige ich mich, damit auch sie geheiligt werden in der Wahrheit" (Jo 17, 15—19).

Denselben Nachdruck legen die *Apostel* auf Gottes Heiligkeit. *Jakobus* weist energisch den Verdacht zurück, den schon das Buch der Weisheit bekämpft: „Niemand sage, wenn er versucht werde, daß er von Gott versucht werde; denn Gott ist unversucht vom Bösen; er selbst versucht aber niemand" (1, 13). Grund der Versuchung ist ihm jedes einzelnen eigene Begierde. *Paulus* sagt

wohl, daß das Gesetz Gottes „Anlaß zur Sünde" ward, beteuert aber sofort, daß an sich „das Gesetz heilig und gerecht" sei (Röm 7, 11—12). Werden soll aus dem sündigen Menschen ein „neuer, der nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit" (Eph 4, 24). Petrus gibt seinen zwei Briefen einen stark moralischen Charakter. Er wiederholt das Heiligkeitsgebot des Alten Testamentes: „Seid heilig, weil ich heilig bin" (1 Petr 1, 16). „Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priestertum, ein heiliger Stamm, ein erkauftes Volk, damit ihr die Tugenden dessen verkündet, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht berufen hat" (1 Petr 2, 9).

Gott Urheber des Bösen?

Aus der Schrift läßt sich leicht eine Menge Stellen sammeln, in denen das Böse direkt auf Gott zurückgeführt erscheint. Er verhärtet den Menschen in der Sünde (Ex 4, 21; 7, 3; 9, 16. Röm 9, 17), sendet Lügengeister (3 Kg 22, 23. Ez 14, 9. 2 Thess 2, 10—11), befiehlt zu lästern (2 Kg 16, 10), gibt Anlaß zur Sünde, um zu töten (1 Kg 2, 25).

Alle in diesen Stellen enthaltenen Schwierigkeiten lassen sich lösen im Hinweise auf Gottes Gerechtigkeit, der Böses mit Bösem bestraft; die Sünde wird zur Strafe der Sünde. Sie rächt sich durch sich selbst. Das wird dann oft bei der plastischen Anschauung von Gottes Allursächlichkeit auf ihn selbst zurückgeführt. Man findet es normal, daß Lug und Trug gegen andere, zumal Untreue gegen Gott, mit gottgesandten Lügenpropheten gerächt wird. Etwas anderes aber ist diese menschliche Deutung realer geschichtlicher Tatsachen und etwas anderes die göttliche Absicht. Den Begriff der Zulassung kannte man damals noch nicht.

Aber ist es nicht im Neuen Testamente ebenso, wird nicht auch hier von Christus gesagt, daß Gott das Evangelium „den Weisen und Klugen verborgen und den Kleinen offenbart habe"? (Mt 11, 25.) Das Verbergen muß doch so wahr sein wie das Offenbaren! Und bei Mk 4, 11 spricht der Herr dasselbe aus: „Euch ist es gegeben, das Geheimnis des Reiches Gottes zu verstehen; denen aber, die draußen sind, wird alles in Gleichnissen geboten, damit sie es sehend sehen und nicht sehen und hörend hören und nicht hören, damit sie sich nicht etwa bekehren und ihnen die Sünden vergeben werden" (vgl. auch Lk 8, 10). Die Lösung gibt uns Mt 13, 14—15, wo diese Worte als ein freies Zitat aus Is 6, 9—10 erscheinen. Jene Weissagung, sagt Christus, erhält heute ihre Erfüllung. Christus gibt die Exegese von Isaias und ist dabei an dessen Text gebunden. Gott will die Verhärtung Israels nicht, läßt sie aber zu als Strafe. Das nennt die Schrift Bewirkung, weil sie keinen Begriff von Zulassung hat. Die Schrift urteilt praktisch, sie führt einmal alles auf Gott allein zurück (causa prima) und ebenso oft wieder alles Tun der Menschen auf diese selbst (c. secunda), denkt aber noch nicht über das Ineinander von beiden Ursachen nach. Geradeso ist auch Paulus zu erklären. „Er verhärtet, wen er will" (Röm 9, 18). Es wird ja Pharao als Beispiel genannt, für ihn aber war die Verhärtung Strafe, nicht als solche und um der Bosheit willen gewollt. — Nach der Meinung von Petrus haben die Juden den Herrn gekreuzigt „nach Gottes bestimmtem Ratschluß" (Apg 2, 23). Alle Apostel sprechen in einem gemeinschaftlichen Gebete, daß in Jerusalem Herodes und Pilatus, Heiden und Juden gegen die junge Kirche wüten, „um zu tun, was deine Hand und dein Ratschluß beschlossen hat, daß es geschehen solle" (Apg 4, 27). In dieser Erörterung der göttlichen Vorsehung liegt den Aposteln der Begriff der Zulassung gleichsam auf den Lippen; aber sie können ihn noch nicht formulieren, es fehlt noch das rechte Wort, und so verfahren sie wieder praktisch und nennen beide Ursachen, wobei die göttliche wie stets in der Schrift präponderiert. Daß aber auch für uns der Begriff der Zulassung, so oft er auch in Anwendung gebracht wird, noch ein recht schwerer ist, ja ein Geheimnis bleibt, wird bei tieferem Nachdenken leicht erkannt. Die Unterlassungssünde kann man leicht als Privation, seinslosen Mangel des Guten erklären;

dagegen will es manchen Theologen scheinen, daß die Begehungssünde eine positive Energie sei, die kein pures Nichts bedeute. Wie dem aber auch sei, und wie das Böse begrifflich erklärt werden mag, die wesenhafte Heiligkeit Gottes kann dadurch nicht befleckt werden. Die Fluchpsalmen (34 51 53 54 57 58, bes. 108), sowie die schrecklichen Fluchformeln Dt Kap. 28 gehen nicht auf Gott zurück; sie sind inspiriert, sofern es wahr ist, daß dort menschlicher Eifer für Gott und seine Sache in sehr starker, unvollkommener Weise zum Ausdruck gelangt.

Die Anbetung des Allheiligen.

Die Heiligkeit gibt innere Würde und Majestät. Deshalb verehren wir schon die kreatürliche Sittlichkeit; Gottes Heiligkeit ist unendlich, daher gebührt ihr unendliche Verehrung, die wir jedoch nur in der endlichen Form der Anbetung leisten können. In ihr liegt das Bekenntnis von Gottes Aseität, die ihn von allen Kreaturen scheidet und ihm eine unendliche Majestät gibt; ferner von Gottes moralischer Güte und Vollkommenheit, die ihm in unsern Augen eine unendliche Würde und Unnahbarkeit verleiht. Daher auch die äußere demütige Haltung in der Anbetung seitens der Menschen, denen beides so sehr fehlt, sowohl Aseität als Heiligkeit. Tu solus sanctus, Tu solus Dominus, Tu solus Altissimus!

§ 42. Der gerechte Wille Gottes.

Literatur. Scheeben I 706 ff. Heinrich III 806 ff. Pohle I 227 ff. Paquet I 263 ff. Thomas, S. th. 1, q. 21. Lessius, De perf. div. 13, 1—30. Ruis, De vol. div. disp. 55 ff. Hontheim, Instit. 717 ff.

Satz. Gott ist gerecht. De fide.

Erklärung. Gerechtigkeit im strengen Sinne ist der beharrliche Wille, ein jedes empfangene Gut mit einer Gegenleistung zu vergelten (iustitia commutativa: perpetua et constans voluntas ius suam unicuique tribuendi). Dieser Begriff ist auf Gott nicht anwendbar, da wir ihm, dem Absoluten, gegenüber nur Empfangende, nicht Vergeltende sein können. Es fehlt die Gleichheit der Subjekte und ihrer respektiven Güter (Röm 11, 35). Jene Gerechtigkeit, welche die Offenbarung Gott beilegt, ist die der strengen Vergeltung speziell auf dem Gebiete des Sittlichen als Belohnung (iust. remunerativa) wie als Bestrafung (iust. vindicativa). Wenn auch die Bestrafungsgerechtigkeit als rein rächende nicht so leicht zu verstehen ist, so darf doch mit der alexandrinischen Schule und neuestens mit Hermes Gott das Recht der rein züchtigenden Strafe (poena vindicativa) nicht aberkannt werden. Sie tritt dort ein, wo die bessernde Strafe (p. medicinalis) nicht mehr ihren Zweck erreichen kann.

Beweis. Die Schrift predigt wie Gottes Heiligkeit so auch seine Gerechtigkeit in der Vergeltung aller kreatürlichen Sittlichkeit und Sündhaftigkeit. Das eine ist die Folge oder die Kehrseite des andern. Die Beweise sind zu zahlreich, als daß sie einzeln angeführt werden könnten. Jahwe ist der Ursprung und Hort aller Gerechtigkeit und sittlichen Ordnung. Wer diese Sittenordnung beobachtet — und diese Möglichkeit wird überall vorausgesetzt —, der empfängt von ihm Segen und Lohn, so zeigt es das Leben aller Gottesmänner. Wer sie aber durchbricht und verletzt, der empfängt Fluch und Strafe (Dt 27, 12 bis 28, 68; 32, 4. Ps 47, 6); und auch hierfür liegen zahlreiche Beispiele vor. Es sei nur erinnert an Adam, Kain, Noe, Joseph, Moses, Saul und David.

Auch das Neue Testament verkündet denselben Ernst der göttlichen Gerechtigkeit. Niemand hat Gottes Gerechtigkeit nachdrücklicher hervorgehoben als Christus, trotz seines Gottvater-Begriffes. Gott ist der gerechte Belohner des Guten, der das, was im verborgenen geschieht, einst öffentlich vergelten wird (Mt Kap. 5—7). Aber ebenso gerecht wird er auch das Böse bestrafen (Mt Kap. 23—24). Für beide Seiten zeugen die Gerichtsparabeln sowie die Rede über das jüngste Gericht (Mt 25, 31—46). „Er wird jedem nach seinen Werken vergelten" (Mt 16, 27). Gerechtigkeit und Vaterliebe widersprechen sich bei Jesus so wenig, daß er zu Gott betet: „Gerechter Vater" (Jo 17, 25). Die Apostel kennen keine andere Lehre. Wenn man meint, Paulus verkünde nur den Gott der schenkenden Gnade, der über unsere Sünden wohlwollend hinwegsehe, so muß doch jeder, der den ganzen Paulus beurteilt, zugeben, daß gerade er die Lehre von Gottes Lohn und Strafe nach der Gerechtigkeit stark vertritt. Gott ist ein „gerechter Richter" (2 Tim 4, 8), der am „Tage des Zornes und der Offenbarung des gerechten Gerichtes einem jeden nach seinen Werken vergelten wird" (Röm 2, 5). „Wir alle müssen erscheinen vor dem Richterstuhle Christi, damit jeder, je nachdem er in seinem Leibe Gutes oder Böses getan hat, danach empfange" (2 Kor 5, 10; vgl. 2 Thess 1, 6—10).

Väter. Ihre Zeugnisse für dieses Attribut sind zahllos. Sie äußern sich darüber bei der praktischen Exhortation zum sittlichen Leben sowie bei der Behandlung des alten und doch stets neuen Problems: Warum geht es dem Bösen so oft gut, dem Guten so oft bös? Sie lösen es mit Hinweis auf die vollkommene Vergeltung am Tage des Gerichtes.

Vernunft. Sie vermag Gottes Gerechtigkeit freilich nicht aus sich streng zu beweisen. Aber schon die Heiden haben sie als ein Postulat der Vernunft empfunden und über ihre Wirkung nach dem Tode, wenn auch nicht immer klare, so doch im Grunde richtige Vermutungen aufgestellt. Unser eigenes Gewissen ist ja schon eine Wirkung der göttlichen Gerechtigkeit, ein göttliches Tribunal, aufgeschlagen im menschlichen Innern.

Theodicee der Gerechtigkeit.

Der Maßstab, womit Gott die kreatürliche Sittlichkeit bemißt, ist kein menschlicher, äußerer, sondern ein göttlicher, psychologischer. Ein Nachmessen und Nachurteilen ist uns hier auf Erden unmöglich, daher wohl die biblische Warnung berechtigt, nicht zu hadern gegen Gott!

Allein seine Gerechtigkeit und unser gerechtes Empfinden müssen doch verwandte, gleichmäßige Züge tragen. Nun aber scheint es uns, als wenn das oft gar nicht der Fall wäre, als wenn sie vielmehr ganz entgegengesetzten Charakters wären. Man macht vom Standpunkte rein menschlicher Gerechtigkeit Einwände gegen Gottes Verfahren in der Geschichte und in der Schöpfung.

Einwände aus der Schrift. Gott schlägt Pharao und sein Haus wegen Sara, obschon diese durch Unwahrheit den König zu der Meinung brachte, sie sei ledig (Gn Kap. 12); ebenso den König Abimelech (Gn Kap. 20). Aber Gott will durch den Schutz Abrahams nicht dessen Notlüge billigen oder gar belohnen, sondern ihm seine Treue des Bundes halten. Man weist ferner auf den ägyptischen Diebstahl hin (Ex 3, 21—22; 11, 2; 12, 32—38); aber nach der Schrift werden diese entliehenen Gegenstände als Entgelt für die harte Fronarbeit betrachtet, für die sich Israel listigerweise, aber nicht ungerecht, bezahlt machen sollte.

Gott selbst aber will ins tausendste Glied lohnen, bis ins vierte Glied strafen? (Ex 20, 5—6; 34, 7. Nm 14, 18. Dt 5, 9—10). Bei der irdischen

Auffassung des Lohnes tragen die Kinder die naturgemäßen Folgen der elterlichen Handlungen; das exegesiert Altisrael in seiner Weise. Diese etwas mechanische Auffassung wird später durch Aufstellung des Gesetzes des religiösen Individualismus korrigiert. Jeder einzelne soll die Verantwortung für sein Handeln tragen, nicht mehr sollen die Kinder für die Eltern eintreten (Jr 31, 29—30. Ez 18, 20—32). Aber Gott will im Grimme und in Eifersucht richten und strafen (Ps 6, 2; 37, 2. Jr 10, 24)? Doch das ist nur menschlicher Ausdruck für den Ernst dieses Gerichtes, nicht Beweis für dessen Willkür. — Den schwersten Einwurf macht die Philosophie mit ihrem Hinweis auf die ewigen Strafen für zeitliche Vergehen. Aber es muß erwidert werden, daß der Einwurf falsch formuliert ist. Die ewige Strafe ist sicher Folge einer ewigen Sünde. Wie aber eine solche ewige Sünde bestehen kann, ist hier nicht zu erörtern. Es bleibt also in allen Fällen bei der Ansicht des Psalmisten, daß Gott „obsieget, wenn er gerichtet wird" (50, 6). — Es ist endlich auch keine Verletzung der Gerechtigkeit, wenn Gott in der freien Austeilung seiner Güter nicht gleichmäßig verfährt; denn er kann mit dem Seinigen machen, was er will, und unser Auge sei nicht schalkhaft, weil er gut ist (Mt 20, 15). Deshalb ist es auch nicht ungerecht, wenn Gott sich des Bundesvolkes mehr annimmt als der Heidenvölker. Es kommt zwar in seine Vorsehung der Schein der Einseitigkeit hinein, allein Paulus hat ihn beseitigt (Apg 14, 16; 17, 29—31). Freilich ist der menschliche Ausdruck für die Vorliebe Jahwes zu Israel ein sehr starker.

Nicht ist mit Tournely und andern dafür zu halten, Gott dürfe wegen seiner Gerechtigkeit nicht ohne Strafe verzeihen. Gott kann von seiner Forderung abstehen, und falls er das tut, verletzt er keine höheren fremden Rechte. So Thomas (S. th. 3, q. 46, a. 2).

§ 43. Der barmherzige Wille Gottes.

Literatur. Heinrich III 831 ff. Scheeben I 717 ff. Pohle I⁴ 231 ff. Paquet I 263 ff. Lessius, De perf. div. 12, 1—2. Thomas, S. th. 1, q. 21, a. 3 et 4. Kuhn I², § 66.

Satz. Gott ist von unendlichem freien Erbarmen. De fide.

Erklärung. Barmherzigkeit scheint dem Wesen Gottes wenig zu entsprechen. Sie bringt in Gott zuviel Erregung und Bewegung, Affekte und Mitleid. Besonders scheint sie keinen Platz neben der Gerechtigkeit zu haben, da sie gerade darin besteht, daß der Grundsatz strenger Vergeltung nicht angewendet wird. Allein nicht in menschlichem, sondern in höherem, affektlosem Sinne eignet ihm die Barmherzigkeit, sofern er unser Elend erkennt und es in Güte heben will. Freies Erbarmen und schenkende Güte verstoßen aber bei Gott so wenig gegen die Gerechtigkeit als bei den Menschen. Gott kann also im eminenten Sinne barmherzig sein, und daß er es in der Tat ist, das wird von der Offenbarung reichlich bezeugt.

Beweis. Wegen der Fülle der Beweismomente ziehen wir wieder nur die Grundlinien. Erbarmen gegen die Sünder übte Gott von Anfang an in der Geschichte unserer sündigen Stammeltern. Er verhieß ihnen früher den rettenden Erlöser, als er ihnen die gerechte Strafe verkündigte (Gn 3, 15—19). Gnädig und fürsorglich erweist er sich auch gegen Kain (Gn 4, 15). Die täglichen Verfehlungen ferner des Volkes Israel will er gern verzeihen, wenn man sich an ihn wendet (Lv Kap. 5 6 u. ö.); nur die Sünde der Bosheit, der „erhobenen Hand", soll mit dem Tode bestraft werden (Nm 15, 27—31). Die Propheten müssen Israels Frevel in härtester Weise rügen; aber stets schließt

die Drohung mit dem Lichtblick auf Erbarmen, wenn Bekehrung erfolgen wird (Osee, Jeremias, Isaias, Ezechiel, Jonas). Die Psalmen können Gottes Erbarmen, „das ewig währet", nicht genug rühmen. In den Chorliedern muß das Volk es stets wiederholen, „daß in Ewigkeit währet sein Erbarmen" (135, 1—26; vgl. auch 102 105 117). Weish 11, 24 bis 12, 27 gibt eingehende Auskunft über die Natur der göttlichen Barmherzigkeit und ihre Funktionen und Einzelmomente.

Christus ist der lebendige Repräsentant dieser Barmherzigkeit, ihr tatsächlicher Ausdruck und Zeuge. Inkarnation und Erlösung lassen sich nur als freies Erbarmen Gottes gegen die verlorene Menschheit begreifen und werden nur so von der Schrift dargestellt und begründet. In den herrlichsten Parabeln (Lk Kap. 15) und Lehrsprüchen (Mt 12, 7. Lk 6, 36) wird sie noch ausdrücklich hervorgehoben und den Menschen zur Nachahmung empfohlen. Paulus gibt entsprechend seiner persönlichen Erfahrung in der Bekehrung Gott den erhabenen Namen „Vater der Barmherzigkeit und Gott alles Trostes" (2 Kor 1, 3). Er preist seine Menschenfreundlichkeit, Geduld und Langmut. Ein zusammenfassender Begriff dafür ist Gnade, den Paulus für den alttestamentlichen Begriff der Barmherzigkeit zum theologischen Terminus im Neuen Testamente geprägt hat.

Barmherzigkeit und Gerechtigkeit; beide finden sich in ihrem vollkommenen Sinne und Grade im Willen Gottes, wenn wir auch das Wie der Einheit und Einfachheit des Aktes nicht begreifen. Schon eher ahnen wir die Einheit der Wirkung, wenn wir bedenken, daß die Inkarnation und Erlösung sowohl ein Erweis seiner Erbarmung als auch seiner fordernden Gerechtigkeit ist, in ihm „Gerechtigkeit und Friede sich begrüßen" (Ps 84, 11). Die Barmherzigkeit ist nicht gegen die Gerechtigkeit, sondern über sie. Sie ist eine Ergänzung der Gerechtigkeit, sofern Gott über seine Forderungen hinwegsieht (Jak 2, 13). Selbst in der ewigen Bestrafung der Todsünde, sagt Thomas, offenbare sich noch Barmherzigkeit, sofern er unter Gebühr (citra condignum) züchtige (S. th. 1, q. 21, a. 4 ad 1).

Gerade die Einheit und Harmonie beider Attribute bewahrt vor einer unwürdigen Erweichung des sittlichen, wie vor einer nicht minder häßlichen Übertreibung des pharisäisch-nomistischen Momentes in der Religion. Gott ist die unendliche Erbarmung, an die kein Sünder auf Erden vergebens sich wendet. Aber es ist eine Beleidigung der Barmherzigkeit, sich an sie zu wenden ohne die Erfüllung der Forderung der Gerechtigkeit von Reue und Buße. Die moderne protestantische Konstruktion von einem nur liebenden Vater, der bedingungslos stets und unveränderlich die Verzeihung übt, einerlei auf welchen Irr- und Abwegen die sündigen Menschenkinder wandeln, ist objektiv durch und durch unbiblisch und widervernünftig zugleich, subjektiv aber eine verhängnisvolle Selbsttäuschung.

§ 44. Der wahrhaftige Wille Gottes.

Literatur. Heinrich III 806 ff. Pohle I 121 ff. Kleutgen, De Deo ipso 397 ff. Suarez, De fide disp. 3, sect. 5. Lugo, De fide disp. 4.

Satz. Gott ist unendlich wahrhaft und getreu. De fide.

Erklärung. Die Wahrhaftigkeit und Treue sind zwei Seiten des einen Attributes. Gott ist wahr in seinen Reden (Offenbarungen), er ist wahr in

seinen Handlungen. Weil er dieses ist, so verdient er in absoluter, uneingeschränkter Weise Vertrauen. Deshalb glauben wir an ihn und hoffen auf ihn. Beide Attribute sind schon in der vollkommenen Erkenntnis und Heiligkeit enthalten. Er ist allwissend, deshalb kann er sich selbst nicht täuschen. Er ist heilig und vollkommen, deshalb kann er uns nicht täuschen. Er kann sein Wort nicht brechen; er kann auch an seiner Erfüllung nicht von außen gehindert werden. Für das christliche Leben haben beide Attribute fundamentale Bedeutung. Auf Gottes Wahrhaftigkeit, so wurde früher ausgeführt, beruht unser Glaube an Gott; auf seiner Treue gründet unsere Hoffnung.

Beweis. Der letzte sachliche Grund der göttlichen Wahrhaftigkeit ist das göttliche Wesen. Insofern etwas ein Sein hat, insofern ist es ein Wahres. Gott ist das absolute Sein, also auch an sich das absolute Wahre (prima veritas in essendo). Die Schrift deutet diesen ontologischen Gedanken vielleicht an (Jr 10, 10. Jo 17, 3), hat aber sonst nicht so sehr ein philosophisches Interesse am Wesen Gottes. Deutlicher tritt in ihr die eigentliche Wahrhaftigkeit (prima veritas in cognoscendo et dicendo) und Treue hervor. Das ist natürlich; denn sie ist die Voraussetzung sowohl für die Idee der Offenbarung als des Bundes. Besonders erinnern die Propheten oft an dieses Attribut: „Alle deine Werke sind Wahrheit, und alle deine Urteile sind wahrhaftig" (Dn 3, 27; 4, 34). „Er redet Gerechtigkeit, verkündet Wahrheit" (Is 45, 19). Alles vergeht, „doch das Wort Gottes wird bestehen auf ewig" (Is 40, 8). Jahwe, der Seiende, wird von dem Propheten im Sinne des Dauernden, des Treuen ausgelegt: „Jahwe ist ein Fels der Ewigkeiten" (Is 26, 4). „Gott ist nicht wie ein Mensch, daß er lüge, und nicht wie ein Menschenkind, daß er sich ändere. Er hat also gesprochen, und sollte er es nicht tun? Er hat verheißen, und sollte es nicht erfüllen?" (Nm 23, 19.)

Das Neue Testament ist an sich schon die Probe auf Gottes Wahrhaftigkeit und Treue, weil es die Erfüllung des Alten ist. Daher tritt dieser Gedanke besonders in der Jugendgeschichte Christi hervor, der ja der vom Vater „Verheißene" ist. So in der Verkündigung des Engels (Lk 1, 32), in der Heimsuchung (Lk 1, 45 50 54 f), im Benediktus des Zacharias (Lk 1, 68—79), im Lobgesang des Simeon (Lk 2, 29—32).

Christus ist nach dem Johannesevangelium der lebendige Repräsentant der göttlichen Wahrheit und Wahrhaftigkeit und Gott ist sein letzter und hauptsächlichster Zeuge (Jo 3, 33; 5, 19 f; 5, 30—47; 18, 37 u. a.). Gott ist die Quelle der Wahrheit und des Lebens; der Teufel ist der Vater der Lüge (Jo 8). Von sich selbst als dem Herold der göttlichen Wahrheit spricht Christus: „Himmel und Erde werden vergehen, meine Worte werden nicht vergehen" (Lk 21, 33). Ganz dasselbe sagt er von der Offenbarung des Alten Testamentes: es wird sich alles bis auf das Pünktlein und Strichlein erfüllen (Mt 5, 17 f). Er macht seinen Jüngern und den Gläubigen Mut, sich in ihren Gebeten und Bitten auf Gottes Wahrhaftigkeit und Treue zu stützen und zu verlassen. So in der Parabel vom anklopfenden Freunde (Lk 11, 5—13) und von der bedrängten Witwe (Lk 18, 1—8). Er selbst gibt uns im Vertrauen auf den Vater das beste Beispiel (Jo 11, 14 f).

Die Apostel bauen auf dem Dogma von Gottes Wahrhaftigkeit und Treue ihren ganzen Weissagungsbeweis auf. Sehr oft bemerken sie in den Evangelien, daß alles „erfüllt" werden mußte, was das Alte Testament vorhergesagt habe, ein Gedanke, den auch Christus oft ausgesprochen hat (Mt 11, 3—5. Lk 24, 27. Jo 5, 39 u. a.). Paulus erörtert das Problem der göttlichen Treue im Römerbrief, das dadurch entstanden war, daß die Juden, obschon berufen, nicht ins Reich Gottes eingetreten waren (Röm 9—11). Der Grundgedanke der Lösung lautet: „Gott ist wahrhaft, dagegen jeder Mensch ein Lügner" (Röm 3, 3); danach löst sich auch das Rätsel der Verwerfung der Juden. Doch ein „Rest" muß gerettet werden. Die Verstocktheit der Juden wird die Verheißungen Gottes nicht vereiteln: „Nicht als ob das Wort Gottes hinfällig geworden wäre!" (Röm 9, 6; vgl. 3, 3.) „Er bleibt treu, er kann sich nicht selbst verleugnen" (2 Tim 2, 13), das widerspricht seinem Wesen. „Es ist unmöglich, daß Gott lüge" (Hebr 6, 18). Wie Christus, so macht auch Paulus den Gläubigen Mut, sich auf Gott zu verlassen in den Versuchungen und Kämpfen des Lebens (1 Kor 1, 8); er läßt uns nicht über unsere Kräfte prüfen (1 Kor 10, 13); er hat uns das Leben verheißen, und er lügt nicht (Tit 1, 2). Er wird uns in Treue und Gerechtigkeit all unsere Sünden verzeihen (1 Jo 1, 9 f).

Väter. Wie die apostolische so ist auch die patristische Lehre voller Zeugnisse der göttlichen Wahrhaftigkeit. Der Weissagungsbeweis spielt in ihr eine große Rolle. Zu einer theoretischen Erörterung über dieses Attribut gaben die Priszillianisten in Spanien Veranlassung, die Lüge und Glaubensverleugnung für erlaubt hielten, wenn man sich dadurch Vorteile versprechen durfte. Sie beriefen sich dafür auf das Beispiel der Patriarchen, Propheten, Apostel, Christi, sogar auf Gott selbst. Hiergegen protestiert Augustin energisch in seiner Schrift: „Gegen die Lüge an Consentius". Er tat es um so lieber, als er in einer früheren Schrift (De mendacio) sich nicht so klar ausgedrückt hatte. In einem Briefe an Hieronymus verteidigt er die durchgängige Irrtumslosigkeit der in der Schrift enthaltenen Offenbarung Gottes und tadelt Hieronymus, der Gal 2, 14 im Sinne einer objektiven Unwahrheit ausgelegt hatte (Ep. 28).

In der Nachscholastik verirrten sich bisweilen Theologen, wie Gabriel Biel, Peter d'Ailly u. a., verleitet durch schwierige Äußerungen der Schrift, zu der nicht ungefährlichen, wenn auch rein spekulativ und hypothetisch vertretenen Ansicht, daß dem Wesen Gottes die Täuschung nicht widerspreche, ihm also in einer andern Weltordnung erlaubt sein könnte, wenn sie auch in der gegenwärtigen nicht behauptet werden dürfe. Es muß dementgegen an der absoluten und wesentlichen Wahrhaftigkeit Gottes festgehalten werden; sie erträgt nicht die geringste Beugung.

Praktische Folgerung. Hiermit stehen wir am Ende der Lehre von den Eigenschaften Gottes. Sie gehört sicher zum Schönsten und Tröstlichsten, was die Dogmatik zu bieten vermag. Daher sollte der populäre Volksunterricht in Katechese und Predigt recht oft davon handeln. Gottes Eigenschaften sind an sich von unergründlicher Tiefe, und in ihrer Anwendungsfähigkeit auf das sittliche Leben von unerschöpflicher Vielseitigkeit. Mögen die äußeren Lagen noch so verschieden und die inneren Bedürfnisse noch so verzweigt sein, Gott bleibt immer noch „größer als unser Herz" (1 Jo 3, 20). Noch sei bezüglich der moralischen Eigenschaften bemerkt, daß darüber keine kirchliche Definition vorliegt. Sie sind keine philosophischen Eigenschaften und fanden daher auch keine Bekämpfung seitens philosophischer Häretiker, gaben also auch keinen Anlaß zu einer Definition. Dennoch sind sie äußerst wichtige Glaubenswahrheiten. Auf ihnen beruht besonders unser religiöses Tugendleben, wie es sich in Glaube, Hoffnung und Liebe begründet, entfaltet und vollendet.

Zweiter Teil.

Von Gott dem Dreifaltigen.

Literatur. Scheeben I 743 ff; daselbst auch die scholastische Literatur angemerkt. Ders., Mysterien des Christentums (1865). Heinrich IV. Oswald, Die dogmatische Theologie II (1888): Trinitätslehre. Gutberlet, Gott der Einige und Dreifaltige (1907) 259 ff. Schell, Das Wirken des dreieinigen Gottes (1885). Simar I⁴ 198 ff. Specht I 97 ff. Pohle I⁴ 234 ff. Hurter II⁹ 112 ff. Thomas, S. th. 1, q. 27—43; Contra Gent. 4, 1—26. Bonaventura, Breviloquium, herausgegeben und mit vielen Parallelstellen aus den übrigen Schriften Bonaventuras versehen von da Vicenza (1881) 1, 1—6. Ruiz, De Trinitate (Lugd. 1625; Hauptwerk). Salmanticenses, Cursus theol. III. Von neueren spekulativen Theologen: Franzelin, De Deo trino (³1883). Janssens, De Deo Trino (1900). Stentrup, De ss. Trinitatis mysterio (1898). Kleutgen, Instit. theol. 427 ff. Paquet, Comment. in Summam theol. div. Thomae I 329 ff. Mehr vom dogmengeschichtlichen Standpunkte aus behandeln die Trinität: Petavius, Dogmata theologica t. II III: De Trinitate (Paris. 1865). Thomassin, Dogmata theologica t. III: De Trinitate 1—47. Tournely, Praelectiones dogmaticae: De Mysterio ss. Trinitatis. Kuhn, Die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit (1857). Regnon, Études de Théologie positive sur la S. Trinité, 3 vols (1892 ff). Lebreton, Les origines du Dogme de la Trinité I (1910). Von den zahlreichen patristischen Monographien ist die bedeutendste von Augustin, De Trinitate ll. 15; vgl. dazu Gangauf, Des hl. Augustin spekulative Lehre von Gott dem Dreieinigen (²1883). Von den Griechen sind zu nennen: Didymus der Blinde, Drei Bücher über die Trinität (περὶ τριάδος), ein „mächtiges Werk", urteilt Bardenhewer (Patrologie⁴ 227); vgl. über ihn Bardy, Didyme l'Aveugle (1910) 59 ff; ferner Ioannes Damascenus, De fide orthodoxa 1; vgl. über ihn Bilz, Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskus (1909); endlich der Schüler des Damaszeners, Theodor Abû Qurra (Bischof von Charrân), Mimar von der Darlegung der Wahrheit, Mimar III: welches beweist, daß die Christen nicht drei Götter behaupten müssen; vgl. über ihn Graf, Die arabischen Schriften des Theodor Abû Qurra (1910) 133 ff; die beiden letzten Schriften in „Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte". — Die früher genannten dogmengeschichtlichen Werke von Klee, Zobl, Schwane, Tixeront. Protestanten: Chr. Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit (1842). Krüger, Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt (1905). Seeberg, Dogmengeschichte II² 1 ff. Harnack, Dogmengeschichte II⁴ 295 ff.

Zusammenhang mit der Gotteslehre. Die Trinitätslehre ergänzt und vervollständigt die Lehre von Gott dem Einen. Gott ist wahrhaft Einer — dem Wesen nach; er ist aber ebenso wahrhaft Drei — der Person nach. Die wissenschaftliche Behandlung der ersten Wahrheit hat also stets mit Rücksicht auf die zweite zu geschehen und umgekehrt. Sowenig die Natur von der Person trennbar ist, so wenig kann die Lehre über beide ganz getrennt werden. Trinität und Unität sind die zwei Seiten des einen Dogmas von Gott. Wird diese Rücksicht auf die andere Seite nicht genommen, fällt der Ton einseitig auf die Einheit oder Dreiheit, so nähert man sich der Irrlehre, entweder der des abstrakten Monotheismus (Judentum, Monarchianismus, Sabellianismus) oder der des Tritheismus. Die katholische Lehre schreitet mitten zwischen beiden Extremen hindurch und betont beide Wahrheiten gleichmäßig.

Bedeutung für Dogma und Religiosität. Das Trinitätsdogma kennzeichnet das echte Christentum. Es enthält die Summe aller christlichen Glaubenswahrheiten, liegt deshalb auch allen christlichen Symbolen zu Grunde, alle andern Wahrheiten haben sich um diesen Grundstock gelagert und gruppiert, aus ihm entwickelt: Schöpfung, Erlösung und Heiligung sind Offenbarungen des Wesens Gottes, aber auch ebenso der drei Personen Gottes.

Daher ist auch der religiöse Nutzen und der sittliche Wert dieser Wahrheit für uns ein unendlich großer. Nirgends findet man, nach einem Worte Augustins, eine reichlichere Frucht für Intellekt und Willen als in ihr (Nec fructuosius aliquid invenitur). Ihr Licht leuchtet in allen andern Glaubenswahrheiten wieder. Durch sie vermögen wir schon hienieden einen gewissen scheuen Blick in das innere Wesen und Leben Gottes zu tun und das Glück zu ahnen, wodurch Gott selig ist und selig macht alle, die mit ihm im Leben verbunden sind. Freilich offenbart sich in ihr auch so recht die Größe Gottes, die uns mit ihrer geheimnisvollen Macht zu Boden drücken will (Aug.: Nec laboriosius aliquid quaeritur). Als Offenbarung des Wesens, des Lebens, der Größe Gottes ist die Trinität der vorzüglichste, einzigste Gegenstand unserer Verehrung: der Anbetung. Daher auch ihre stete Erwähnung in allen Kultakten der Kirche. Sanctus, sanctus, sanctus: Deus Trinitas!

Erster Abschnitt.

Die Trinität im Bekenntnis der Kirche.

Wie jedes Dogma, so kann auch das trinitarische auf seinen kürzesten Ausdruck gebracht werden, in welchem es die Kirche den Gläubigen im Symbole vorlegt. Es kann ferner betrachtet werden in seinem Gegensatze zu den Häresien, in welchem es begrifflich geklärt und als Bekenntnis erstarkt ist. Danach ergeben sich hier zwei Kapitel als Unterteile: das Dogma an sich und in seinem Gegensatze zu den Häresien.

Erstes Kapitel.

Das trinitarische Dogma an sich.

Auch hier zerlegt sich der Stoff in zwei Teile: der kurze Inhalt des Dogmas, die besondern theologischen Ausdrücke, in denen die Kirche den Inhalt desselben vorlegt.

§ 45. Der Inhalt des Dogmas.

Satz. In dem einen göttlichen Wesen sind drei Personen, und diese drei Personen sind der eine Gott. De fide.

Erklärung. Wenn das Trinitätsdogma auch allen Symbolen zu Grunde liegt, so ist es doch formell und bestimmt zuerst in dem sog. Athanasianum ausgesprochen, das nach Abschluß der trinitarischen Kämpfe (ca 400) abgefaßt worden ist. Es beginnt mit der Forderung des christlichen Glaubens, den es

zusammenfaßt in die kurze Formel: „Der katholische Glaube ist dieser, daß wir den einen Gott in der Dreiheit und die Dreiheit in der Einheit verehren" (fides catholica haec est, ut unum Deum in Trinitate, et Trinitatem in Unitate veneremur; Denz. 39 [135]; vgl. Denz. 48 [1782]).

Als im Mittelalter die Gotteslehre wiederum eine gewisse häretische Verdunkelung erfuhr, sowohl durch die Irrlehren Roszellins und Gilberts de la Porrée, die sofort zurückgewiesen wurden (Denz. 389 f [329 f]), als durch Joachim von Floris, sprach das Lateranense IV nochmals den alten Glauben aus (Denz. 428 431 f [355 358]). Auch die Unionskonzilien mußten den Griechen gegenüber, welche wenigstens über das Filioque abweichend lehrten, das Dekret des Lateranense IV wiederholen. Eine besonders eingehende Aussprache erhielt das trinitarische Dogma im Bekenntnis der elften Partikularsynode von Toledo (Denz. 275—281 [222—228]).

Nach der Formulierung des Athanasianums zerfällt das Dogma in zwei Teile. Einheit in der Dreiheit: Dreieinigkeit; und Dreiheit in der Einheit: Dreifaltigkeit. Der Ton liegt jedesmal auf dem zweiten Worte.

I. Einheit in der Dreiheit.

Zuerst wird die vollkommene Einheit betont. Naturgemäß berührt sich das, was hier in der Trinitätslehre über diese Einheit auszuführen ist, ganz eng mit dem Artikel von der Einheit und Einfachheit Gottes aus dem ersten Teil der Gotteslehre (S. 122 ff). In der näheren Erläuterung dieses Gedankens sind folgende drei Einzelpunkte hervorzuheben. Die göttliche Einheit bezieht sich auf die Einheit des Wesens, der Attribute, der Tätigkeit.

a) Die Wesenseinheit ist die grundlegende; sie erfordert, daß wir uns das göttliche Wesen wegen seiner Personendreiheit keineswegs geteilt oder vervielfacht vorstellen dürfen, vielmehr an eine schlechthin numerische Einheit zu denken haben. Die drei Personen sind nicht etwa deshalb ein Gott, weil jede einzelne von der gleichen göttlichen Wesenheit (aequalis substantiae), sondern deshalb, weil alle drei Personen von ein und derselben Wesenheit sind (unius eiusdem substantiae). Sie sind nicht gleichwesentlich, sondern vielmehr einwesentlich. Gegen diese strenge Wesenseinheit verstößt jede tritheistische Auffassung, welche nur eine moralische Einheit des Willens und Wirkens oder nur eine kollektive Einheit der Gattung lehrt, wie sie auch von der Menschheit auszusagen ist.

„Nicht wie drei Personen", sagt das Toletanum XI, „so bekennen wir auch drei Substanzen, sondern nur eine Substanz (sed unam substantiam)"; und das Lateranense IV schärft ein: „Nach dem orthodoxen und katholischen Glauben ist ganz dasselbe, was der Vater ist, auch der Sohn und der Heilige Geist; sie müssen als konsubstantial angesehen werden" (Denz. 432 [358]. Also bekennen wir keine Dreiheit von Göttern, sondern nur den einen, einwesentlichen Gott. Obschon jede einzelne Person wahrhaft Gott, nicht bloß göttlich ist, so sind alle drei doch nur ein Gott (Athanasian.: Ita Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus, et tamen non tres Dii sed unus est Deus. Decret. pro Iacob.: Quia trium est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas. Denz. 703 [598]).

b) Die Einheit der Attribute ist gegeben mit der Einheit des Wesens, das als ihre Inhaberin und Trägerin zu denken ist. Wenn dieses Wesen durch die Personendreiheit nicht vervielfältigt wird, dann auch nicht seine (absoluten) Vollkommenheiten. Daher fährt das Athanasianum fort: Wie der Vater, so der Sohn, so der Heilige Geist. Unerschaffen, unermeßlich der Vater, unerschaffen, unermeßlich der

Sohn, unerschaffen, unermeßlich der Heilige Geist, und doch wieder nicht drei Unerschaffene, nicht drei Unermeßliche, sondern ein Unerschaffener und ein Unermeßlicher. Ähnlich das Toletanum XI.

c) Die Einheit der Tätigkeit nach außen. Auch sie folgt aus der Wesenseinheit. Denn wo ein Prinzip der Tätigkeit sich findet, kann es auch nur eine Handlung, eine Tätigkeit geben. So erscheint uns also auch nach außen das göttliche Wesen als der eine Gott und Herr.

„Jene drei Personen sind unzertrennlich sowohl in dem, was sie sind, als auch in dem, was sie wirken (quod faciunt)", sagt das Toletanum XI (Denz. 281 [227]). Und das Lateranense IV betont, daß „die göttliche Substanz, Wesenheit oder Natur allein Prinzip von allem ist (unum universorum principium)". „Ein Prinzip (unum principium)", wiederholt auch das Decret. pro Iacobitis.

II. Dreiheit in der Einheit.

Trotzdem von Gott eine wahrhafte, wirkliche Einheit bekannt werden muß, gilt doch ebenso wahr auch die Dreiheit von ihm. Diese Dreiheit setzt einen wirklichen Unterschied in Gott voraus; denn ohne diesen kann eine Dreiheit im ernstlichen Sinne nicht bestehen. Die Verschiedenheit bezieht sich auf die Personen, auf die Ausgänge (Ursprünge) und die Besitzweise des göttlichen Wesens.

a) Die Dreiheit der Personen lehrt schon die trinitarische Taufformel; sie liegt dem Apostolikum zu Grunde und den übrigen Symbolen. Sie ist zu verstehen als eine real unterschiedene Dreiheit, und zwar im positiven und exklusiven Sinne, keine Dualität oder eine Dyas, die man heute gern in dem Neuen Testamente aufweisen möchte, keine Quaternität, sondern nur eine Trinität. „Eine andere (alia) ist die Person des Vaters, eine andere (alia) des Sohnes, eine andere (alia) des Heiligen Geistes", sagt das Athanasianum. „Wir unterscheiden die Personen, trennen aber nicht die Gottheit", erklärt das Toletanum XI.

b) Die Verschiedenheit der Personen gründet in der Verschiedenheit des Ursprunges. Diese lehrt das Athanasianum, wenn es sagt: „Der Vater ist von keinem geworden ..., der Sohn ist vom Vater allein gezeugt, der Heilige Geist ist vom Vater und Sohne ... nicht gezeugt, sondern ausgehend (procedens)." „Der Vater", sagt das Lateranense IV, „hat von Ewigkeit durch Zeugung des Sohnes diesem seine Substanz gegeben" (Denz. 432 [358]). „Der Heilige Geist", so erklärt das Florentinum, „hat seine Substanz und sein subsistentes Sein aus Vater und Sohn und geht aus beiden ewiglich gleichwie von einem Prinzip und durch eine einzige Hauchung aus" (Denz. 691 [586]; vgl. 703 [598]).

Es ist daher an eine wahre, reale Dreiheit zu denken, und es dürfen die Personalbezeichnungen Vater, Sohn und Heiliger Geist nicht etwa zu bloßen Namen oder Erscheinungsarten oder Offenbarungsreihen verflüchtigt werden. Es sind vielmehr drei real unterschiedene Träger und Inhaber der göttlichen Wesenheit. Die eine göttliche Wesenheit subsistiert in drei real verschiedenen Personen. Jede der drei göttlichen Personen besitzt die eine göttliche Substanz, ist diese eine göttliche Substanz selber.

c) Das, wodurch die drei Personen sich voneinander unterscheiden, ist also nicht in der Wesenheit zu suchen, auch nicht zunächst in der Person an sich, die mit den andern völlig gleich vollkommen und ewig ist, sondern in der verschiedenen Besitzweise der Wesenheit, näherhin in der daraus sich ergebenden Beziehung (relatio) zu der andern oder zu den andern Personen. Die Person empfängt ihre Personalität

nicht durch etwas anderes als eben durch ihre eigentümliche Relation zu den andern Personen. Deshalb sind es keine absoluten, für sich bestehenden Personen, sondern relative, deren Wesen einzig in der Beziehung zu den andern Personen begründet ist und die ohne jene Personen gar nicht bestehen würden (Denz. 278 [225]). Nur muß man sich hüten, mit dem Begriffe der Relation den Gedanken der Abhängigkeit zu verbinden; denn gegen diese sind die Personen wieder geschützt durch den Besitz des absoluten Wesens selbst, das ebensowenig von außen als von innen als abhängig gedacht werden kann.

III. Einheit und Dreiheit.

Weil die drei Personen untereinander zwar real, aber vom Wesen nur virtuell verschieden sind (S. 113 f), so muß von ihnen neben dem Auseinander auch wieder ein Ineinander ausgesagt werden. Auch abgesehen von ihrer Unendlichkeit, Unermeßlichkeit und Allvollkommenheit können sie wegen der Wesenseinheit nur als inexistent, sich wechselseitig durchdringend gedacht werden (περιχωρεῖν, circumincedere, circuminsedere, περιχώρησις, circumincessio, circuminsessio).

„Wie wir also", sagt das Toletanum XI, „jene Personen der einen und unteilbaren Natur nicht konfundieren, so verkündigen wir sie auch in keiner Weise als voneinander trennbar" (Denz. 281 [227]). Und das Decretum pro Iacobitis erklärt: „Wegen dieser Einheit ist der Vater ganz im Sohne, ganz im Heiligen Geiste; der Sohn ganz im Vater, ganz im Heiligen Geiste; der Heilige Geist ganz im Vater, ganz im Sohne."

Hiermit ist das Dogma seiner Substanz nach in den kirchlichen Ausdrücken dargelegt: Das numerisch eine göttliche Wesen ist so vollkommen und unendlich, daß es von drei real verschiedenen Personen zwar auf verschiedene Weise, auf verschiedene Besitztitel hin, aber in völlig gleicher Vollkommenheit besessen wird. Vater, Sohn und Heiliger Geist sind jeder wahrhaft Gott und doch nur ein Gott.

Alles, was jetzt noch folgt, ist nichts anderes als die nähere Erklärung dieser summarischen Darlegung des trinitarischen Dogmas. Daß das, was hier als kirchliches Dogma ausgesprochen wurde, nicht von Anfang an in dieser terminologischen Klarheit und Bestimmtheit im Bewußtsein der Kirche vorhanden war, ist selbstverständlich. Auch die Trinitätslehre (nicht die Trinität) hat ihre Entwicklung durchgemacht wie alle Dogmen. Die Sprache der Bibel über das Trinitätsdogma ist eine andere als die der späteren Dogmatik. Christus, Paulus und Johannes redeten in anderer Weise von der Trinität als die Apologeten, das Nicänum, die zeitgenössischen Väter und das Athanasianum. Das lag, möchte man sagen, an dem ganzen Werdegang der trinitarischen Offenbarung und der an ihn zunächst sich anschließenden Glaubenslehre. Offenbart war zuerst der Vater, dann der Sohn, zuletzt der Heilige Geist. Jeder Nachfolgende bezeugt den Vorhergehenden und wird wieder vom Vorhergehenden bezeugt. Dadurch kommt zunächst ein gewisses Nebeneinander in die Personenreihe. Folgerichtig aber auch in die dogmatisch-trinitarische Denk- und Redeweise. Dazu kommt, daß die Gottheit der einzelnen Personen außer dem Vater in geschichtlicher Abfolge seitens der Kirche und Väter zu verteidigen war. Auch dadurch entsteht ein gewisses Nebeneinander und Auseinander. Es sind die Personen, die zuerst im Vordergrunde stehen, wie sie nacheinander in der Geschichte der Offenbarung auftreten, in das Erlösungswerk eingreifen und nach ihrem äußeren Erlösungswirken beurteilt werden. Das ist der offenbarungsgeschichtliche Standpunkt in der Trinitätslehre. Auf diesem ist die zweite Person Sohn, sofern sie der Vater zu unserer Erlösung auf die Erde herniedersendet

(Jo 3, 16); die dritte Person ist Heiliger Geist, sofern er als Geist Gottes unsere Heiligung vollenden soll (Paulus). Dabei wird aber auch ihre ewige Existenz und göttliche Natur keineswegs ignoriert (Jo 1, 1—14).

Daneben gibt es aber noch einen zweiten Standpunkt in der Trinitätslehre; das ist der spekulative, der von dem göttlichen Wesen ausgeht. Auf diesen drängt der erstgenannte mit innerer Notwendigkeit hin. Man fragt nicht mehr, was der Sohn des Vaters und der Geist des Vaters und Sohnes in der Erlösungsoffenbarung — um diese handelt es sich hauptsächlich, obgleich Paulus und Johannes (Prolog) den Sohn auch in die Schöpfungsoffenbarung hineinziehen — gewirkt haben, sondern wie sie sich in ihrem jenseitigen, vorgeschichtlichen Zustande, in ihrer ewigen Existenz zum Vater verhalten, noch mehr: wie sich Vater, Sohn und Geist zueinander und zu dem einen göttlichen Wesen verhalten und ewig, längst vor aller zeitlichen Offenbarung verhielten. Das ist nicht so sehr der praktische Standpunkt des Heilsglaubens als der spekulative des theoretischen Gottesglaubens. Man sieht aber, wie konsequent der zweite zeitlich aus dem ersten folgen mußte, und wie konsequent wiederum nach Abschluß der Offenbarungsepoche der zweite vor dem ersten in den Vordergrund tritt. Eine Entwicklung liegt also vor, aber eine ganz folgerichtige und denknotwendige. Mit der Entwicklung der Substanz des Dogmas war aber auch die der äußeren Terminologie gegeben. Es wäre unvernünftig, heute in der Trinitätslehre die Sprache der unentwickelten Theologie zu reden und die der entwickelten zu ignorieren. Es wäre das eine wissenschaftliche Absonderlichkeit, die sonst nirgends sich wiederfindet.

§ 46. Die trinitarische Terminologie.

Literatur. Thomas, S. th 1, q. 23, a. 1; q. 29, 1—3; Quaest. disp. de potentia q. 9, a. 1—2. Bonaventura, Breviloquium 1, 2—4. Petavius, De Trin. IV 4. Kleutgen, Philos. der Vorzeit² 59 ff 85 ff 184 ff; Theol. der Vorzeit I² 314 ff; III 71 ff. Scheeben, Mysterien des Christentums 63 ff. Plaßmann, Schule des hl. Thomas von Aquin V (1858) 183 ff 394 ff. Lehmen, Lehrbuch der Philos. I³ (1909) 396 ff. Über Person: Nottebaum, De personae vel hypostasis apud Patres theologosque notione et usu (1853). Braun, Der Begriff „Person" in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität und Inkarnation (1876). Stentrup, Zum Begriffe der Hypostase: Zeitschrift für kath. Theol. 1877—1878.

Wer die Trinität recht verstehen und lehren will, vermag es nur, wenn er sich der dafür von der Kirche geprägten und gebrauchten Ausdrücke bedient. Die trinitarische Terminologie, wie sie heute üblich ist, ist, wie vorhin angedeutet, das Produkt einer jahrhundertelangen Entwicklung, in welcher es nicht ohne Schwankungen und Mißverständnisse und Kämpfe hergegangen ist.

Diese im Laufe der Zeit geprägten Lehrausdrücke beziehen sich entweder auf die Einheit oder auf die Dreiheit und zerfallen demnach in zwei Gruppen. Zur ersten gehören die Ausdrücke Wesenheit, Substanz, Natur (essentia, substantia, natura, *οὐσία, φύσις*), zur zweiten die Ausdrücke Subsistenz, Hypostase, Person. Jedesmal sind die Termini verwandt, doch nicht schlechthin gleich, so wenig als die ihnen zu Grunde liegenden Realitäten.

Ihre Verwandtschaft bewirkte vielfach Streitigkeiten und Mißverständnisse auch unter orthodoxen Vätern und Theologen. Man verständigte sich auf einer Synode zu Alexandrien 362, indem die Lateiner fortan den Ausdruck *ὑπόστασις*, den sie wörtlich = substantia genommen hatten, zur Bezeichnung der Person und gleichbedeutend mit *πρόσωπον* (persona, subsistentia) gebrauchten; doch vermieden sie gern das *πρόσωπον* wegen des von den Sabellianern geübten Mißbrauches des

Wortes, die es als Erscheinungsweise modalistisch deuteten (S. th. 1, q. 29, a. 3; Hier., Ep. 15 [al. 57] ad Dam.). Über den erfolgreichen Einigungsversuch in der trinitarischen Terminologie auf der Synode zu Alexandrien vgl. Kuhn, Von der göttlichen Dreieinigkeit (1857) 421 ff; Bardy, Didyme l'Aveugle 60 ff.

1. Wesenheit, Substanz, Natur.

Mit Wesenheit bezeichnet die Philosophie den inneren Grund eines Dinges, das, wodurch es gerade das ist, was es ist. Sie wird von allem ausgesagt, was irgendwie ein Wesen (ens) ist, sei es wirklich, sei es möglich, sei es ein für sich oder in einem andern Existierendes; also sowohl von der sofort zu erklärenden Substanz als ihren Akzidenzien.

Substanz ist diese Wesenheit, sofern sie sich findet in einem in und für sich bestehenden Dinge. Sie bildet den Gegensatz zum Akzidens, das nicht in sich selbst, sondern in einem andern besteht. Man unterscheidet erste Substanz (substantia prima), das wirklich existierende Einzelwesen, also Substanz im vorzüglichen Sinne des Wortes, und zweite Substanz (subst. secunda), den Begriff des Einzeldinges, den Allgemeinbegriff. Z. B. Sokrates, in seinem bestimmten wirklichen Dasein, und Menschheit als das, wodurch er Mensch ist (id quo est).

Natur wird meist mit Wesenheit synonym gebraucht, doch im genauen und engeren Sinne bezeichnet es die Wesenheit, sofern sie das Prinzip der Veränderung und der Tätigkeit ist (natura von nasci, φύσις von φύομαι werden). Der letzte Grund der Tätigkeit liegt freilich in der dem Dinge eigentümlichen Wesenheit, der nächste in den ihr innewohnenden Vermögen und Kräften. Daher das Axiom: Das Wirken entspricht dem Sein (agere sequitur esse).

2. Hypostase, Subsistenz, Person.

Hypostase nennt man die Substanz, wenn sie nicht ein Teil von einem Ganzen ist wie die Hand oder der Arm, sondern wenn sie eine vollständige in sich und für sich bestehende Einzelsubstanz ist. Es sind also drei Merkmale, die ihr Wesen ausmachen: die Vollständigkeit, das Insichsein und das Fürsichsein. Das Insichsein hat auch die inkomplete Teilsubstanz, das Fürsichsein hat nur die komplete Substanz. Zwischen dem Insichsein und Fürsichsein ist also ein wenigstens virtueller Unterschied zu machen. Das Fürsichsein ist eine vollkommenere Eigentümlichkeit als das Insichsein. Die Hypostase oder lat. das Suppositum ist die vollkommene Einzelsubstanz, die so existiert, daß sie nicht nur eins ist in sich (indivisum in se), sondern auch abgesondert von jedem andern (divisum ab omni alio). Sie ist das Subjekt (principium quod), der Träger der Tätigkeit (actiones sunt supposito), die Natur dagegen ist deren nächstes Prinzip (principium quo).

Subsistenz nennt man die einer solch beschriebenen Substanz eigenen Daseinsweise. Sie bezeichnet also das In- und Fürsichsein der Einzelsubstanz oder der Hypostase.

Person heißt die Hypostase, wenn sie die Vollkommenheit und das Merkmal der Vernünftigkeit (Geistigkeit) an sich trägt. Sie ist die vollendetste Substanz, da sie nicht nur das Insich- und Fürsichsein besitzt, sondern sich dieses Eigenbesitzes auch bewußt ist. In diesem Merkmal liegt also die

spezifische Differenz des Begriffes. Da der moderne Monismus und Pantheismus den Persönlichkeitsbegriff verflacht hat, indem er darin nur das Selbstbewußtsein, die Selbständigkeit im Sinne von selbstbewußtem, kraftvollem Charakter betont, so ist daneben das erste und grundlegende Moment, das ontologische Fürsichsein, heute besonders hervorzuheben. Die in der Schule geläufige Definition lautet: Person ist die einzeln für sich bestehende Substanz der vernünftigen Natur (Persona est naturae rationalis individua substantia. Boethius).

Einseitig und falsch ist es, das Wesen der Persönlichkeit in das Selbstbewußtsein allein zu verlegen (Günther). Bewußtsein ist eine Tätigkeit und gründet in der Natur. Da in Gott nur eine Natur ist, so würde es nach dieser Theorie auch nur eine Person Gottes geben, weil es in ihm nur ein Selbstbewußtsein gibt. Ferner würde es in Christus wegen seines doppelten Selbstbewußtseins, des göttlichen und des menschlichen, auch zwei Personen geben. Das seiner selbst noch nicht bewußte Kind würde noch keine Person sein und daher kein Rechtssubjekt bilden. Alles unhaltbare Sätze.

Die Anwendung dieser Begriffe auf Gott kann natürlich nur analogisch geschehen. Gott ist weder Natur noch Person im geschöpflichen Sinne, sondern nur im ähnlichen, aber eminenten, der alle Unvollkommenheiten ausschließt. Daher ist Gott nicht Allgemeinsubstanz (subst. secunda); in ihm ist die Gottheit nicht verwirklicht, so daß er durch sie Gott wäre, sondern er ist die Gottheit selber (Deus est ipsa Deitas. Deus est quod habet).

Gott ist wirkliche Substanz, Einzelwesen. Er ist es aber zunächst nicht im Sinne eines Trägers von Akzidenzien, wodurch eine unvollkommene Substanz vollendet wird; denn er ist allvollkommen. Wohl aber ist er Substanz, und zwar die absolute, sofern er ganz und gar mit unendlicher Kraft in sich selbst besteht, in sich seinen Selbstand besitzt. Er ist individuelle Einzelsubstanz im Gegensatz zur Allgemeinsubstanz, die in mehreren verschiedenen Einzelwesen verwirklicht ist. Die göttliche Substanz besteht nur einmal, in schlechthiniger numerischer Einheit und Identität mit sich selbst. Dagegen ist sie insofern wieder der Gegensatz zum Individuellen, als sie trotz dieser Einheit an die drei Personen mitgeteilt wird, also einer Gemeinschaft von drei real verschiedenen Personen angehört, ohne selbst freilich vervielfältigt zu werden.

Gott ist Person, sofern er das höchste Insichsein und Fürsichsein mit der vollendeten Vernünftigkeit und Geistigkeit vereinigt. Doch ist er es wieder nicht in geschöpflichem Sinne. Die göttliche Substanz besitzt sich nicht wie die kreatürliche Geistsubstanz auf nur eine Weise, sondern auf drei verschiedene Weisen und ist deshalb dreipersönlich. Der Besitz der göttlichen Personen, die Wesenheit, ist der eine und gleiche, die Besitztitel aber sind dreifach. Der Grund dieser dreifachen Besitzweise liegt, wie schon angedeutet und später weiter zu erörtern sein wird, in den Ursprüngen von zwei Personen aus der dritten.

Wir haben somit bei der Anwendung der oben entwickelten philosophischen Begriffe auf Gott in allen Punkten Einschränkungen zu machen. Keiner will

sich in dem Sinne, in welchem wir ihn erfahrungsmäßig feststellen können, zu dem Wesen Gottes fügen. Das ist die überall sich ergebende Wahrheit, daß wir Gott eben nicht in adäquaten, sondern nur in analogischen Begriffen zu erfassen vermögen. Die Begriffe von Existenz, Wesen, Attribut, von Substanz, Natur, Person, Tätigkeit: alle sind inadäquat, aber dennoch in einem eminenten Sinne wahr. Gott ist wahrhaft dreipersönlich. Der Begriff Person ist in ihm zuerst und vorzüglich verwirklicht; erst in abgeleiteter, abbildlicher Weise in den kreatürlichen Vernunftwesen (S. th. 1, q. 29, a. 3).

Die Supereminenz und Vollkommenheit Gottes über die geschaffene Person liegt darin, daß die eine göttliche Natur im absoluten Besitze ihrer selbst ist, also persönlich ist, aber nicht wie die kreatürliche Geistsubstanz auf eine Weise, sondern in dreifach verschiedener Weise. Wenn wir nun auch das Warum nicht näher erkennen können, so müssen wir doch sagen, es ist in der göttlichen Unendlichkeit begründet, daß Gott eins ist der Wesenheit nach und drei der Person nach. Es trifft das mit innerer Notwendigkeit zu, und die Dreipersönlichkeit ist nicht etwa zufällig oder angemessen, vielmehr ist sie notwendig wie die absolute Einheit des Wesens. Nur erkennen wir die letztere Notwendigkeit klarer als erstere. Letztere ist eine Vernunftwahrheit, erstere ein großes Geheimnis.

Zweites Kapitel.

Die antitrinitarischen Häresien.

Literatur. Die verschiedenen kirchengeschichtlichen Werke von Hergenröther, Kraus, Funk, Knöpfler, Marx. Hefele I u. II. Hagemann, Die römische Kirche und ihr Einfluß auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten (1864). Döllinger, Hippolyt und Kallistus (1853). Möhler, Athanasius d. G. und die Kirche seiner Zeit im Kampfe gegen den Arianismus (1844). Kuhn, Die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit (1857). Lauchert, Die Lehre des hl. Athanasius (1895). Sträter, Die Erlösungslehre des hl. Athanasius (1894) 66 ff. Die dogmengeschichtlichen Werke.

Die häretische Bekämpfung des Dogmas konnte sich sowohl auf die Einheit als auf die Dreiheit richten. In Wirklichkeit treten in der Geschichte auch beide Richtungen hervor; die Negation der Dreiheit zuerst und sehr früh, später auch die der Einheit. Die Dreiheit leugnete der Monarchianismus, die Einheit der Tritheismus.

Monarchianer sind sowohl die eigentlichen Irrlehrer dieses Namens als auch die Subordinatianer (Arianer, Mazedonianer), da auch diese, obschon sie drei Hypostasen in Gott annehmen, doch an der Einpersönlichkeit Gottes festhalten und die beiden andern Personen dieser durchaus unterordnen. Wir handeln zunächst von den Gegnern der Dreiheit, dann der Einheit.

§ 47. Monarchianismus und Subordinatianismus.

1. Der Monarchianismus. Er betont sein großes Interesse an der abstrakt gefaßten Einheit Gottes, in welchem keinerlei Mehrheit einen Platz habe. Je nachdem, wie er mit dieser Einheit die Person Christi in Verbindung bringt, teilt er sich wieder in zwei Richtungen: in den ebionitischen oder

dynamischen und in den modalistischen oder patripassianischen Monarchianismus.

Der dynamische Zweig sieht in Christo keine göttliche Person, legt ihm aber eine göttliche, unpersönliche Kraft bei (δύναμις). Christus selbst ist an sich nur ein bloßer Mensch. So lehrten die beiden Theodot, Beryll von Bostra, Paul von Samosata.

Die modalistische Richtung nimmt zwar eine Trinität an, aber nur eine scheinbare, keine wahre. Person ist ihm die äußere Erscheinungsweise (πρόσωπον = Maske) des einen Gottes. Dieser offenbarte sich als Vater in der Schöpfung, als Sohn in der Erlösung, als Heiliger Geist in der Heiligung. In Bezug auf Christus lehrte er eine wahre Inkarnation Gottes, schrieb sie aber der einen und stets gleichen Person des Vaters zu, der also auch in Christo für uns gelitten habe, daher „Patripassianer" genannt. Vertreter dieser Irrlehre sind Noëtus aus Smyrna, Praxeas, sein Schüler in Rom und Nordafrika, Sabellius und Kleomenes in Rom.

Kirchliche Reaktion. Weil allgemeine Synoden in jener frühen Zeit noch nicht stattfanden, wurden die genannten Irrlehrer nicht durch feierliche Lehrurteile zurückgewiesen, sondern dadurch bekämpft, daß ihre Urheber aus der Kirche ausgestoßen und ihre gottlosen und sehr gefährlichen Lehren durch Bischöfe und Priester auf öffentlichen Partikularsynoden oder durch private Lehrtätigkeit widerlegt wurden. Papst Viktor exkommunizierte Theodot den Gerber. Eine Synode von Antiochien entsetzte den Paul von Samosata (269), der das *ὁμοούσιος τῷ πατρί* im monarchianischen Sinne vom Sohne gebrauchte: der Sohn = dem Vater auch als Person, weil der Sohn nur die irdische Erscheinungsform des Vaters ist. Papst Felix bestätigte kurz darauf die Synode.

Gegen den Modalismus kämpften Tertullian als Montanist (Adv. Praxeam), Hippolyt (Adv. Noëtum) und Dionysius von Alexandrien. Letzterer betonte gegen Sabellius die Verschiedenheit von Vater und Sohn zu sehr, indem er den Sohn ein Werk (ποίημα) des Vaters nannte, womit er jedoch, wie er sich beim Papst Dionysius rechtfertigte, nur dessen Ursprung aus dem Vater bezeichnen wollte. Papst Dionysius erließ in der Sache ein dogmatisches Lehrschreiben (260), wodurch sowohl der Monarchianismus als der später erst entstandene Subordinatianismus widerlegt und abgewiesen wurde. Das Schreiben ist abgedruckt Denz. 48—51.

2. Der Subordinatianismus. Er scheidet den Sohn und den Heiligen Geist wesentlich vom Vater, indem er sie zu dessen Geschöpfen, wenn auch zu Geschöpfen höherer Art macht.

Arius trennt den höchsten und alleinigen Gott, den er wegen seiner Geistigkeit und Vollkommenheit für durchaus unnahbar und überweltlich hält, von dem Sohne, einem Gottwesen zweiter Ordnung, der aus Mangel an jenen absoluten Eigenschaften fähig war, die Schöpfung und Inkarnation zu vollziehen. Dieses Mittelwesen hat Gott freiwillig, nicht von Ewigkeit, aber vor aller Zeit als seine Kreatur hervorgebracht. „Es gab eine Zeit, wo er nicht war" *(ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν — ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν)*. Christus ist durch Gnade Sohn Gottes, nicht von Natur. Er war sündelos durch den guten Gebrauch seiner Kräfte wie alle ethischen Söhne Gottes.

Die Arianer teilten sich später in strenge Arianer *(ἀνόμοιος)* und Semiarianer *(ὁμοιούσιος)*, die jede auf ihr Stichwort eingeschworen waren

und miteinander selbst wieder heftige Kämpfe führten. Der Arianismus war nach dem bekannten Zeugnis von Hieronymus sehr weit verbreitet.

Kirchliche Reaktion. Den häretischen Führern Arius, Presbyter von Alexandrien (seine Hauptschrift „Thalia" bei Athanasius [Contra Arian. orat. 1, 9]), Eusebius, Bischof von Nikomedien („Eusebianer"), Eusebius, Bischof von Cäsarea, standen auf kirchlicher Seite gegenüber Alexander, Bischof von Alexandrien, der den Arius exkommunizierte, auf der allgemeinen Synode von Nicäa (325) die Bischöfe Eustathius von Antiochien und Marzell von Ancyra, besonders aber der feurige Diakon Athanasius.

Auf dem Nicänum wurde diese Irrlehre verworfen, der Sohn für gleichwesentlich mit dem Vater *(ὁμοούσιος τῷ πατρί)* erklärt und der zweite Artikel des Apostolikums um diesen wichtigen Zusatz vermehrt (Denz. 54 [17]). Das Symbolum selbst entstand aus einem Entwurf des Eusebius von Cäsarea, den das Konzil in abgeänderter Form annahm. Vgl. Dörholt im Kirchl. Handlexikon s. v. Nicän. Symbolum.

Der Macedonianismus. Macedonius von Konstantinopel, ein Semiarianer, dehnte die Irrlehre auch auf den Heiligen Geist aus. Dieser wurde für ein Geschöpf des Sohnes erklärt wie der Sohn für ein Geschöpf des Vaters (Pneumatomachen).

Kirchliche Reaktion. Papst Damasus verwarf die Häresie auf einer Synode zu Rom. Bald darauf berief Kaiser Theodosius eine allgemeine Synode nach Konstantinopel (381). Diese sprach die kirchliche Lehre dahin aus, daß der Heilige Geist sei „Herr und Lebendigmacher" und daß er „vom Vater ausgehe" (Jo 15, 26), daß er „mit dem Vater und Sohne zugleich angebetet und verherrlicht" werde, der „durch die Propheten geredet" habe. Diese Bestimmungen wurden dem nicäischen Symbolum hinzugefügt (Denz. 86 [47]; vgl. Dörholt a. a. O.).

Nicht ganz so gründlich wie das Nicänum verfuhr dieses zweite Konzil. Für das Attribut „gleichwesentlich" wurden die Ausdrücke „Herr" und „Lebendigmacher" gewählt. Das trinitarische Verhältnis war nicht ganz klar bestimmt, da nur der Ausgang des Geistes vom Vater genannt war. Den Gedanken des späteren Filioque drückte man in der griechischen Kirche aus, indem man sagte, der Geist geht vom Vater durch den Sohn aus (per), in der lateinischen, er geht vom Vater und dem Sohne aus (ex). Hiervon ist später noch zu handeln.

Von den Vätern verteidigten die Gottheit des Heiligen Geistes besonders Basilius, Gregor von Nyssa, Didymus, Ambrosius, die meist eigene Schriften darüber verfaßten. Näheres hierüber in der Lehre vom Heiligen Geiste.

Moderne Antitrinitarier. Nachdem schon die Reformation im 16. Jahrhundert da und dort auch einzelne Leugner der Trinität hervorgebracht hatte, wie Ludwig Hetzer, Joh. Denke in der Schweiz, Joh. Campanus in Wittenberg, David Joris in Holland, Michael Servеda, spanischer Arzt, Gribaldi, Jurist aus Padua, Blandatra, Arzt aus Piemont, Lälius und Faustus Socinus, ist der gesamte liberale Protestantismus dem Antitrinitarismus verfallen und kämpft für dessen Beseitigung aus dem kirchenamtlichen Symbole und der Agende. Wo die Trinität noch beibehalten wird, unterscheidet sich die Auffassung derselben meist doch wenig vom alten Modalismus.

§ 48. Der Tritheismus.

Der Tritheismus trennt nicht nur die Personen, sondern auch die Wesenheit. Die geschöpfliche Erfahrung lehrt freilich den Satz: Wieviel Personen, so viel Naturen und umgekehrt. Aber das Dogma lehrt, daß dieser Erfahrungssatz eben auf Gott keine Anwendung finden kann.

Johann Philoponus (um 550), der in Alexandrien den Aristotelismus in die Theologie einzuführen bemüht war, ist der uns zuerst näher bekannte Tritheist. Er nahm im Interesse des Monophysitismus, dem er anhing, die Begriffe Person und Natur im identischen Sinne. Die drei Personen haben eine abstrakte göttliche Substanz wie drei Menschen, die eine Menschheit besitzen. Ihre Einheit ist eine spezifische und moralische, keine numerische. Joachim von Floris († 1202), ein schwärmerischer Mönch in Fiore (Kalabrien), Apokalyptiker und Nominalist, beschuldigte den Lombarden der Einführung einer Quaternität in die Gottheit, war aber selbst im formellen Tritheismus befangen. Die drei Personen bilden nach ihm keine numerische Einheit, sondern nur eine kollektive, moralische. Die ganze Weltentwicklung teilt er trinitarisch in drei Perioden, deren erste vom Vater, zweite vom Sohne, dritte vom Heiligen Geiste beherrscht wird: Judentum, Christentum, Zukünftiges Zeitalter. Eine Theorie, die im ganz pantheistischen Sinne von den Pariser Professoren Amalrich von Bena und David von Dinanto (um 1200) wiederholt wurde. Nach den Amalricianern ist die Gottheit dreimal Mensch geworden in Abraham (Vater), in Christus (Sohn), in jedem Gläubigen (Geist).

In der Konsequenz, wenn auch nicht in der fertigen Gestalt, findet sich der Tritheismus auch bei dem Nominalisten Roscellin, Kanonikus zu Compiègne († um 1120), und dem extremen Realisten Gilbert de la Porrée († 1154). Für den Nominalisten existieren nur die Individuen, jeder Ausdruck, der eine Gemeinsamkeit bezeichnet, entbehrt der vollen Wahrheit. Die drei Personen in Gott sind also das allein wahrhaft Seiende, die drei wahrhaften Realitäten, die allerdings eine logische Einheit bilden. Im Gegensatz zu ihm existiert dem Realisten das Allgemeine für sich. Die göttliche Wesenheit hat daher ein eigenes Sein, wodurch jede Person Gott ist; Person und Wesenheit sind real verschieden. Somit folgte aus seiner Theorie einmal der Tritheismus, indem er die drei Personen je einzeln in den eigenen Besitz der Wesenheit setzte, anderseits eine Quaternität, sofern diese Wesenheit wieder auch ihr eigenes Sein hatte.

Kirchliche Reaktion. Alle diese mehr oder weniger klar und konsequent durchgeführten irrigen und häretischen Theorien fanden ihre feierliche Widerlegung und Verurteilung auf dem für die Gotteslehre so wichtigen Lateranense IV (1215). Das Konzil betont zunächst die Dreiheit und wehrt einer Vierheit: „In Gott ist nur eine Trinität, keine Quaternität, weil jede der drei Personen jene göttliche Sache, nämlich die göttliche Substanz oder Wesenheit oder Natur ist, die allein das Prinzip von allem ist und außer dem keines mehr sich findet" (Denz. 432 [358]). Diese Dreiheit der Person zerreißt die Einheit des Wesens nicht, weil „der Vater von Ewigkeit den Sohn zeugt, indem er ihm seine Substanz mitteilt, wie dieser auch selbst bezeugt, indem er sagt: ‚Was der Vater mir gegeben hat, ist größer als alles.' Aber man kann nicht

sagen, daß er (der Vater) einen Teil seiner Substanz jenem (dem Sohne) gegeben hat und einen Teil für sich selbst zurückbehalten habe, weil die Substanz des Vaters unteilbar ist, ja schlechthin einfach. Weiter kann auch nicht gesagt werden, daß der Vater seine Substanz durch Zeugung auf den Sohn übertragen, als hätte er sie so dem Sohne gegeben, daß er sie für sich selbst nicht behalten habe, sonst hätte er aufhören müssen, Substanz zu sein. Daher ist klar, daß der Sohn durch seine Geburt die Substanz des Vaters ohne jede Verringerung (sine ulla diminutione) empfing und so Vater und Sohn dieselbe Substanz haben, und so ist Vater und Sohn mit dem von beiden ausgehenden Geiste dieselbe Sache" (eadem res = eadem substantia; Denz. 432 [358]).

Um die Kirchenlehre in dieser Klarheit und Bestimmtheit zu erhalten, hat Pius VI. eine unklare, irreführende Wendung der Pistorienser, welche den Unterschied in Gott statt in die Personen verlegten (Deus in tribus personis distinctus, statt distinctis), beanstandet (Denz. 1596 [1459]). Ebenso hat Pius IX. die tritheistische Theorie Anton Günthers zurückgewiesen. Nach diesem sind die einzelnen Personen auch einzelne Substanzen. Ihre Einheit sucht er zu vermitteln, indem er die eine aus der andern hervorgehen (organische Einheit) und sie zuletzt durch ihr Selbstbewußtsein aufeinander bezogen und zu einer absoluten Persönlichkeit sich zusammenschließen läßt (formale Einheit). Man wirft ihm wohl nicht mit Unrecht eine monströse Verbindung von Tritheismus und Modalismus vor. Seine Verurteilung erfolgte in einem Breve des Papstes an Kardinal Geissel 1857 (Denz. 1655 [1509]).

Schwächen in der Väterlehre. Etwas anderes ist es, die Trinitätslehre im Rahmen des einfachen kirchlichen Bekenntnisses auszusprechen, und etwas anderes, sie in spekulativer Weise aufzuhellen. In ersterer Beziehung verläuft die Kirchenlehre einfach und geradlinig, in letzterer Beziehung darf man dreist Schwankungen und Unvollkommenheiten in der theologischen Entwicklung zugeben. Es wäre in der Dogmengeschichte unerhört, wollte man erwarten, die Väter hätten sofort für das Verhältnis von Natur und Person die rechten Ausdrücke gefunden oder sie hätten das ganze geheimnisvolle Wesen des Dogmas überhaupt gleich theologisch vollkommen erfaßt.

Die protestantischen Dogmenhistoriker bezichten die Väter sowohl des Modalismus als des Tritheismus. So gilt ihnen Tertullian, um einige einflußreiche Väter zu nennen, als Tritheist, ebenso die meisten Griechen, doch gab der Damascener dem griechischen Subordinatianismus (des Origenes) nach Harnack eine Wendung zum Modalismus. „Wo Augustins Schrift De Trinitate studiert und befolgt wurde, stellte sich freilich überall ein feiner Modalismus ein" (Dogmengeschichte III⁴ 527; vgl. I 768 771 780; II 260 300 f 408 usw.). R. Seeberg nimmt gar eine vierfache Auffassung der Trinität bei den Vätern an: „Man hat 1. sich zunächst mit der Mittelwesentheorie in griechischer Fassung zu helfen versucht: Gott und sein Logos (die Apologeten). Oder man hat 2. alle Spekulationen ablehnen können: Der eine Gott offenbart sich eben als Vater, Sohn und Geist (Irenäus, aber auch Sabellius [!]). Oder man hat 3. die Trinität wesentlich ökumenisch deuten können: Wegen des Bedarfes der Menschen hat der Vater nicht nur als solcher gewirkt, sondern den Sohn und den Geist als Offenbarungsmittler aus sich hervorgehen lassen, so daß die eine göttliche Substanz in drei Personen offenbar oder wirksam wird (Tertullian, Novatian). Oder man hat endlich 4. im Anschluß an die neuplatonische Gedankenwelt die Gottheit in der Weise dreier konzentrischer Kreise, von denen jeder kleinere zugleich tiefer liegt als der vorangegangene, gedeutet,

d. h. an eine allmähliche Annäherung des abstrakten Absoluten durch niedrigere, aber auch göttliche Wesen an die konkrete Welt gedacht (Origenes)." „Von diesen vier Formen sind die erste und die vierte ebenso miteinander verwandt wie die zweite mit der dritten" (Dogmengesch. II² 135).

Eine vollkommene Aufklärung über die tatsächlich in der patristischen Trinitätslehre liegende Schwäche kann hier nicht gegeben werden; nur Andeutungen lassen sich darüber machen. Es ist klar, daß die Trinitätslehre eng mit der Lehre von Christus, dem göttlichen Logos und vom Heiligen Geiste zusammenhängt. Die Entwicklung dieser Lehrstücke mußte auch die von der Trinität stark beeinflussen. Daher werden sich die Schwächen besonders in der vornicäischen Zeit finden. Weiter gibt es für die trinitarische Spekulation — und um die spekulative Darstellung, nicht um die biblisch-positive handelt es sich hier — zwei Ausgangspunkte, wie später näher zu zeigen ist. Geht man von der Person (des Vaters) aus und verfolgt den Ausgang des Sohnes und Geistes, so wird die Spekulation leicht den Schein des Tritheismus erhalten. So bei den Griechen. Geht man von dem einen göttlichen Wesen aus und sucht es als in drei Personen sich entfaltend aufzuhellen, so wird die Darstellung leicht modalistische, monarchianische Färbung erhalten. So die Spekulation Augustins. Die Griechen aber suchen die Einheit in der von ihnen stark betonten Dreiheit durch den Begriff der Inexistenz (περιχώρησις) herzustellen, und Augustin bringt in die ebenso energisch festgehaltene Einheit eine Verschiedenheit durch den allerdings zarten Begriff der Relation.

Über die patristischen Schwächen in der Trinitätslehre sind zu vergleichen: Petavius, De Trin. 1, 3—5. Kuhn II 107 ff. Franzelin, thes. 10 u. 11. Duchesne, Les témoins anténicéens du dogme de la Trinité (1882). Régnon, Etudes sur la sainte Trinité I (1892). Scheeben I 799 ff.

Zweiter Abschnitt.

Der Beweis der Trinität.

Erstes Kapitel.

Der Trinitätsbeweis im allgemeinen.

Literatur. Scheeben I 755 ff. Heinrich III 28 ff. Simar I⁴ 203 ff. Pohle I⁴ 238 ff. Kuhn, Von der göttlichen Dreieinigkeit 9 ff. Lebreton, Les origines du dogme de la trinité (1910), der ganze erste Band mit reicher Literaturangabe auch über die Einzelfragen (Logos, Messias, Geist). Lagrange, Le messianisme chez les Juifs (150 av. J.-Ch. à 200 après J.-Ch. [1909]). Lepin, Jésus, Messie et Fils de Dieu d'après les évangiles synoptiques (³1906). Wrede (protest.), Das Messiasgeheimnis in den Evangelien (1901). König, Theol. der Psalmen. Zschokke, Theol. der Proph. Scholz, Theol. des A. T. Reinke, Beiträge zur Erklärung des A. T. IV 355 ff. Klasen, Die altest. Weisheit und der Logos der jüdisch-alex. Philosophie (1878). Krebs, Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert (1910). A. Aall (protest.), Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie (1896); Derf., Geschichte der Logosidee in der christl. Literatur (1899). Bousset (protest.), Die Religion des Judentums im neutestamentl. Zeitalter (²1906).

§ 49. Der Schriftbeweis.

Die trinitarische Wahrheit findet sich zwar als spezifisch christliche noch nicht im Alten Testamente bezeugt. Der Alte Bund ist auf den Monotheismus begründet. „Höre, Israel, der Herr dein Gott ist ein einziger Gott" (Dt 6, 4).

Dennoch ist die Idee von der Einheit von Anfang an keine abstrakte, starre, sondern eine konkrete, lebendige voller Beweglichkeit und Fülle, so daß die Einheit im Laufe der Zeit mehr und mehr belebt und wie zu einer Mehrheit fortgebildet erscheint. Freilich sind die Theologen nicht einig darüber, bis zu welchem Grade am Ende des Alten Bundes die spezielle Trinität erkennbar ist, aber Spuren und Andeutungen davon finden sie alle darin. Jedenfalls muß man die christliche Auffassung und Auslegung von der jüdischen unterscheiden. Auch hier gilt 2 Kor 3, 14—16. Es sind aber im ganzen vier Gruppen von Beweismomenten zu unterscheiden.

1. Allgemeine pluralistische Andeutungen. Auf eine Mehrheit, wenn auch nicht Dreiheit deuten vielleicht schon die Worte der Genesis: „Lasset uns den Menschen machen" (1, 26; vgl. 3, 22; 9, 6; 11, 7). Die meisten Väter verstehen das als eine Anrede des Vaters an den Sohn, andere nehmen auch den Heiligen Geist hinzu, noch andere fassen es als Selbstgespräch der drei Personen; Origenes denkt an eine Engelansprache. Manche Scholastiker erinnern auch an den Gebrauch des pluralistischen Elohim mit dem Verbum im Singular (Gn 1, 1), sowie an das dreimal Heilig des Isaias (6, 3) im cherubinischen Lobgesang, ebenso an die dreimalige Anrufung des Namens Jahwe im Segen des Hohenpriesters (Nm 6, 22—26) oder an Ps 117, 7—8. Es ist wohl selbstverständlich, daß auf antitrinitarischem Standpunkte sich diese Stellen auch anders erklären lassen. So denken die Juden entweder an die Engel oder an die Elemente oder auch einfach an einen Majestätsplural. Die rationalistische Exegese der Neuzeit sieht in der Pluralform den Rest des Polytheismus, dem Israel in der Urzeit der Väter anhing. Dagegen sind die Kirchenväter, um den Weissagungsbeweis recht vollständig zu liefern, früh auf diese Wendungen aufmerksam geworden und haben sie trinitarisch gedeutet. Neuere katholische Exegeten verstehen Gn 1, 27 einfach grammatisch, so daß der Plural des Subjekts den Plural des Prädikats forderte (Götzberger, Adam und Eva [Bibl. Zeitfragen, 1910] 31 f).

2. Die Theophanien. Nach dem Sündenfalle lebte der Mensch in der Gottesferne. Es war ihm der unmittelbare Verkehr mit Gott, wie ihn Adam im Paradiese genossen hatte, nicht mehr möglich. An seine Stelle traten fortan die dunkeln Theophanien. Von solchen ist besonders in der ältesten Zeit die Rede (Pentateuch). Es fragt sich, ob sie Andeutungen für eine Mehrheit von göttlichen Personen enthalten. Es erscheint nämlich als Vertreter des unsichtbaren Jahwe sein „Bote" oder „Engel", der Maleach-Jahwe. Dieser ist also verschieden von Jahwe, trägt aber dennoch auch den Namen Jahwe (vgl. Gn 16, 7—14; 21, 14—19; 18, 2; Ex 3, 14). Die Väter haben vor Augustin in diesem Jahwe-Engel den Logos gesehen. Als dann die Arianer diese Deutung subordinatianisch mißbrauchten, fand man sie anstößig, Augustin deutet sie als „Angelophanien". Ähnlich urteilen Athanasius, Basilius, Hieronymus, Cyrill von Alexandrien. Die Scholastiker hielten an dieser Auffassung fest.

3. Die Hypostasenspekulation. In der nachexilischen Zeit finden wir bei den Juden das Bedürfnis, Mittelwesen zwischen Gott und Welt anzubringen und zu diesem Zweck göttliche Kraftwirkungen zu hypostasieren. So vor allem die göttliche Weisheit. Sie ist nicht so sehr eine göttliche Eigenschaft als vielmehr eine göttliche Person. So besonders in den drei Büchern Spr 8, Weish 7 ff und Sir 24. Schwächere Äußerungen im ähnlichen Sinne finden sich auch bei Jb 58 und Bar 3. Nach dieser alttestamentlichen spätjüdischen Hypostasenspekulation befand sich die Weisheit „im Anfange" bei Gott, in ihm hat sie ihren Ursprung, indem sie aus seinem Munde hervorgeht. Sie ist klarer Ausfluß seines Wesens, Abglanz seines Lichtes der Erkenntnis. Ihre Funktion ist zweifach, kosmisch und ethisch. Sie nahm teil an der Weltschöpfung und Bildung des Kosmos. Sie hatte aber auch Verlangen, auf Erden unter den Menschen zu erscheinen, in

sie einzugehen und göttliches Leben zu schaffen. Eine ähnliche Hypostasenspekulation liegt vor in der spätjüdischen Memralehre (memra = Wort) und Logoslehre. Wie die göttliche Weisheit (σοφία), so wird auch das göttliche Wort (λόγος) hypostasiert. Das geschah hauptsächlich erst in der späteren Zeit der Targumim, aber in Anknüpfung an eine Reihe älterer alttestamentlicher Stellen, worin das Wort Gottes kosmische und auch erlösende, heilende Wirkungen hatte. Vgl. Gn 15, 1; Nm 12, 6; 23, 5; 1 Kg 3, 21; Am 5, 1—18, wo ein Sprechen Gottes an die Menschen, Patriarchen, Propheten gemeint ist; Ps 32, 6 9; 147, 18; 148, 8; 118, 89; Is 9, 8; 55, 10 f; Sir 42, 15; Weish 9, 1; 18, 15; 3 Kg 3, 9, wo eine schöpferische Wirkung des Wortes vorliegt; Weish 16, 12; besonders 18, 14—25, wo das Wort gleich einem Schwert eine ethische, richtende Funktion vollzieht.

Diese Hypostasenspekulation wird im Neuen Testamente insofern weitergeführt oder vollendet, als sie mit der Person Christi in Verbindung gebracht wird, indem vom Herrn die alten Logos- und Weisheitsaussagen vielfach gebraucht werden. Christus ist nach Johannes (Prolog) der weltschaffende Logos, das religiöse Licht, das jeden erleuchtet, der in diese Welt kommt; er ist nach Paulus „Gottes Kraft und Gottes Weisheit" (1 Kor 1, 24), er ist das kosmische Haupt aller Vernunftwesen, Engel wie Menschen (Kol 1, 15—20; 2, 10—23), in dem Gott alle Bewohner des Dies- und Jenseits wie unter einem Haupte zusammenfassen will (ἀνακεφαλαίωσις; Eph 1), er ist nach dem Hebräerbrief der Abglanz des Vaters, „durch welchen Gott auch die Welt erschaffen hat" (Hebr 1, 2). Man ersieht aus diesen Andeutungen, worauf in der Christologie noch zurückzukommen sein wird, die große Bedeutung und weitgehende Nachwirkung der alttestamentlichen Logos- und Weisheits-Spekulationen. Wenn sie aber später auf die Person Christi angewendet werden, so folgt noch nicht, daß sie auch im Alten Testamente mehr als eine Personifikation in allerdings sehr realistischer Haltung und Gewandung ist.

Der Geist Gottes erscheint im Alten Testamente nicht so sehr als eigene Hypostase; vielmehr ist er die Kraft, womit Gott alles durchwaltet und belebt (Gn 1, 2. Jb 26, 13; 33, 4. Jud 16, 17). Als charismatischer Geist verleiht er die prophetische Begeisterung und Erleuchtung. Auch als ethisches Prinzip erscheint der göttliche Geist, wenn auch nur als Gabe der messianischen Zukunft (Joel 2, 28. Is 44, 3. Ez 11, 19; 36, 26; vgl. Apg 2, 16 f; 2 Petr 1, 21). Immerhin tritt die Persönlichkeit des Heiligen Geistes, selbst noch im Neuen Testamente, stark hinter seiner Wirkung und Kraft zurück. Näheres hierüber in der Lehre vom Heiligen Geiste.

4. Der Messias als Gott. Der Messianismus des Alten Testamentes bildet eine eigene schwierige Frage, die hier nicht behandelt werden kann. Er ist nicht trinitarisch orientiert. Aber zunächst ist der Messias eine Person, und dann wird diese Person einigemal Gott genannt. Im allgemeinen ist Jahwe selbst Israels Erretter. Aber er ist es auch wieder nicht selber, sofern er die Errettung durch einen Gesandten und Gesalbten bewirken lassen wird. Dieser wird bisweilen mit dem Königshause Davids in Verbindung gebracht, als „Sproß Davids", so daß man an eine rein irdische Herkunft denken muß. Er ist dann als Herrscher gedacht, aber er erscheint auch als ein leidender Gottesknecht (Is Kap. 53), also im Zustande der Niedrigkeit und des gehorsamen Dienstes. Endlich bekommt er wieder einen Zug des Erhabenen, gänzlich Jenseitigen bei Daniel (Kap. 7), wo er als Menschensohn auf den Himmelswolken schwebt, bereit, die Herrschaft anzutreten. Das Nähere später in der Christologie.

Diese drei messianischen Hauptzüge werden sich den Juden selbst wohl schwerlich zu einem Gesamtbilde zusammengeschlossen haben. Uns erscheinen sie in harmonischer Einheit in der Person Christi. Wichtig aber ist, daß der gottgesandte Messias wiederholt geradezu „Gott" genannt wird. Isaias nennt den von der Jungfrau zu gebärenden „Emmanuel", Gott mit uns (7, 14; vgl. Mt 1, 23). „Sein Name wird genannt Wunderbarer, Rat, Gott, Starker (El gibbôr), Vater der zukünftigen Weltzeit, Friedensfürst" (Is 9, 6).

Als „Sohn" redet Gott ihn an Ps 2, 7: „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt" (vgl. Hebr 1, 5) und 109, 3: „Aus dem Mutterschoße vor dem Morgenstern habe ich dich gezeugt" (vgl. Mt 22, 44—45). Es ist aber nicht leicht, die genaue Bedeutung dieser im Alten Testamente seltenen Wendungen zu bestimmen. Auch unter katholischen Theologen besteht eine Meinungsverschiedenheit darüber, ob dieselben im absoluten, metaphysischen oder relativen, ethischen Sinne zu verstehen seien. Auch solche Theologen, welche bei „Sohn" nicht an Israel denken, sondern an den Messias, beziehen z. B. die Zeugung nicht auf den ewigen Ausgang, sondern mit Augustin auf Christi Taufe (Enchir. 49) oder mit Paulus auf die Himmelfahrt (Apg 13, 33. Hebr 1, 5. Röm 1, 4).

Die einzelnen Vorstellungen aus der Hypostasenspekulation wie die Weisheit, das Wort, der Geist, dann die Messiasidee, sowie der Sohn Gottes haben im Alten Testamente selbst keine einheitliche Zusammenfassung erhalten. Jede besteht und entwickelt sich für sich allein, ohne Rücksicht auf die andern. Noch nicht ist derjenige erschienen, der sie alle zu einer realen Einheit in seiner Person vereinigen soll: Christus der Sohn Gottes und Messias seines Volkes.

Wir finden im Alten Testamente an keiner Stelle klare, geschweige denn förmliche Aussagen über eine Pluralität oder Trinität der göttlichen Personen. Die Trinität ist vorbereitet, am meisten durch den Weisheitsbegriff, nicht aber ist sie geoffenbart. Israel bleibt formell monotheistisch im Sinne der Einpersönlichkeit Gottes.

Die Trinität im Neuen Testamente. Hier liegen die festen Fundamente der Trinitätslehre. Die ganze neutestamentliche Offenbarung ist trinitarisch, und die landläufige Behauptung der liberalen Theologie, daß auch in ihr strenger Monotheismus herrsche, ist durchaus hinfällig. Richtig ist, daß im Neuen Testamente die Einheit Gottes überall vorausgesetzt und auch bisweilen ausdrücklich behauptet wird (vgl. S. 122). Aber ebenso wahr ist es, daß die Dreiheit der Personen überall in der Verkündigung hervortritt und an gewissen Stellen, wenigstens Mt 28, 19 in der später üblichen trinitarischen Formel klar ausgesprochen wird.

Schon gleich die Verkündigung des Engels läßt die drei Personen in etwa erkennen: „Der Heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Allerhöchsten wird dich überschatten; darum wird auch das Heilige, das aus dir geboren wird, Sohn Gottes genannt werden" (Lk 1, 35).

Ebenso kann man in der Taufe Christi eine tatsächliche Offenbarung der drei Personen beobachten (Mt 3, 13—17. Mk 1, 9—11. Lk 3, 21 f. Jo 1, 32). Die „Stimme vom Himmel" ist die des sprechenden Vaters; sie wendet sich an den „Sohn", und der „Geist Gottes" schwebt hernieder in Taubengestalt und versichert für das Auge, was die Stimme dem Ohre mitteilt. Daß hier der Sohn im natürlichen, metaphysischen, nicht ethischen Sinne zu nehmen ist, folgt aus Jo 1, 32—34, der ja ausdrücklich die wahre Gottsohnschaft Christi betont.

In der Abschiedsrede Jesu (Jo Kap. 14—16) unterscheidet sich Christus, der Sohn des Vaters, von dem „andern Parakleten", welcher der Geist der Wahrheit ist und vom Vater ausgeht. „Ich werde den Vater bitten, und er wird euch einen andern Tröster geben, auf daß er bei euch bleibe, den Geist der Wahrheit (14, 16; vgl. V. 26; 15, 26).

Der Taufbefehl enthält den klassischen, klaren Ausdruck der christlichen Trinitätslehre (Mt 28, 19): „Gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes."

Da die wichtige Stelle nicht in die ungläubige Theologie hineinpaßt — sie enthält die Lehre von der Trinität, von der Taufe, von der Heidenmission, von der Sendung und göttlichen Leitung der Kirche —, so muß sie natürlich um allen authentischen Kredit gebracht werden: Sie stammt vom Christus des Glaubens, nicht der Geschichte; Christus kannte noch keine trinitarische Formel; er kannte überhaupt noch nichts Statutarisches, nichts Dogmatisches. Kraftsprüche, aber doch zu schwach, um den Text zu stürzen. Nach Harnack hat die sich konsolidierende Christengemeinde die Formel geschmiedet, um gegenüber dem Judentum einen festen gesonderten Standpunkt zu schaffen. Alles Ausflüchte: So sicher die Trinität im Alten Testamente unbekannt ist, so klar tritt sie bei Paulus (1 Kor 6, 11; 12, 4—6. 2 Kor 13, 13. Eph 5, 18—20. Hebr 10, 29), Petrus (1 Petr 1, 2), in der Didache (Kap. 7) hervor. Worin liegt der Grund dafür? In der Geschichtlichkeit von Mt 28, 19!

Die katholische Exegese der Stelle ist klar und einfach wie der Text bestimmt und unmißverständlich. Wir sehen sie hier nur auf ihren trinitarischen Gehalt an. Deutlich treten die drei göttlichen Personen unter den verschiedenen Namen: Vater, Sohn und Heiliger Geist hervor und stellen sich uns nebeneinander. Jeder Name bezeichnet sicher eine Person. Beim Vater und Sohn ist das von selbst klar. Der Heilige Geist aber kann hier keine unpersönliche Kraft Gottes sein; denn er ist den beiden ersten angereiht und gleichgesetzt, mit ihnen zu einer formelhaften Einheit zusammengeschlossen. Diese Einheit tritt klar hervor in dem Singular „Namen" (τὸ ὄνομα), der den drei Personen vorgesetzt ist und das gleiche Wesen, dieselbe Gottheit bezeichnet. „Auf" diesen Namen (εἰς τὸ ὄνομα) soll die Taufe geschehen; von ihm her kommt dem Täufling die erteilte Gnade, auf ihn als seine zukünftige Autorität wird er verpflichtet, in ihm wird er die Hoffnung auf sein dereinstiges Heil festhalten. Was in der Taufe Christi sich durch die Tat offenbarte, das wiederholt sich in unsichtbarer Weise bei der Taufe eines jeden Christen. Sie ist ein Bekenntnis des trinitarischen Gottes.

Paulus schließt seinen zweiten Korintherbrief (13, 13) mit einem trinitarischen Segenswunsch: „Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen." Der Apostel wünscht den Lesern in drei gleichbedeutenden Ausdrücken: Gnade, Liebe, Gemeinschaft, die Gnadengabe Gottes, die der Vater schenkt, der Sohn verdient, der Heilige Geist vermittelt. Alle drei erscheinen gleichmäßig als Urheber unseres Heiles. Daß der Heilige Geist persönlich gedacht ist, ergibt sich aus der Parallele zu Vater und Sohn, denen er nebengeordnet und gleichgesetzt ist (vgl. noch 1 Kor 12, 4—6; Eph 5, 18—20; Hebr 10, 29).

Petrus beginnt seinen ersten Brief mit einem gleichen trinitarischen Segenswunsche: „Petrus, Apostel Jesu Christi, an die auserwählten Fremdlinge, . . . gemäß Vorherwissen Gottes, des Vaters, in Heiligung des Geistes, zu Gehorsam und Besprengung mit dem Blute Jesu Christi: Gnade sei euch und Friede gemehrt." Wieder ist Gott als der Urheber der Erlösung in seiner dreipersönlichen Gnadenwirksamkeit angerufen.

Das Komma Johanneum (1 Jo 5, 7) würde aus der johanneischen Literatur einen trinitarischen Beleg erbringen, der das Trinitätsdogma formell enthalten würde. Es lautet: „Drei sind, die Zeugnis geben im Himmel: der Vater, das Wort und der Heilige Geist, und diese drei sind eins." Doch ist es kritisch sehr verdächtig, sofern es erst im 8. Jahrhundert in den Handschriften erscheint

und also in der alten Vulgata unbekannt ist. Immerhin kann es als Zeugnis der kirchlichen Tradition angesprochen werden. Über die Echtheit vgl. die Exegeten und Pohle I 247 ff, der auch die spezielle Literatur darüber anmerkt.

Zusammenfassung. Überschauen wir den Gesamtbeweis des Neuen Testamentes, so tritt klar und deutlich das trinitarische Dogma hervor: die Dreiheit der Personen, die Einheit der Gottheit oder die Gottheit der drei Personen. Dem Vater gebührt zweifellos ein gewisser Vorrang vor den zwei andern Personen. Er tritt deshalb hervor, weil er zuerst erkannt wurde; im Alten Bunde als der einzige Gott, im Neuen Bunde als Vater Christi. Der Vater hat eine ältere äußere Geschichte als die beiden übrigen Personen. Ferner erhält durch die analogische Redeweise der Vater notwendig eine gewisse Prärogative. Menschlich gedacht ist der Vater eben vor dem Sohne; er ist Urheber und Ursprung der beiden andern Personen. Klar und bestimmt tritt in der Schrift die Einheit und Dreiheit hervor. Was weniger deutlich erkannt wird, ist das Verhältnis der drei Personen zueinander und das Wie ihrer Einheit bei der Dreiheit.

§ 50. Der Traditionsbeweis.

Wie beim Schriftbeweise, so sollen auch hier zunächst nur die Beweismomente für die Trinität im allgemeinen hervorgehoben werden; die Gottheit der einzelnen Personen wird später zu behandeln sein. Dabei liegt der Ton auf der vornicäischen Zeit. Es kann sich aber in dieser frühen Zeit nur erst um die positive Aussprache des Geheimnisses handeln, noch nicht um seine spekulative Durchdringung. Der trinitarische Glaube spricht sich aber sowohl in einfachen Bekenntnisformeln wie in kultischen Handlungen, als auch in theoretischen Erörterungen aus.

Die älteste Bekenntnisformel ist außer der Taufformel das Apostolikum, dessen verschiedene Fassungen wiedergegeben sind bei Denzinger (1—14).

Die Trinität erscheint im Apostolikum allerdings mehr im Zusammenhang mit der Heilstatsache als in einer formell trinitarischen Abfassung; über das Verhältnis der drei Personen zueinander, die genannt werden, wird nichts Näheres ausgesagt. Auch der Sohn erscheint nur in seiner heilsgeschichtlichen Stellung, nicht so sehr in seinem trinitarischen Verhältnis. Eine besonders klare und formell trinitarische Fassung enthält die Bekenntnisformel des Gregor Thaumaturgus († 270) zur Abwehr der Irrlehre Pauls von Samosata: „Ein Gott, Vater des lebendigen Wortes ... ein Herr, der Einzige aus dem Einzigen, Gott von Gott ... ein Heiliger Geist, der seinen Ursprung aus Gott hat: die vollkommene Trinität" (τριὰς τελεία; Expos. fidei). Auch die Glaubensregeln (regula fidei, κάνων τῆς πίστεως) enthalten das trinitarische Dogma, wenn auch nur inhaltlich. So die von Tertullian (De praescript. 13), von Irenäus (Adv. haer. 1, 10, 1), von Origenes (De princip. 1, praef.).

Die Taufformel kann man als trinitarisches Bekenntnis wie als trinitarische Kulthandlung auffassen, je nachdem man sie als Akt des Katechumenentäuflings oder als rituelle Handlung der Kirche deutet. Ihre älteste und deutlichste Erwähnung findet sich in der Didache (Kap. 7), darauf bei Justin (Apol. I 61), Tertullian (De bapt. 13), Cyprian (Ep. 73, 5). Bedeutsam ist auch die in der Didache geforderte dreimalige rituelle Untertauchung oder Aufgießung, die als trinitarisches Symbol galt.

Hierzu treten noch die Kultformen des Kreuzzeichens, das schon Tertullian erwähnt (De cor. 3), und der Doxologien oder Verherrlichungsformeln der Trinität. In ihnen wird der Vater gepriesen durch den Sohn im Heiligen Geiste

(Röm 11, 36) oder mit dem Sohne samt dem Heiligen Geiste, oder gegen die Arianer in Betonung der Gleichheit der Personen: der Vater und der Sohn und der Heilige Geist. Ihr Ursprung liegt nicht ganz klar, aber sie sind uralt, schon Justin kennt sie; bei der Eucharistiefeier sendet nach ihm der Priester „Lob und Preis empor zum Vater-aller Dinge durch den Namen des Sohnes und des Heiligen Geistes" (Apol. I 65; vgl. I 6). Später wurden die Doxologien immer häufiger angewandt. Vgl. Thalhofer, Handbuch der katholischen Liturgik I 278 ff 490 ff.

Zu erwähnen sind hier auch die trinitarischen Märtyrerbekenntnisse. Ein ältestes findet sich im Martyrium Polykarps (14, 3): „Wahrhaftiger Gott, ich preise dich durch den ewigen und himmlischen Pontifex Jesus Christus, den geliebten Sohn, durch den dir mit ihm und dem Heiligen Geiste Ehre sei jetzt und in Ewigkeit."

Die Väterzeugnisse der vornicänischen Zeit sprechen zunächst nicht dafür, daß man damals sich schon um ein theologisches Verständnis der Trinität bemühte. Man wiederholt meist die einfachen Schriftworte und stellt die drei Personen nebeneinander, ohne über ihr inneres Verhältnis und ihre wesentliche Einheit tiefer nachzudenken.

Das Zeugnis der Didache wurde schon unter der Tauformel erwähnt. Klemens von Rom fragt die Korinther: „Haben wir nicht einen Gott und einen Christus; ist nicht ein Geist der Gnade über uns ausgegossen?" (Cor. 4, 6.) Manche trinitarische Wendungen finden sich bei Ignatius. So vergleicht er die Christen mit „Steinen zum Tempel des Vaters emporgezogen in die Höhen mittels der Hebemaschine Jesu Christi, durch das Kreuz, mit Hilfe des Heiligen Geistes als eines Seiles" (Eph. 9, 1; vgl. 7, 2; Magn. 13, 1; Phil., inscript.). Athenagoras wehrt den Vorwurf des Atheismus ab, indem er schreibt: „Wer sollte sich nicht wundern, wenn er diejenigen Atheisten nennen hört, die einen Gott Vater und Gott Sohn und Heiligen Geist lehren und in ihnen sowohl die Macht in der Einheit (τὴν ἐν ἑνώσει δύναμιν) als auch die Verschiedenheit in der Reihenfolge (τὴν ἐν τάξει διαίρεσιν) annehmen?" (Legat. 10.) Justin wurde schon unter der Doxologie genannt. Irenäus stellt dem gnostischen Dualismus seine Glaubensregel gegenüber und bekennt, „daß ein allmächtiger Gott ist, der alles ... durch sein Wort (λόγος) und seinen Geist (πνεῦμα) erschaffen hat" (Adv. haer. 1, 22; vgl. 4, 20, 1; 2, 30, 9). Die häretische Verneinung des Dogmas durch den Modalismus verschärft natürlich auch die Bestimmtheit der Kirchenlehre im sprachlichen Ausdruck. Das zeigt sich bei Tertullian in seiner Schrift gegen Praxeas. Nachdem schon Theophilus von Antiochien (Ad Autol. 2, 15) den Ausdruck τρίας für die Gemeinschaft der drei Personen gebraucht hatte, prägt Tertullian den Terminus Trinitas für die Dreiheit. Er schreibt: „Praxeas will den einen Gott nicht anders glauben, als indem er ein und denselben Vater und Sohn und Heiligen Geist nennt. Als wenn nicht eben auch so einer alles sei, sofern aus einem durch die Einheit der Substanz alles herrührt und man nichtsdestoweniger das Geheimnis der Ökonomie bewahrt, welche die Einheit in die Dreiheit teilt (custodiatur oeconomiae sacramentum, quae Unitatem in Trinitatem disponit), drei festsetzend: den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist. Drei, nicht aber der Beschaffenheit (statu), sondern dem Grade, nicht der Substanz, sondern der Form, nicht der Macht, sondern der Eigentümlichkeit nach; denn es ist nur eine Substanz, Beschaffenheit und Macht, weil ein Gott, aus dem diese Grade, Formen und Eigentümlichkeiten unter dem Namen Vater, Sohn und Heiliger Geist abgeleitet werden" (Adv. Prax. 2). Man sieht hier, wie die Kirchenlehre nach einem adäquaten Ausdruck für das Geheimnis ringt. Auch noch andere Väter werden durch die Häresie zu trinitarischen Erörterungen angeregt. So Hippolytus in seinen Philosophumenen, P. Dionysius in seinem Lehrschreiben an Dionysius von Alexandrien (Denz. 48 [1782]), Novatian in seinem Traktate De Trinitate, Klemens von Alexandrien und Origenes.

Berühmt ist das schon erwähnte Bekenntnis Gregors Thaumaturgos, des Schülers von Origenes: „Ein Gott ist, der Vater des lebendigen Wortes, der persönlichen Weisheit, der Kraft und des Urbildes, von Ewigkeit der vollkommene Erzeuger des Vollkommenen, der Vater des eingebornen Sohnes. Ein Herr, der Alleinige vom Alleinigen, Gott aus Gott. . . . Ein Heiliger Geist, der aus Gott seine Subsistenz (ὕπαρξιν) hat. . . . Eine vollkommene Dreiheit in Herrlichkeit. . . . Niemals hat dem Vater der Sohn gemangelt oder dem Sohne der Geist, sondern unwandelbar und unveränderlich ist es dieselbe Dreiheit immerdar" (Expos. fidei).

Eine gewisse Schwäche der sprachlichen Darstellung offenbaren die Vornicäer, wenn sie das innere Verhältnis der Personen spekulativ zu bestimmen und die rechte Wesenseinheit festzustellen versuchen. Hier unterlaufen ihnen oft subordinatianische Ausdrücke, die bei manchen so stark sind, daß man bisweilen ihre ganze Trinitätslehre in Frage stellte.

So gibt es subordinatianisch klingende Ausdrücke bei fast allen genannten Vätern; einige, wie Hermas, der den Sohn mit dem Heiligen Geiste identifiziert, sowie Hippolytus möchte man als Ditheisten, Origenes als Subordinatianer gänzlich preisgeben. Allein zur Erklärung und Entschuldigung so mancher Entgleisungen ist doch zu beachten, daß die Polemik gegen die übertriebene Einheit leicht zu dem andern Extreme der gänzlichen Verschiedenheit führt. Ferner wird ein gewisser Subordinatianismus vom Dogma selbst gelehrt, der der Personen, indem ja der Vater das Prinzip der andern ist. Auch die damit zusammenhängende Sendung des Sohnes und Geistes läßt sich kaum anders als subordinatianisch darstellen.

Schlimmer war es, daß man seitens der Apologeten und auch anderer Väter den ewigen Ausgang des Sohnes durch den Logosbegriff des damaligen Platonismus begreiflich zu machen suchte und jenen als ein freiwilliges Aussichheraussetzen des Logos zum Zweck der Weltschöpfung auffaßte. Hierdurch wurde der Sohn in seiner Existenz verzeitlicht und bis zu einem gewissen Grade sogar in den Weltzusammenhang selbst hinabgezogen. Die Kirche hat diese Spekulationen nicht nur nicht gepflegt, sondern später auf dem Nicänum gänzlich zurückgewiesen. Vgl. hierüber Kuhn, Dogmatik II 117 ff; Tixeront I 233 ff 335 ff 445 ff.

Das Nicänum. Das Interesse des Arius haftete an der Einheit Gottes. Eine Ausgleichung mit der kirchlichen Christologie war ihm unmöglich. Er gab die volle Gottheit Christi deshalb zu Gunsten der Einheit preis. Damit war aber die ganze Trinität gesprengt. Indem das Nicänum die Christologie schützte, verteidigte es auch das Trinitätsdogma. Das Konzil sprach aber zunächst in einem Symbolum die Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater aus. Hierbei gebrauchte es den zwar nicht biblischen, aber philosophisch genauen und kirchlich längst üblichen Terminus Usie *(οὐσία)* und erklärte: „Wir glauben auch an einen Herrn Jesum Christum, den Sohn Gottes, der aus dem Vater gezeugt ist als Eingeborner, d. h. aus dem Wesen *(ἐκ τῆς οὐσίας)* des Vaters, Gott von Gott, Licht vom Lichte, wahrer Gott vom wahren Gott, erzeugt, nicht erschaffen *(γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα)*, gleichwesentlich dem Vater *(ὁμοούσιος τῷ πατρί)*."

Weil man das etwas allgemeine „aus dem Vater" auch auf das arianische Geschöpf *(κτίσμα)* des Sohnes beziehen konnte, wählte man noch zwei genauere Bestimmungen: „aus dem Wesen" und „gleichwesentlich", so daß jetzt jede Ausflucht der Häresie versperrt war.

Dann ging das Konzil dazu über, die Sätze des Arius noch formell zurückzuweisen, indem es erklärt: „Diejenigen aber werden von der katholischen Kirche anathematisiert, welche sagen, es gab eine Zeit, wo er (der Sohn) nicht war und bevor er geboren wurde, war er nicht, und sprechen, der Sohn Gottes sei aus dem Nichts geworden oder aus einer fremden Substanz oder Wesenheit, oder es sei der Sohn Gottes veränderlich oder wandelbar" (Denz. 54 [17]).

Die Bezeichnung ὁμοούσιος für das Verhältnis von Sohn und Vater entstammt der alexandrinischen Theologie. Mit diesem Stichwort kämpft Athanasius als Diakon an der Seite seines Bischofs Alexander in Nicäa gegen die Arianer. Hierfür setzt er dann fast seine ganze Lebensarbeit ein. Mit ihm streiten die berühmten Väter seiner Zeit, die Kappadozier, Cyrill von Jerusalem, Amphilochius, Didymus, Theodor von Mopsueste, Epiphanius, Chrysostomus, Hilarius und Ambrosius. Der große Schüler des letzteren, Augustin, muß allein behandelt werden. Vgl. hierzu Schwane II² 83 ff; Tixeront II 19 ff 261 ff.

Das Konstantinopolitanum I fügte dem kirchlichen Symbol die dogmatischen Bestimmungen über den Heiligen Geist hinzu: „Wir glauben auch an den Heiligen Geist, den Herrn, den Lebendigmacher, der aus dem Vater ausgeht (τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον), der mit dem Vater und Sohne zugleich angebetet und verherrlicht wird, der durch die Propheten geredet hat" (Denz. 86 [47]. Die Mazedonianer behaupteten, der Heilige Geist gehe vom Sohne allein als dessen Geschöpf wie alle andern Kreaturen aus. Deshalb brachte das Konzil ihn in enge konsubstantiale Verbindung mit dem Vater, dessen Gottheit niemand bezweifelte, und lehrte, daß er aus dem Vater ausgehe. Damit war die Gleichwesentlichkeit der dritten Person mit der ersten festgestellt und der tiefste Grund der gleichen Verehrung ausgesprochen, sein Verhältnis zum Sohne blieb vorerst noch unberührt. Diese Homousie des Heiligen Geistes wird dann noch durch besondere göttliche Aussagen „Herr" und „Lebendigmacher" gekennzeichnet. Später wurde dem Symbolum der Ausgang auch aus dem Sohne durch das berühmte Filioque beigefügt, das von Spanien über Franken und Germanien allmählich in die römische Kirche eindrang und um das Jahr 1000 seine feste Stellung in der Liturgie hatte.

Sämtliche oben genannten Väter, unter denen wieder Athanasius als erster Kämpfer sich erhob, verteidigten die Gottheit des Heiligen Geistes. Statt Einzelzeugnisse anzuführen, ziehen wir es vor, jene Väter zu nennen, welche eigene Schriften über die Trinität verfaßt haben: Athanasius (Contra Arian. orationes 4, über den Sohn, und Ad Serap. ep. 4, über den Heiligen Geist); Basilius (Contra Eunom. libri 5, über den Ungezeugten, den Gezeugten und den Heiligen Geist, und De Spirit. S., über die Homousie der drei Personen zur Rechtfertigung, daß die Doxologie: Ehre sei dem Vater mit dem Sohne und mit dem Heiligen Geiste, das Dogma besser wahre, als die von den Arianern mißbrauchte: durch den Sohn im Heiligen Geiste). Gregor von Nyssa (Contra Eunom. libri 12) und Gregor von Nazianz (Orationes 5; beide über den Sohn und den Heiligen Geist); Didymus (De Trinit. libri 3, über Sohn und Geist, und De Spirit. S.; vgl. über ihn die Monographie von Bardy, Didyme L'Aveugle 59—109); Cyrill von Alexandrien (Thesaur. de s. Trinit., fast in scholastischer Art werden 35 Thesen aufgestellt, ihre Gegengründe gehört und dann widerlegt); Ambrosius (De fide libri 5, über den Sohn, und De Spirit. S.); Hilarius von Poitiers (De Trinit. libri 12, vom Sohne: „Es ist die vollendetste schriftstellerische Leistung, welche die Geschichte des Kampfes mit dem Arianismus aufzuweisen hat", sagt Bardenhewer, Patrol.⁴ 350).

Einige der genannten Werke, wie das des Athanasius gegen die Arianer, des Gregor von Nazianz, des Cyrill eben nicht genannte Schrift „Über die heilige und konsubstantiale Dreieinigkeit", des Hilarius von Poitiers, finden sich in deutscher Übersetzung in der Bibliothek der Kirchenväter.

Das Verdienst der genannten Väter besteht zunächst natürlich in dem positiven Beweis des Dogmas aus Schrift und Tradition. Ferner haben sie eine kirchliche Lehrsprache geschaffen, besonders dadurch, daß sie in der Terminologie Wesenheit und Person scharf schieden. Das *οὐσία*, das zur Zeit des Athanasius auf dem Nicänum noch mit *ὑπόστασις* verwechselt wurde, erhielt besonders durch die Kappadozier seine feste Bedeutung für Wesen, das *ὑπόστασις* für Person, so daß man fortan von *τρεῖς ὑποστάσεις ἐν μίᾳ οὐσίᾳ* redete. Diese Redeweise überführte Hilarius aus dem Morgenland ins Abendland, wo Tertullian bereits vorgearbeitet hatte, so daß nun hier die Formel tres personae unius substantiae sich durchsetzte. Endlich haben die Väter seit Athanasius auch eine gewisse Erklärung des Dogmas zu geben versucht. Dabei knüpfen sie an die biblischen Ausdrücke: Vater, Sohn und Geist und deren sachlichen Unterlagen Geburt und Hauchung, oder auch an Vorgänge der Natur: Quelle, Strom, Mündung; Wurzel, Stamm, Krone; Sonne, Strahl, Wärme. Augustin geht im Anschluß an Tertullian vom menschlichen Geiste aus. Über seine wie die griechische Erklärung wird später noch genauer gehandelt werden.

Zweites Kapitel.

Der Trinitätsbeweis im einzelnen.

Literatur. Über den Sohn. Aus der fast unübersehbaren Literatur, die hauptsächlich in der Christologie zu berücksichtigen ist, sei hier genannt: Kuhn 107 ff. Scheeben I 759 ff. Heinrich III 148 ff. Simar I⁴ 228 ff. Pohle I⁴ 253 ff. Schell, Jahve und Christus (1905). Bartmann, Das Himmelreich und sein König nach den Synoptikern (1904). Lepin, Jésus, Messie et Fils de Dieu (1906) 219 ff. Braig-Hoberg-Krieg-Weber-Esser, Jesus Christus, Vorträge auf dem Hochschulkursus zu Freiburg i. Br. 1908. Holzmeister, Dominus autem Spiritus est (1908). Franzelin, De verbo incarnato thes. 2 ff. Über den Heiligen Geist. Die obengenannten dogmatischen Werke im Anschluß an die Ausführungen über den Sohn. Schermann, Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des 4. Jahrhunderts (1901). Protestanten: Gunkel, Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus (³1909). Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter (1899). P. Volz, Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im Alten Testamente und im anschließenden Judentum (1910); alle drei religionsgeschichtlich und radikal. Gloël, Der Heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus (1888). Lechler, Die biblische Lehre vom Heiligen Geiste, 3 Bde (1901 ff). Nösgen, Der Heilige Geist, sein Wesen und die Art seines Wirkens (1905); letztere drei Autoren sind positiv. Die Väterliteratur im Texte.

§ 51. Die Gottheit des Sohnes.

Die Gottheit des Vaters steht bei allen Theisten fest; sie ist auch das Grunddogma im Alten Testamente wie im Neuen. Daher braucht sie nicht besonders behandelt zu werden. Nur bezüglich der „Vaterschaft" sei bemerkt,

daß sie im Alten Testamente stets uneigentlich, symbolisch verstanden wird, nicht trinitarisch mit Bezug auf die zweite göttliche Person. Sie wird Gott dort beigelegt mit Rücksicht auf sein theokratisches Verhältnis zu Israel oder sein Liebesverhältnis zu den Gerechten. Hierzu fügt Christus noch die Vaterschaft, die sich aus der Erschaffung der Menschen herleitet (Mt 6, 25—32; vgl. 6, 7—9; 7, 7—11; 8, 11—13), aus der verzeihenden Barmherzigkeit (Mt 6, 14 f. Mk 11, 25 f. Lk 15, 11—32) und aus der Wiedergeburt (Lk 12, 32. Jo 3, 5—8; vgl. 1, 12), und die Apostel adoptieren diese Redeweise. Die Vaterschaft aber im trinitarischen Sinne wird genügend Aufklärung finden in der Behandlung der ewigen, metaphysischen Sohnschaft. Paternität und Filiation sind ja sich entsprechende korrelate Begriffe.

Bei der Erörterung über die Gottheit des Sohnes sind zwei verwandte Gedanken auseinander zu halten: der eine, daß die früher erwiesene zweite Person der Gottheit Sohn der ersten, Sohn des Vaters ist; und der andere, daß sie im Besitze der vollen göttlichen Wesenheit, wahrhaft Gott ist. Der erste Gedanke findet seine volle Erledigung später in der Lehre von den göttlichen Ausgängen oder Ursprüngen. Die zweite Person wird dann als aus der ersten gezeugt nachgewiesen und heißt deshalb „Sohn" derselben. Der letzte Gedanke dagegen, daß die zweite Person im Vollbesitze der Gottheit ist, steht hier hauptsächlich zur Beweisführung. Dabei ist nun zu beachten, daß die Offenbarung, obschon sie sehr oft von der eigentlichen Gottessohnschaft spricht, doch meist praktisch den fleischgewordenen Logos, nicht so sehr spekulativ den ewigen präexistenten Logos ins Auge faßt. Aber an dieser Stelle, wo die Gottheit rein trinitarisch und an sich genommen zu betrachten ist, können nur diese wenigen spekulativ gefärbten Stellen Verwendung finden; die andern, heilsgeschichtlich praktischen Aussagen fallen der Inkarnationslehre zu.

Christus selbst berührt sein präexistentes Sohnesverhältnis zum Vatergott besonders im Johannesevangelium; dabei fällt dann auch volles Licht auf seine Gottheit. So wenn er sagt: „Mein Vater wirkt bis zur Stunde, auch ich wirke" (Jo 5, 17). Die Juden ziehen sofort die richtige Folgerung und trachten ihn zu töten, „weil er Gott seinen Vater genannt habe, wodurch er sich Gott gleichsetzte". Christus negiert diese Auffassung nicht, sondern betont nur von neuem die Einheit seines Wirkens mit dem Vater, welcher immerfort wirkt. Bei ihm war er früher vor seiner irdischen Existenz. „Ehe Abraham ward, bin ich" (Jo 8, 58). „Vom Vater bin ich ausgegangen und in die Welt gekommen; ich verlasse wieder die Welt und gehe zum Vater" (Jo 16, 28). Also ist das Sein beim Vater sein eigentlicher Daseinszustand, sein Verhältnis zu ihm ist das primäre und ewige, das zur Welt und zur Menschheit das sekundäre und zeitliche. Menschen können aus sich daher auch kein Zeugnis abgeben für ihn (Jo 5, 34). Nur der Vater kennt den Sohn wie der Sohn allein den Vater kennt (Mt 11, 27).

Die Apostel, welche nach Jesu eigenem Urteil „wahrhaft erkannt haben, daß ich von dir (dem Vater) ausgegangen bin" (Jo 17, 8), geben ihrem Meister das klare und bestimmte Zeugnis seines vorweltlichen Daseins als Sohn beim Vater. Am unzweideutigsten Johannes in seinem Prolog: „Im Anfang war das Wort *(ὁ λόγος)*, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort *(καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος)*." Vor aller Schöpfung und Weltzeit, welche durch ihn geworden ist (1, 3), war der Logos bei Gott, d. h. in einem

persönlichen inneren Verhältnisse zu ihm, nicht selbständig, fremd und von Gott getrennt, sondern in Einheit mit ihm; und er war dieses *als Gott* und *weil* er eben selber Gott ist. Die *Identität* dieses ewigen göttlichen Logos mit Jesus von Nazareth wird dann weiter betont mit den Worten: „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, eine Herrlichkeit wie des *Eingebornen vom Vater* voll der Gnade und Wahrheit" (Jo 1, 14). Das Verhältnis des ewigen Logos zu Gott wird also näher hier als das des Sohnes, und zwar des *eingebornen* oder *einzigen* Sohnes zum *Vater* geschildert. *Der Logos verhält sich zu Gott wie der eingeborne Sohn zum Vater.* In *der* Weise, wie der Logos Sohn ist, hat Gott nur *einen* Sohn, keinen andern. Als dieser Eingeborne von Ewigkeit tritt er im ganzen Johannesevangelium vor allen zeitlichen, kreatürlichen Söhnen Gottes hervor, so daß keiner ihm vergleichbar ist. „Von seiner Fülle haben wir *alle* empfangen" (Jo 1, 16). Seine natürliche Sohnschaft ist die Ursache unserer Adoptivsohnschaft.

Während die übrigen Apostel den Blick mehr auf den gegenwärtigen fleischgewordenen Sohn Gottes richten, wendet wieder *Paulus* wie Johannes ihn zurück in die Weiten der Ewigkeit. Ähnlich wie Johannes in seinem Prolog schildert er zuerst das *präexistente* Dasein Christi in „Gottesgestalt", dann dessen Erscheinen in „Knechtsgestalt auf Erden": „Da er in Gottes Gestalt (ἐν μορφῇ τοῦ θεοῦ) war, hielt er es nicht für Raub, *Gott gleich zu sein* (τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, Phil 2, 6). Christus maßte sich kein *fremdes* Recht an, als er sich Gott gleich machte; er war es also nach *persönlichem* Rechte. Und im Kolosserbriefe nennt ihn der Apostel „Abbild des unsichtbaren Gottes" (1, 15). Wie der irdische Sohn das Ebenbild seines Vaters ist, womit er dieselbe Natur hat, so auch der Sohn Gottes. Er ist das *Abbild* Gottes, des *Urbildes*, von dem er gezeugt wurde. Er ist dann freilich auch in einem *sekundären* Sinne noch Gottes Abbild, sofern die Gottheit, die an sich unsichtbar ist, in dem *fleischgewordenen* Sohne äußerlich *wahrnehmbar* geworden ist. So daß „in ihm die ganze Fülle der Gottheit *körperhaft* (σωματικῶς) wohnt" (Kol 2, 9), leiblich sichtbar geworden ist im Unterschiede zum Vater, der stets unsichtbar geblieben ist. Daher sagt auch der Herr selbst: „Wer mich *sieht*, der *sieht* auch den Vater" (Jo 14, 9).

Der Gedanke der ewigen Geburt aus dem Vater findet auch im *Hebräerbriefe* (1, 3) seinen Ausdruck durch den Vergleich des Sohnes mit einem Abbilde. Dort heißt es, er sei „der *Abglanz* seiner Herrlichkeit", wo diese alttestamentlich als ein strahlendes Licht gedacht wird, und ein „*Gepräge* seines Wesens". In beiden Bildern ist wie im Prolog des vierten Evangeliums sowohl die *Gleichwesentlichkeit* mit dem Vater als seine persönliche *Verschiedenheit* ausgesprochen.

Es kann deshalb auch gar nicht auffallen, wenn Paulus den Sohn einfach „*Gott*" nennt. So im Römerbriefe, wo die Lobpreisung „(Christus), der da ist über alles Gott, hochgelobt in Ewigkeit" (9, 5), sicher auf den voranstehenden Christus zu beziehen ist. Ebenso unzweideutig ist die Stelle Tit 2, 13: „Wir erwarten die selige Hoffnung und die Erscheinung der Herrlichkeit des

großen Gottes und unseres Erlösers Jesu Christi." Deshalb „sollen ihn anbeten alle Engel Gottes" (Hebr 1, 6), und „in seinem Namen sollen sich beugen die Knie aller derer, die im Himmel, auf Erden und unter der Erde sind" (Phil 2, 10).

Biblische Schwierigkeiten.

Die rationalistische Exegese hebt hervor, daß Christus (Mk 12, 29), Johannes (17, 3) und Paulus (1 Kor 8, 6) den altjüdischen starren Monotheismus verkündigen. Aber den Monotheismus im Sinne des göttlichen einen Wesens predigt auch die Kirche. Daß aber Christus, Johannes, Paulus so gut wie die Kirche darüber auch hinausgehen, und zwar sehr häufig, dürfte nach dem bisher Gesagten klar sein.

Die Arianer und späteren Rationalisten stöberten eine Anzahl Stellen auf, in denen speziell die zweite Person aus der Trinität eliminiert erscheint: „Der Vater ist größer als ich" (Jo 14, 28). Wir lösen einfach: Als Gott steht der Vater über dem Sohne als Mensch. Ja man darf sogar mit den Griechen den Vater die Quelle der Gottheit nennen und einen Subordinatianismus der Person — nicht des Wesens — annehmen (Ioan. Damascenus, De fide orth. 1, 8). Paulus nennt den Herrn den „Erstgebornen der Schöpfung" (Kol 1, 15). Aber er sagt doch auch, daß er Gott sei, die Fülle der Gottheit in sich trage. Er will den Sohn an jener Stelle, in der er sich an die alttestamentliche Logos-Sophialehre anlehnt, polemisch dem Gnostizismus gegenüber als weltschöpferische Ursache hinstellen, nicht das innertrinitarische Verhältnis zum Vater. „In ihm ist alles geschaffen im Himmel und auf Erden." Auch andere Kleinigkeiten vermag man durch den Zusammenhang, durch die Rücksicht auf das Ganze, durch die Beachtung des polemischen Gegensatzes ohne Schwierigkeit zu lösen. Daß man über das Verhältnis von Vater und Sohn auch heute noch kaum reden kann, ohne dem Vater eine gewisse Prärogative einzuräumen, wurde bereits gesagt.

Väter. Neben dem Dogma von der Trinität ist das von der Gottheit des Sohnes die große Angelegenheit der vornicäischen Väter. Zwei Probleme gab es zu lösen: Wie verhält es sich um die Gottessohnschaft des historischen Christus, wann begann sie, in der Zeit oder in der Ewigkeit? Und wenn in der Ewigkeit, wodurch wurde sie konstituiert, durch einen freien Akt der Schöpfung (κτίσμα), oder durch einen notwendigen Akt des ewigen Ausganges? Daß alle Väter auf diese Fragen sofort die rechte oder überhaupt eine reinliche, deutliche Antwort gegeben hätten, kann nicht behauptet werden. Wir befinden uns eben im Zustande der werdenden Theologie. Es seien einige ihrer charakteristischen Zeugnisse angeführt.

Klemens von Rom nennt Christus in Anlehnung an den Hebräerbrief „den Abglanz seiner (Gottes) Majestät". Ihm gelten die Worte: „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt" (Cor. 36, 4). Der sog. zweite Klemensbrief beginnt: „Wir müssen von Christus denken wie von Gott, wie vom Richter der Lebendigen und der Toten." Ignatius bittet die Römer: „Lasset mich das Leiden meines Gottes nachahmen" (Rom. 6, 3). Auch in andern Briefen nennt er Christus wiederholt „Gott".

Gegen die Juden wendet sich Barnabas und zeigt den Sohn Gottes schon im Alten Testamente auf. Diesem gilt das „Lasset uns den Menschen machen"; er ist also vor aller Kreatur (Ep. 5, 5; 6, 12). Der Sohn erschien im Fleische, damit sein Glanz uns nicht blende (ebd. 5, 10). Justin liefert im zweiten Teile seines Dialoges den Weissagungsbeweis für Christi Gottheit (Dial. 49—108, bes. 56—62).

Gegen die Heiden wandten sich hauptsächlich die Apologeten. Sie suchen die Christuslehre durch Verquickung mit der platonisch-stoischen Logos- oder Nousspekulation den Gebildeten zugänglich und annehmbar zu machen. Daß sie darin überall glücklich verfuhren, kann nicht gesagt werden. Fehlerhaft war ihre Theorie vom immanenten und transeunten Logos (Theophilus: λόγος ἐνδιάθετος und λόγος

προφορικός) sowie ihre Verknüpfung der Geburt desselben mit der Schöpfung. Aber ihr Verdienst liegt darin, daß sie die Präexistenz des Herrn im Sinne des vierten Evangeliums energisch betonten.

Gegen die Gnostiker und ihren Dualismus macht Irenäus biblische Momente geltend: Schöpfer und Geschöpf können nicht denselben Namen „Gott und Herr" haben; Gott und Herr kann nur einer sein, und wer so genannt wird (Christus), muß mit diesem einen gleich sein (Adv. haer. 3, 8, 3; vgl. ebd. 6, 2; 9, 2).

Gegen die Monarchianer ist Tertullian auf dem Plane, um sowohl die Substanzeinheit als Personenverschiedenheit zu verteidigen. Er weist auf Christi Wort hin: „Ich und der Vater sind eins." Damit sei „die Einheit der Substanz, nicht die Einzigkeit der Zahl" gemeint (Adv. Prax. 22; vgl. Adv. Marc. 2, 27). Dieselbe Stelle hält Origenes dem Celsus entgegen, um den Vorwurf zu entkräften, daß die Christen mehrere Götter verehrten: „Wir beten also nur einen Gott an, wie wir bereits erklärt haben: den Vater und den Sohn" (Contra Cels. 8, 12). Man könnte noch auf das heidnische Zeugnis des jüngeren Plinius hinweisen, welcher an Trajan berichtet, die Christen hätten die Gewohnheit, an bestimmten Tagen Zusammenkünfte zu halten und Christus „als ihrem Gotte" (quasi Deo) Hymnen zu singen (Ep. 10, 96 [al. 97]). Somit haben wir Zeugnisse aus allen Zeiten und allen Ländern der vornicäischen Zeit, aus denen hervorgeht, daß das Nicänum nur die bereits allgemein geglaubte Lehre von der Gottheit des Sohnes gegen Arius verteidigte. Was noch weniger klar in der vornicäischen Theologie hervortritt, ist das innertrinitarische Verhältnis des Sohnes zum Vater, wie es durch seinen ewigen, notwendigen Ausgang aus ihm begründet wird. Was die Apologeten darüber sagen, befriedigt noch nicht ganz.

§ 52. Die Gottheit des Heiligen Geistes.

Die Frage lautet hier wie beim Sohne, ob es eine dritte Person in der Gottheit gibt und ob diese mit den beiden andern Personen im Besitze der gleichen göttlichen Natur ist, kurz, ob sie Gott im eigentlichen Sinne ist. Diesmal liegt der Ton auf dem Moment der Persönlichkeit: Gibt es einen persönlichen Heiligen Geist, oder ist der Heilige Geist zwar Geist Gottes, aber nur im Sinne einer von Gott ausgehenden, ausströmenden Lebensmacht, welche wohl göttliche Vollkommenheiten besitzt, aber kein persönliches In- und Fürsichsein, keine Personalität?

Der Geist-Gottes-Begriff reicht hinauf bis in den Anfang der Genesis. Er ist viel bekannter als der Sohn-Gottes-Begriff. Im Alten Testamente ist der Geist Gottes zunächst das Prinzip des natürlichen Lebens (Gn 1, 2; 2, 7; 6, 3. Is 32, 15. Ez 37, 8—10. Zach 12, 1. Ps 103, 29—30; vgl. 32, 6; 145, 4—6. Jb 12, 10; 34, 14—15. 2 Makk 7, 23; 14, 46. Jud 16, 17). Er ist ferner Prinzip der übernatürlichen Charismen, besonders der prophetischen Gaben. So findet er sich in der Geschichte Josephs (Gn 41, 38), der 72 Ältesten (Nm 11, 17), Samsons (Richt 14, 6—7), Gedeons (Richt 6, 34), Sauls (1 Kg 11, 6), der Propheten. Man darf sich dieses Geistprinzip aber nicht als ein physisches denken, in der Art des Windhauches oder der Feuerflamme, das eine psychophysische Kräftigung oder Belebung oder Berauschung des Trägers bewirkte, sondern seine Energie war hauptsächlich auf das Religiöse, wenn auch nicht stets auf das Ethische gerichtet. So besonders bei den Propheten in ihrer Inspiration. Doch ergreift und trägt bisweilen der Geist die Menschen auch physisch und äußerlich. Aber der letzte Zweck ist dann doch ein religiöser (Ez 3, 12—14; 8, 3; 11, 1—24; 43, 5; vgl. 4 Kg 2, 16).

Besonders reich empfängt der zukünftige Messias den Geist Gottes (Is 11, 1—2; 42, 1—4; 61, 1). Aber auch alle, die er errettet in der messianischen Zeit (Is 32, 15;

44, 1—3. Joel 2, 28—29. Zach 12, 10). Damit aber erhält der Geist bestimmt eine Beziehung zum Sittlichen. Deutlich ist das bei Ezechiel ausgesprochen: Einen neuen Geist wird Gottes Volk empfangen, damit es seine Gebote halten kann (Ez 11, 19; 36, 26; 37, 14; 39, 29; vgl. auch Ps 50, 12—13; 142, 10). Deshalb heißt er auch wenigemal „heiliger" Geist (Ps 50, 13; 142, 10 [LXX]; vgl. Dn 4, 5 6 15; 5, 11). In dieser ethischen Bedeutung findet sich der Geist Gottes in den Weisheitsbüchern verbunden mit der göttlichen Weisheit, welcher in seinen Wirkungen ebenfalls sowohl moralisch als auch kosmisch gedacht ist (Weish 1, 6; 7, 22). Persönlich ist der Geist in all diesen Verbindungen und Wirkungen nicht gedacht, höchstens wie die Weisheit und das Wort als Personifikation. Gott spricht und wirkt durch seinen Geist, nicht spricht und handelt der Geist als selbständiges Ich.

Im Neuen Testamente erst erhält der Heilige Geist seine volle Offenbarung, und zwar durch den Sohn. Aber nur allmählich und gegen Ende seines Lebens hat Christus diese Geistesoffenbarung im vollen trinitarischen Lichte gegeben, indem er ihn nicht nur als Gabe Gottes, als Gnade, Lebensprinzip, sondern auch als göttliche Person darstellte, welche mit dem Vater und dem Sohne die göttliche Dreieinheit bildet. Vorzüglich geschieht das im Johannesevangelium, und zwar in seiner zweiten Hälfte.

Als göttliche Machtwirkung erscheint der Heilige Geist zunächst bei den Synoptikern in der Verkündigungsszene (Lk 1, 35: *πνεῦμα ἅγιον* parallel *δύναμις ὑψίστου*; vgl. Mt 1, 18 20, stets ohne Artikel, was schon Athanasius bemerkt, Ad Serap. 1, 4). Als prophetisches Charisma tritt er auf in dem Täufer schon als Kind (Lk 1, 15), in Elisabeth (Lk 1, 41), in Zacharias (Lk 1, 67), in Simeon (Lk 2, 27); weiter in der Predigt des Täufers (Mk 1, 8. Mt 3, 11. Lk 3, 16).

Im Leben Jesu nimmt der Heilige Geist bei den Synoptikern zunächst einen charismatischen, prophetischen Charakter an. Bei der Taufe schwebt er über ihm, wie im Anfange über der Schöpfung (Mt 3, 13—17. Mk 1, 9—11. Lk 3, 21—22), zugleich ist die ganze Szene eine gewisse Offenbarung der Trinität. Weiter führt er Jesus in die Wüste (Mt 4, 1. Mk 1, 12. Lk 4, 1) und wieder aus derselben in die öffentliche Wirksamkeit (Lk 4, 14). Auch stärkt und erfreut er ihn im Amte (Lk 10, 21). Jesus beruft sich auf dessen Zeugnis im Alten Testamente (Mk 12, 36. Mt 22, 43) und bezeichnet sein Werk als ein prophetisches, vom Heiligen Geiste geleitetes und gewolltes, dem die Pharisäer gottlos entgegeneifern (Mt 12, 31—32. Mk 3, 28—30. Lk 12, 10; vgl. Mt 12, 28).

Als göttliche Person aber erscheint der Heilige Geist deutlich in der an seine Jünger gerichteten Verheißung, worin ihnen dessen persönlicher Beistand für die Zukunft versichert wird: „Er wird sie belehren, in ihnen reden und sie verteidigen (Mt 10, 20. Mk 13, 11. Lk 12, 11—12). Diese Verheißung deckt sich ganz mit der bei Johannes nach dem Abendmahle gegebenen. Noch am Tage der Auffahrt wiederholt er dieselbe (Lk 24, 49. Apg 1, 8).

Überblickt man das Ganze, so erscheint die trinitarische Formel am Ende des ersten Evangeliums nicht so unerhört, als die Kritik glauben machen will. Um so weniger, wenn man auch noch das vierte Evangelium in Betracht zieht.

Das Johannesevangelium schließt in seinem ersten Teile an die alttestamentliche und synoptische Geistlehre an: Der Heilige Geist ist hier vorzüglich „Gabe Gottes" (Jo 4, 10: *ἡ δωρεὰ τοῦ θεοῦ*), symbolisiert durch Wind und Wasser (Jo 3, 8; 4, 10; 7, 38—40. Offb 7, 17; 22, 1). Er ist das Prinzip des neuen Lebens (Jo 3, 5; 7, 38—40), und zwar des gegenwärtigen. Christus selbst besitzt ihn und wirkt in ihm (Jo 1, 33; 3, 34; 6, 64). Aber in seiner Fülle ist er noch nicht gegeben, bevor Christus, der ihn uns verdient und vermittelt, verherrlicht ist (Jo 7, 39).

Diese Fülle des Heiligen Geistes wird den Jüngern nach der Abendmahlsszene verheißen, indem ihnen der Heilige Geist in seiner persönlichen Gegenwart, in Gemeinschaft mit dem Sohne und dem Vater zugesichert wird. „Und ich werde den Vater bitten, und er wird euch einen andern Tröster *(ἄλλος παράκλητος)* geben, daß er bei euch bleibe in Ewigkeit, den Geist der Wahrheit" (*τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας;* Jo 14, 16—17; vgl. 14, 25—26). „Wenn aber der Tröster kommen wird, den ich euch vom Vater senden werde als den Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, so wird dieser Zeugnis von mir geben" (Jo 15, 26). „Es ist für euch gut, daß ich hingehe; denn wenn ich nicht hingehe, so wird der Tröster nicht zu euch kommen." Er wird die Welt überführen von der Sünde, von der Gerechtigkeit und vom Gerichte. „Er wird euch alle Wahrheit lehren; denn er wird nicht aus sich selbst reden, sondern alles, was er gehört hat, wird er sagen, und was zukünftig, euch verkünden" (Jo 16, 7—15).

Vergebens bemüht sich die Kritik, diese klaren Worte antitrinitarisch, modalistisch zu erklären, als sei das Kommen des Logos wie des Pneumas nur ein modal verschiedenes und beides ein Kommen der Gottheit im unitarischen Sinne. Dafür beruft man sich auf das sofort gleichfalls in Aussicht gestellte Wiederkommen Christi (Jo 14, 18—19; 16, 16). Aber für die selbständige Personalität des Heiligen Geistes sprechen folgende klare Momente: 1. Johannes nennt den Heiligen Geist neutrisch Pneuma (*τὸ πνεῦμα*), fährt aber stets im maskulinischen Pronomen fort (*ἐκεῖνος*: 14, 26; 15, 26; 16, 13 14). 2. Die dem Heiligen Geiste beigelegten Handlungen sind durchaus persönliche: er lehrt, spricht, erinnert, tröstet, bezeugt, überführt, verkündet, hört; es gibt kaum persönlichere Handlungen als diese. 3. Er ist der Stellvertreter Christi und wird von diesem selbst zu sich stets in eine persönliche Parallele gesetzt, so daß die Personalität des Heiligen Geistes mit der vom Sohne steht und fällt. Wie der Sohn vom Vater Zeugnis gibt, denselben verherrlicht, von ihm lernt und Sendung erhält, so der Geist vom Sohne. 4. Die Verschiedenheit vom Vater und Sohn liegt besonders ausgesprochen Jo 14, 16, wo auf das Gebet des Sohnes der Vater den Heiligen Geist senden wird; Jo 14, 26, wo den Geist der Vater sendet im Namen des Sohnes; Jo 15, 26, wo der Geist vom Vater ausgeht und vom Sohne Zeugnis ablegt. — Wenn Jo 14, 18—19 auch der Sohn seine Wiederkunft verheißt, so folgt daraus so wenig die Identität mit dem Geiste, als die Identität von Vater und Sohn aus ihrem gleichen Kommen folgt (Jo 14, 23).

Nach der Auferstehung gibt Johannes noch ein letztes Zeugnis vom Geiste. Anläßlich der Einsetzung des Bußsakramentes spricht der Herr: „Empfanget den Heiligen Geist" (*λάβετε πνεῦμα ἅγιον*; Jo 20, 22). Hier handelt es sich aber um das Charisma der guten Sakramentsverwaltung, nicht um eine persönliche Daseinsweise des Heiligen Geistes.

Paulus bringt die Geistlehre mit seiner Erlösungslehre in Verbindung. Daraus folgt, daß er sehr oft, meistens, den Geist als Gabe und

Prinzip des neuen Lebens anführt, und zwar des gegenwärtigen, aber mit der Nuance, daß er zugleich die zukünftige Seligkeit als Unterpfand verbürgt. Die Stellen hierfür sind zahlreich, wie denn überhaupt von den 379 Erwähnungen des Geistes im Neuen Testamente mehr als der dritte Teil (146) auf Paulus entfällt außer dem Hebräerbriefe (vgl. Röm 5, 5; 8, 14 bis 17; 15, 16; 1 Kor 2, 10; 3, 16; 6, 11 19; 12, 3; 2 Kor 3, 6; Gal 4, 6; 5, 22 25; Eph 3, 16; Tit 3, 5—6; 2 Tim 1, 14).

Auch die charismatische Seite des Pneumas wird eingehend erörtert, besonders im ersten Korintherbriefe (Kap. 12 u. 14), wie seine Beziehung zur Kirche, deren Einheit er begründet (ebd. 12 u. 13. Eph 2, 22). Man sieht, bei Paulus hat der Geist hauptsächlich eine ethische Funktion; er ist das Gegengewicht gegen das „Fleisch", den Inbegriff der Konkupiszenz; bei Johannes (Kap. 3) das Gegengewicht gegen das „Fleisch" als Inbegriff der geschöpflichen Schwäche in Bezug auf das übernatürliche Leben. Beidemal Gnade, bei Paulus mehr aktuelle (medizinelle), bei Johannes mehr habituelle.

Kennt Paulus auch den persönlichen Heiligen Geist? Fast immer erwähnt er den Geist in Beziehung zu unserer Heiligung; danach sollte man schließen, er kenne ihn nur als Gabe, zumal, wenn man hört, er sei in uns „ausgegossen" (Röm 5, 5), er sei uns „gegeben", „verliehen" (1 Kor 6, 19. Gal 3, 5. Eph 1, 17. Phil 1, 19. 1 Thess 4, 8. Tit 3, 6). Aber es gibt doch auch bei Paulus Momente für die göttliche Personalität des Geistes, und zwar in den für die ethische Funktion zeugenden Stellen. Er erscheint hier vor allem wieder wie bei Johannes in einer ganz persönlichen Parallele zu dem erhöhten Christus, den Paulus auch einen „Geist" nennt (2 Kor 3, 17): Wie Christus in uns wohnt (Röm 8, 10), so auch der Heilige Geist (Röm 8, 9 11. 1 Kor 3, 16); wie wir in Christus gerechtfertigt sind (Gal 2, 17), so auch im Heiligen Geiste (1 Kor 6, 11); wie wir in Christo geheiligt sind (1 Kor 1, 2), so auch im Heiligen Geiste (Röm 15, 16); gekennzeichnet sind wir in Christo (Eph 1, 13) und im Heiligen Geiste (Eph 4, 30); beschnitten in Christo (Kol 2, 11) und im Heiligen Geiste (Röm 2, 29); wir haben teil an Christo (1 Kor 1, 9) und am Heiligen Geiste (2 Kor 13, 13. Phil 2, 1); beide wohnen in uns (Röm 8, 9—11); wir sind Tempel Gottes (1 Kor 3, 16) und Tempel des Heiligen Geistes (1 Kor 6, 19). Dieser Parallelismus zeigt, daß das Pneuma, das uns „gegeben" wird, die Wirkung eines persönlichen Pneumas ist, der mit der Person des Sohnes die gleichen ethischen Funktionen vollzieht.

Weiter werden dem Pneuma auch von Paulus wie von Johannes durchaus persönliche Handlungen beigelegt. Er teilt die Gaben aus, wie er „will" (1 Kor 12, 11); er „bittet" für uns (Röm 8, 27); er „seufzt in uns" (Röm 8, 26); er wird „betrübt" über uns (Eph 4, 30); man kann ihn „vertreiben" (1 Thess 5, 19); er setzt die Bischöfe in der Kirche ein (Apg 20, 28). Das alles geschieht aber in göttlicher Natur, in deren vollkommenem Besitze er ist; denn „das, was Gottes ist, erkennt niemand als der Geist Gottes" (1 Kor 2, 11). Deshalb heißt ihn auch Paulus so oft „Geist Gottes", und wenn er mit „Geist Christi" wechselt, so geschieht das, um auch sein Aus-

gangsverhältnis zu diesem mit zu berücksichtigen. Nach solchen Aussagen fällt es nicht mehr auf, wenn er mit dem Vater und dem Sohne wiederholt in einer trinitarischen Formel erscheint (1 Kor 12, 4—6. 2 Kor 13, 13; vgl. auch Röm 15, 16; 30; Eph 4, 4—6).

Die Apostelgeschichte hat man „das Evangelium des Heiligen Geistes" genannt. Petrus ist sein erster Herold in der jungen Kirche (Apg 2, 16 f 38). Von dem Wirken des Geistes in der Gemeinde ist man allgemein überzeugt; man ist und spricht „voll des Heiligen Geistes" (Apg 4, 8; 6, 5 10; 9, 31; 11, 28; 15, 28), wie einst die Propheten (4, 25). Der Geist ist der Schützer und Lenker der Kirche, indem er in ihren Notrufen seine Gegenwart offenbart (4, 31), mit seiner Allwissenheit Lüge und Heuchelei in ihr entlarvt (5, 3), ihr neue Glieder zuführt (10, 19—20 44—48), die Taufgnade vollendet (8, 14—17; 19, 2—6), die Diener der Mission bestimmt (13, 2) und die Bischöfe einsetzt (20, 28). Das sind zum größten Teil wieder persönliche Akte und gestatten den sichern Schluß auf die Personalität des Pneumas.

Die Johannesjünger in Ephesus, also Juden, wissen nicht, „daß es einen Heiligen Geist gibt" (Apg 19, 2). Das Alte Testament kannte ihn zwar, aber nur sehr unvollkommen. Seine volle persönliche Offenbarung geschah erst im Neuen Testamente. Der Vater offenbarte und bezeugte den Sohn, und der Sohn den Vater; der Sohn offenbarte und bezeugte den Heiligen Geist, und der Heilige Geist den Sohn. Vater, Sohn und Heiliger Geist sind an sich, der Natur nach eins; aber in ihrer äußeren Offenbarung treten sie in eine fortschreitende Reihe. In diesem Sinne kann man reden von einem Zeitalter des Vaters im Alten Testamente, und des Sohnes in den Tagen Jesu, und des Heiligen Geistes in der Entwicklung der Kirche. Das Bekanntwerden des Sohnes und des Heiligen Geistes ist aber nicht die Folge einer philosophischen Spekulation des Christentums, auch keine stoische oder platonische Anleihe, auch nicht die Befriedigung eines religiösen Bedürfnisses oder die Wirkung eines mystischen Enthusiasmus oder eines angebornen trinitarischen Instinktes, der von der Einzahl erst in der Dreizahl zur Ruhe kommt, sondern eine wahre und eigentliche Offenbarung von oben her in Wort und Tat: „Durch Christus haben wir in einem Geiste Zutritt zum Vater" (Eph 2, 18).

Väter. Von den Wirkungen des Heiligen Geistes wissen die vornicäischen Väter vieles zu berichten, besonders in der Tauflehre. Die Person bleibt vorläufig noch unerörtert. Doch verteidigt der Montanist Tertullian klar seine Gottheit und die Größe des Parakleten (Adv. Prax. 3, 4; 4, 8; 13, 20; vgl. De praescr. 13). Dagegen meint Origenes (De princip. 1, praef. 4), es sei in der Kirchenlehre noch nicht klargestellt, ob er ein Geschöpf sei oder der Sohn Gottes. Auch Hermas hatte Sohn und Geist für gleich gehalten (Simil. 5, 2 u. a.; vgl. Tixeront I, Index s. v. Esprit).

Das Nicänum hatte sich begnügt, betreffs des Heiligen Geistes einfach das Schlußglied der trinitarischen Formel zu wiederholen: „und an den Heiligen Geist", ohne weitere Erklärung. Bei dieser schlichten Auffassung blieb es auch noch vorderhand. Hilarius weiß nur sehr wenig in seinem großen Werke über die Trinität vom Heiligen Geiste zu sagen (2, 29; 12, 55), obschon er dessen Gottheit klar bekennt. Cyrill von Jerusalem widmet ihm ein paar ganze Katechesen (16 u. 17), gesteht aber, über sein inneres Verhältnis zur Gottheit, wozu er ihn übrigens ausdrücklich rechnet, nichts zu wissen, weil darüber nichts in der Schrift enthalten sei. „Denn wenn darüber etwas geschrieben wäre, würden wir es sagen; was aber nicht geschrieben ist, an das wollen wir uns nicht wagen. Es genügt uns zum Heile, zu wissen, daß Vater und Sohn und Heiliger Geist ist" (16, 24).

Der große Athanasius war es, der auch hier der Kirche eine klare Lehre, nicht das Dogma (!), schenkte. Die nähere Veranlassung war wieder die Häresie, die um das Jahr 360 an zwei Punkten, in Ägypten und in Konstantinopel, auftauchte. Athanasius hielt sich, zum drittenmal exiliert, in der Wüste auf und empfing vom Bischof Serapion von Thmuis Nachrichten, daß eine christliche Partei, die in der Christologie zwar orthodox sei, den Heiligen Geist für ein Geschöpf des Sohnes erkläre. Sie beriefen sich auf Am 4, 13 und Paulus. In Konstantinopel waren es Arianer unter der Führung des Mazedonius, welche die Theorie von der zweiten Person auch auf die dritte anwandten. Energisch trat Athanasius nicht nur für das kirchliche Dogma ein, sondern gab in seinen Briefen an Serapion (1; 3 u. 4) hauptsächlich aus der Schrift eine Theologie vom Heiligen Geiste. Er urgiert die Einheit des göttlichen Wesens; nimmt der Heilige Geist, wie Schrift und Tradition klar lehren, an diesem Wesen teil, so muß er Gott sein, er kann kein Geschöpf sein. Er ist Gott, von gleicher Wesenheit mit Vater und Sohn, diesem gänzlich konsubstantial (ὁμοούσιος, vgl. Ep. 1, 2 17 20 27). Er hebt die göttlichen Eigenschaften derselben hervor, die Ewigkeit, Unveränderlichkeit und Allgegenwart, nach Weish 12, 1 (vgl. Ep. 1, 26). Endlich betont er stark dessen göttliche Wirkungen, die Schöpfung und besonders die Heiligung (Ep. 1, 22 u. 24) und beleuchtet seine Sendung, die den Zweck habe, Christi Werk als Lehrer der Wahrheit zu vollenden und dessen Person zu verherrlichen, wie dieser selbst vorhergesagt habe (Ep. 1, 20 u. 21).

Die Kappadozier nahmen diese Theologie des Heiligen Geistes auf und verfochten sie in Kleinasien gegen die Mazedonianer. Auf Einzelheiten einzugehen, ist nicht nötig, da sie sich eng an Athanasius halten. Nur folgendes sei bemerkt. Unter der Führung des Basilius machten sie jetzt einen reinlichen Unterschied zwischen Wesen (οὐσία) und Person (ὑπόστασις), lehrten von ersterem die Einheit, von letzterem die Dreiheit. Diese Klarheit kam auch der Lehre vom Heiligen Geiste zu gute, über den die Kappadozier wie auch der Alexandriner Didymus und auf diese Griechen gestützt auch Ambrosius eigene Schriften verfaßten. Sie alle aber basieren auf Athanasius. Mit Rücksicht auf diesen wohl ist es gesagt, wenn Gregor von Nazianz schreibt, daß der Vater im Alten Testamente erkannt werde, der Sohn im Neuen, wo der Heilige Geist aber nur dunkel hervortrete; dieser jedoch „mache sich selbst jetzt uns ganz offenbar". In dieser progressiven Offenbarung der drei Personen findet er eine kluge Pädagogik, die den Menschen auf einmal nicht zuviel auflade (Orat. 31, 26 27).

Das Konstantinopolitanum I (381) verurteilte die Lehre der Pneumatomachen und sprach in der oben angegebenen Weise die orthodoxe Lehre vom Heiligen Geiste aus. Die Ausdrücke des Konzils sind wohl absichtlich etwas weit gefaßt, es fehlt das Homousios, aber es ist äquivalent enthalten in den Wendungen „Herr und Lebendigmacher, der vom Vater ausgeht, der mit dem Vater und Sohne angebetet und verherrlicht wird" (Denz. 86 [47]). Nachdem auch Theodosius d. Gr. zu Gunsten der auf zwei Konzilien bekannten trinitarischen Lehre auftrat, verlor sich der Arianismus mit dem Mazedonianismus allmählich. Augustin schrieb seinen Traktat über die Trinität schon ohne polemische Beziehung zur Häresie. Speziell vom Heiligen Geiste handelt er nur summarisch, indem er sich auf die Fülle der Zeugnisse seiner Vorgänger beruft (De Trinit. 1, 6 13). Als später die arianischen Westgoten sich in Gallien festsetzten, ergriff Faustus von Riez gegen sie noch einmal die alten Waffen und bekämpfte beide subordinatianische Richtungen. Im Mittelalter wurden dann die Geister erregt durch die spezielle Frage des Ausgangs vom Heiligen Geiste, ob er vom Vater allein oder vom Vater und Sohne zu bekennen sei. Dieser Punkt ist später besonders zu behandeln.

Dritter Abschnitt.

Die theologische Lehrentwicklung.

An den Nachweis des trinitarischen Dogmas aus den Glaubensquellen schließt sich sachlich und geschichtlich die weitere kirchliche Lehrentwicklung, wie sie im Anschluß an Augustin von den Scholastikern gegeben und von der Kirche adoptiert worden ist. Der hier zu behandelnde Stoff läßt sich in zwei Hauptpunkte, die Ausgänge der Personen und ihre Beziehungen zueinander, zusammenfassen.

Erstes Kapitel.

Die Ausgänge in Gott.

Literatur. Scheeben I 839 ff. Heinrich IV 463 ff. Pohle I 306. Hurter II, thes. 107. Franzelin, De Deo trino, thes. 30. Kleutgen, Instit. theol. 590 ff. Tepe, Instit. theol. II 293 ff. Speziell vom Ausgange des Heiligen Geistes: Thomas, Contra Gentil. 4, 24 ff. Anselmus, De processione Spiritus S. contra Graecos. Ruiz, De trinitate disp. 67. Petavius, De trinitate VII. Tournely, De myst. s. trinitatis q. 2 6. Hefele, Kirchengeschichte IV. Franzelin, thes. 32 ff. Hergenröther, Photius (3 Bde, 1867 ff) I 684 ff; III 399 ff. Kranich, Der hl. Basilius und seine Stellung zum Filioque (1882). Langen, Die trinitarische Lehrdifferenz zwischen der abendl. und morgenl. Kirche (1876). Kirchenlexikon² s. v. Filioque.

§ 53. Der Ausgang des Sohnes.

Satz. Es gibt in Gott einen ewigen Ausgang der zweiten Person aus der ersten, welcher als Zeugung bezeichnet wird. De fide.

Erklärung. Dieser Ausgang selbst ist, wie aus dem bisher Ausgeführten hervorgeht, formelles Dogma und in sämtlichen Symbolen ausgesprochen (Athanasian.: Filius a Patre solo est, non factus, nec creatus, sed genitus). Als Prinzip dieses Ausganges gilt allein die erste Person, als Terminus die zweite. Dieser Terminus ist als immanenter zu denken, weil er einzig auf die Mitteilung der Gottheit an die zweite Person gerichtet ist, die sich durch den Ausgang also nicht vom Vater entfernt, sondern durch den Mitbesitz der Gottheit in ihm verharrt. Der Akt dieses Ausganges heißt in Schrift und Tradition Zeugung, daher wird die ausgehende Person in ihrem Verhältnis zur ersten als Sohn des Vaters bezeichnet. Diese Zeugung ist zuerst vom Nicänum ausdrücklich definiert (*γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, θεὸν ἐκ θεοῦ;* Denz. 54 [17]).

Beweis. Er liegt zunächst in all den bisher erwähnten Stellen, in denen Christus der Sohn Gottes genannt wird. Wenn es in Gott drei Personen gibt und die zweite stets in Bezug auf die erste Sohn heißt, so muß sie aus ihr hervorgegangen sein, und zwar durch einen Akt der Zeugung; andernfalls hätte diese biblische Redeweise keinen rechten Sinn. Weiter wird aber dieser Ausgang auch noch formell als Zeugung bezeichnet. So in der messianischen

Psalmstelle: „Heute habe ich dich gezeugt" (γεγέννηκά σε), wie sie Hebr 1, 5 verstanden wird. Und wieder Ps 109, 3: „Aus dem Schoße vor dem Morgensterne habe ich dich gezeugt." Daher heißt der Sohn auch der „Geborne" und, weil er der Einzige ist, der „Eingeborne Sohn" (ὁ μονογενὴς υἱός; Jo 1, 18). Auch die Immanenz des Zeugungsterminus wird angedeutet, wenn der Sohn als im Schoße des Vaters seiend (Jo 1, 18) oder als bei Gott existierender Logos dargestellt wird (Jo 1, 1). Diese neutestamentlichen Stellen beweisen allein hinreichend den ewigen Ausgang des präexistenten Sohnes, wenn auch die zwei Psalmstellen mit manchen Vätern und neueren Exegeten von der zeitlichen Geburt und Einsetzung in das messianische Amt (Apg 13, 33) verstanden werden. In dem Grade, als man die zweite Person in den Weisheitsbüchern bezeugt findet, kann man sich auch auf diese stützen, besonders auf Spr 8, 24 und Sir 24, 5.

Das Wesen der ewigen Zeugung.

In der Offenbarung finden wir darüber keinen Aufschluß, höchstens dunkle Hinweise, welche der Spekulation die rechte Richtung angedeutet haben. Die zweite Person heißt nämlich nicht nur Sohn und ihr Ausgang nicht nur Zeugung, es wird auch von dieser Zeugung der geistige Charakter, welcher ja bei dem absoluten Geiste selbstverständlich ist, näher bestimmt, indem das Produkt derselben als Wort (λόγος), als Abglanz und Abbild Gottes bezeichnet wird (Jo 1, 1. Offb 19, 13. Hebr 1, 3. Kol 1, 15). Daraus ergibt sich, daß die Hervorbringung des Sohnes hauptsächlich als ein intellektueller Vorgang zu verstehen ist. Bei dem menschlichen Erkennen kann man das unter äußerer Einwirkung in unserem Intellekte entstehende Wesensbild eines Dinges „Konzeption", „Erzeugnis" nennen, wobei die Befruchtung von dem Objekte ausgeht. Erkennt nun der denkende Geist nicht ein anderes Ding, sondern sich selbst, so entsteht ein geistiges Abbild seiner selbst in ihm, das er ausspricht in einem Worte (verbum mentis). Auch bei Gottes Selbsterkenntnis ist das hervorgebrachte Erkenntnisbild gleich einem Zeugungsprodukte, und es erhält passend den Namen „Sohn", dem der sich selbst erkennende Gott als „Vater" gegenübersteht.

Weiter ist zu beachten, daß bei uns das Erkennen ein zufälliger, vorübergehender Akt ist und daß er dem Erkenntnisbilde selber auch nur ein gedachtes und leicht vorübergehendes Dasein mitteilen kann. Bei Gott aber ist dieser Akt der Selbsterkenntnis ein ewiger, notwendiger, substantialer, der sachlich mit seinem Sein selbst zusammenfällt und dessen Produkt deshalb auch seine eigene absolute Wirklichkeit besitzt. Somit ist zwischen Gott als sich selbst Erkennender und Erkannter kein Unterschied als der der Personen. Der Vater spricht in dem Sohne ewig sein eigenes, allvollkommenes Wesen aus, und der Sohn ist ihm deshalb konsubstantial.

Unter den in der Schrift gegebenen Ausdrücken für die göttliche Zeugung gebührt also dem des „Wortes" der erste Platz nach dem des „Sohnes", womit er nach der gegebenen Erklärung zusammenfällt (Eo quippe Filius, quo Verbum et eo Verbum quo Filius; Aug., De Trin. 7, 2). Thomas faßt alle Benennungen der Schrift in folgender Erklärung zusammen: „Damit gezeigt werde, er habe ein und dieselbe Natur mit dem Vater, heißt er Sohn. Um seine Mitewigkeit auszudrücken, heißt er Glanz. Zur Bezeichnung der Ähnlichkeit heißt er Bild. Und daß seine Zeugung durchaus stofflos und von allem Äußeren unabhängig ist, besagt der Ausdruck Wort. Ein Name genügt nicht, um dieses alles darzustellen" (S. theol. 1, q. 34, a. 2 ad 3; vgl. Comp. theol. 37—44).

Diese seit Thomas übliche Schulerklärung geht wesentlich auf Augustin zurück, hat aber auch, in unvollkommener Weise allerdings, schon in älteren Vätern ihre Vertreter. Tertullian schon geht von der Analogie des menschlichen Geistes

aus und zeigt, wie der Gedanke, das Wort, gleichsam als ein zweites Ich uns gegenübertritt und doch in uns bleibt, mit uns eins ist; so sei auch Gott nie ohne das ihm gleiche Wort gewesen; dieses war bei Gott, noch ehe etwas durch dasselbe geschaffen wurde (Adv. Prax. 3). Auch Athanasius beweist die Ewigkeit des Sohnes mit dem Vater, indem er zeigt, daß der Glanz gleichzeitig mit dem Lichte ist, die Wahrheit mit dem erkennenden Vater, das Abbild mit dem Urbild. „Solange die Wesenheit ist, muß auch durchaus das Abbild und Ebenbild derselben fortwährend sein. Denn nicht außerhalb gemalt ist Gottes Ebenbild, sondern Gott selber ist dessen Erzeuger, in welchem er sich selbst schaut und sich erfreut" (Orat. contra Arian. 1, 20).

§ 54. Der Ausgang des Heiligen Geistes.

Satz. Es gibt in Gott einen ewigen Ausgang der dritten Person von der ersten und zweiten wie von einem Prinzipe und durch eine Hauchung.

De fide.

Erklärung. Die wiederholte kirchliche Definition dieses Dogmas geschah auf dem Lateranense IV, Lugdunense II, Florentinum (Denz. 428 [355] 460 [382] 691 [586]) und durch Aufnahme des Filioque in das Symbolum. So erklärt das Florentinum: „Er geht ewig von beiden als von einem Prinzipe und durch eine einzige Hauchung aus" (tamquam ab uno principio et unica spiratione).

Auch hier ist wieder zu unterscheiden der Terminus a quo oder das Prinzip des Ausgangs, der Ausgang selbst und der Terminus ad quem oder das Ziel desselben. Das Prinzip desselben ist Vater und Sohn; das wurde ausdrücklich zu Lyon und Florenz erklärt im Anschluß an Augustin (Fatendum est, Patrem et Filium principium esse Spiritus Sancti, non duo principia; De Trin. 5, 14).

Aber was ist dieses Prinzip an sich? Nicht die göttliche Natur schlechthin, die auch der Heilige Geist besitzt und nicht von sich selbst ausgehen kann, auch nicht, sofern sie der Vater als Vater und der Sohn als Sohn besitzt; denn gerade in dieser Beziehung sind sie nicht ein Prinzip, sondern voneinander real verschiedene Personen. Es ist daher die göttliche Natur dieses Prinzip, sofern sie vom Vater und Sohne gemeinschaftlich besessen wird, um sie dem Heiligen Geiste durch einen einzigen vereinten Spirationsakt mitzuteilen. Somit gibt es zwei spirierende Personen, aber nur eine Spiration, einen Ausgang, nicht zwei Ausgänge.

Daher ist auch der Terminus ad quem, das Ziel dieses Aktes nur die eine Person des Heiligen Geistes. Er liegt in Gott. Der ganze Ausgang ist wieder wie bei der zweiten Person als ewiger, immanenter und substantialer zu verstehen. Er trägt in Schrift und Tradition den allgemeinen Namen Prozession und Spiration.

Beweis. Da die Schrift bestimmt erklärt, daß „er vom Vater ausgeht" (*ὁ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται;* Jo 15, 26) und wiederholt mit dem Vater in Verbindung gebracht wird (Mt 10, 20. 1 Kor 2, 10—12. 1 Thess 4, 8. 1 Jo 4, 13), so liegt hier nur der Ton auf dem Beweise des Filioque. Nicht alles, was die Väter und die Späteren wie Alkuin, Abälard, der Lombarde als Schriftbeweis angeben, läßt sich verwerten, weil es sich vielfach auf

das geschaffene Pneuma der Gnadengabe bezieht, nicht auf die göttliche Person. Alkuin benutzt sogar Lk 6, 19. Aber bündig kann der Beweis geführt werden aus Jo 16, 13—15: „Wenn aber jener Geist der Wahrheit kommt, wird er euch alle Wahrheit lehren; denn er wird nicht aus sich selbst lehren, sondern alles, was er gehört (empfangen) hat, wird er sagen und euch das Zukünftige verkünden. Er wird mich verherrlichen; denn er wird von dem Meinigen nehmen und es euch verkünden. Alles, was immer der Vater hat, ist mein. Darum habe ich gesagt, er wird von dem Meinigen nehmen und es euch verkünden." Hier bringt der Sohn den Geist in die gleiche Abhängigkeit von sich, die er sonst von sich selber im Verhältnis zum Vater aussagt. Das kann aber nur seinen Grund in dem ewigen Ausgang aus ihm haben. Ferner gibt er den gemeinsamen Besitz der Gottheit mit dem Vater als Grund an, weshalb der Heilige Geist von dem Seinigen nimmt. Diesem Nehmen muß seitens des Sohnes ein Geben entsprechen. Das kann aber nur als Mitteilung der göttlichen Natur im Verein mit dem Vater verstanden werden. Verstärkt wird dieses Argument noch durch die trinitarische Formel, in der der Heilige Geist stets an dritter, nie an zweiter Stelle erscheint, worin eine Vermittlung des Sohnes angedeutet ist. Weiter durch jene Stellen, in denen er als „Geist Jesu", „Geist Christi", „Geist des Sohnes" bezeichnet wird (Apg 16, 7. Röm 8, 9. Gal 4, 6). Endlich ist auch noch hinzuweisen auf die Sendung des Geistes durch den Sohn. „Ich werde ihn zu euch senden" (Jo 16, 7). „Der Vater wird ihn in meinem Namen senden" (Jo 14, 26). „Ich sende die Verheißung (den Verheißenen) meines Vaters auf euch" (Lk 24, 49). Die persönliche Anhauchung der Jünger (Jo 20, 22) muß wohl auf die Mitteilung der Gnade bezogen werden, ist aber immerhin auch Symbol für den ewigen Ausgang der Person aus dem Sohne.

Das Filioque.

Der Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Sohne fand später seinen knappen Ausdruck in dem Filioque. Da es noch jetzt ein Streitpunkt zwischen der römischen und griechischen Kirche ist, so möge darüber kurz berichtet werden.

Im Kampfe um die Gottheit des Heiligen Geistes hatten die griechischen Väter Athanasius, Basilius, die beiden Gregor, Cyrill von Jerusalem nachdrücklich auf seinen Ausgang aus dem Vater hingewiesen, ohne jedoch den Sohn dabei als Vermittler positiv auszuschließen. Ihre Formel lautete vielmehr: „Aus dem Vater durch den Sohn", wobei allerdings der Ton auf dem ersten lag, als der Quelle und Wurzel der Gottheit. Nur Nestorius, Theodor von Mopsueste und Theodoret von Cyrus schlossen den Sohn völlig aus. Gregor von Nyssa erläuterte die Formel durch das Beispiel von drei Fackeln, wo die erste der zweiten und diese der dritten das Licht mitteile. Epiphanius aber adoptiert schon die volle lateinische Formel: „Aus dem Vater und dem Sohne". Durch Augustin wurde sie in der abendländischen Kirche geläufig. Jedoch findet sich die griechische auch bei Lateinern, wie Tertullian, Hilarius und bei Augustin selbst. In keiner Kirche herrschte also unter den orthodoxen Vätern Einseitigkeit. Augustin widerlegte im voraus den späteren schismatischen Einwurf, daß im Abendlande zwei Prinzipien in die Gottheit hineingetragen würden. Er weist sie energisch zurück (Fatendum est, Patrem et Filium principium esse Spiritus Sancti, non duo prin-

cipia; De Trin. 5, 14). Er gab ferner der Spekulation hierüber dadurch einen festen Halt, daß er die Personen als Relationen erklärte.

Denn wenn man den Geist nicht auch aus dem Sohne hervorgehen läßt, fehlt zwischen ihm und dem Sohne die Relation, und es ergibt sich die Identität von Sohn und Geist, die Auflösung der ganzen Trinität.

Erst zur Zeit des Konstantin Kopronymus, besonders des Photius und Michael Cärularius, griff man das allmählich in der lateinischen Kirche üblich gewordene Filioque als dogmatischen Streitpunkt auf, um andere politische, kirchenrechtliche Bestrebungen damit zu rechtfertigen, und zwang damit die Päpste, formell dasselbe zu verteidigen. Das geschah auf den Unionskonzilien (Lugdun. II, Florent.). Unterdessen hatten die Scholastiker die lateinische Formel begründet, Abälard aus dem Alten Testamente, der Lombarde aus dem Neuen Testamente, Thomas gab auch hier wieder die Vollendung. Im wesentlichen arbeitete man mit augustinischen Gedanken und Beweismitteln.

Vgl. über das Filioque Kirchenlexikon IV² 1486; Ruiz l. c. disp. 68, s. 5; Pohle I⁴ 318; Hergenröther, Photius I (1867/69) 684 ff; III 399 ff.

Das Wesen der Hauchung.

Die Schrift gibt hierüber weniger klare Andeutungen als über den Ausgang des Sohnes, den sie deutlich als Zeugung charakterisiert. Die Kirchenlehre bezeichnet den zweiten Ausgang entweder allgemein als „Ausgang" (processio) oder spezieller als „Hauchung" (spiratio) und das Produkt als „Geist", oder genauer als „heiliger Geist". Aber in der Schrift heißen auch wegen der unkörperlichen Natur die beiden andern Personen Geist, ja Gott heißt schlechthin Geist (Jo 4, 24). Es fehlt also dem Heiligen Geist der Name, der seinen eigentümlichen Ausgang bezeichnet. Nichtsdestoweniger glaubt man, daß der dritten Person der Name Geist in besonderer Weise gebührt, d. h. nicht nur wegen seiner immateriellen Natur, sondern wegen seines eigentümlichen Ausganges. Dieser wird als Hauchung in der Väter- und Kirchenlehre beschrieben.

Das Wort πνεῦμα, spiritus heißt an sich und zunächst Windhauch, Wehen, dann Odem, Atem, der aus dem lebendigen Wesen strömt. Die Anhauchung des Herrn an die Apostel mit den begleitenden Worten: Empfanget den Heiligen Geist, geben einen weiteren leisen Hinweis auf die Art des zweiten Ausgangs als Hauchung. Endlich erhält durch Verbindung von Geist und Hauchung mit dem in der Schrift enthaltenen Terminus Processio (Jo 15, 26), der freilich auch vom Ausgang des Sohnes gilt, der Ausdruck Hauchung eine Verstärkung, sofern er als geistige Bewegung im intensiven Sinne gedacht werden muß. Seine Sinnbilder sind deshalb der Sturmwind und die flammenden Zungen (Apg Kap. 2), die springende Quelle und die lebendigen Wasser (Jo 7, 38 f), sowie endlich der Windhauch in seinem nie rastenden Wesen und Weben (Jo 3, 8).

Noch auf einem andern Wege hat man mit Erfolg versucht, den eigentümlichen Ausgang der dritten Person in etwa zu ergründen. Man beobachtete, daß in der Schrift die Wirkung des Heiligen Geistes als Liebe Gottes bezeichnet wird (Röm 5, 5. Gal 5, 22) und schloß nun, daß die ewige Liebe Gottes an dem Ausgange desselben einen besondern Anteil haben müsse. Zu dem gleichen Denkresultate führte die Erwägung, daß, wenn der Sohn durch den ewigen Akt der Selbsterkenntnis Gottes ausgehe (per modum intellectus), der Heilige Geist durch den gleichen Akt der ewigen Selbstliebe (per modum voluntatis, amoris) ausgehen müsse, da ja im Erkennen und Wollen das geistige Leben sich betätigt und erschöpft, also keine andere Ausgangsweise mehr übrig bleibt.

Dieser neu gewonnene Begriff aber, der den Heiligen Geist als die persönliche Liebe Gottes faßt, schließt sich am schönsten mit den früher erörterten von Hauchung, Bewegung, Lebensströmung zusammen. Denn sowie der Erkenntnisakt sich dadurch vollzieht, daß der Erkennende von dem Erkannten ein Abbild in sich erzeugt, so besteht der Willens- und Liebesakt darin, daß der Liebende einen Zug und eine Hin-

neigung zum Geliebten empfindet, wodurch er sich mit diesem verbindet, es in sich aufnimmt und innerlich umfängt. Also ist auch das Wesen der Liebe Bewegung, Hingebung. Aber nicht nur der Akt des Ausgangs kann mit Liebe bezeichnet werden, sondern auch das Produkt desselben, der Ausgehende, trägt mit Recht diesen Namen. Denn der Heilige Geist ist die persönliche Selbstliebe Gottes; er ist wahrer Gott, weil ihm das ganze göttliche Wesen in unverkürzter Vollkommenheit durch diese Selbstliebe mitgeteilt wird. Weil sich Vater und Sohn durch den Heiligen Geist lieben, ist dieser gleichsam die unendliche Liebesgabe, die sich beide gegenseitig schenken, und daher darf auch der persönliche Heilige Geist mit dem Namen Gabe Gottes benannt werden, wenn er auch den Menschen nicht als eigentliche Gabe mitgeteilt werden kann, sondern vielmehr die von ihm bewirkte Gnade (πνεῦμα ἅγιον).

Aus dem Begriffe der Liebe erklärt sich ferner auch der dem Geiste ständig beigefügte Ausdruck heilig, der ja wie Geist gleichermaßen der ganzen Gottheit gebührt. Dennoch hat er bei der dritten Person eine besondere Bedeutung. Die Liebe ist das Wesen der Heiligkeit. Wie der Heilige Geist der persönliche Ausdruck der göttlichen Liebe ist, so ist er auch die persönliche Heiligkeit, seine Persönlichkeit ist der Inbegriff von Liebe und Heiligkeit. Deshalb wird ihm auch die Begnadigung und Heiligung der vernünftigen Kreaturen beigelegt, und die Kirche betet in einem besondern Sinne: Ich glaube an den Heiligen Geist.

Unterschied zwischen Zeugung und Hauchung.

Er läßt sich nicht hinreichend durchschauen. Die Väter geben ihn seit Athanasius als unbegreifbar und geheimnisvoll an. Warum ist die Hauchung keine Zeugung, warum heißt die dritte Person nicht so gut Sohn wie die zweite; worin liegt das differenzierende Moment? Man definiert die Zeugung als Ursprung eines lebendigen Wesens aus einem mit ihm verbundenen lebendigen Prinzip zur Ähnlichkeit der Natur (origo viventis a principio vivente coniuncto in similitudinem naturae). Dieser Begriff findet auf die göttliche Zeugung seine volle Anwendung, sofern ja der Vater aus seiner eigenen lebendigen Natur aus einem inneren Prinzip der Fruchtbarkeit und ohne Zuhülfenahme einer wesensfremden Substanz den Sohn aus sich hervorbringt zur Gleichheit mit seiner eigenen Natur. Aber man sieht doch schlecht ein, daß dieser Begriff sich nicht ebensogut auf die Produktion der dritten Person anwenden läßt, da ja hier ebenso Vater und Sohn aus einem inneren Prinzip der Fruchtbarkeit den Geist aus ihrem lebendigen Wesen zur substantiellen Gleichheit hervorgehen lassen.

Auch wenn wir diesen Unterschied nicht begreifen, sind wir an die Lehre der Schrift gebunden, worin nur die zweite Person Sohn und ihr Ausgang als Zeugung benannt wird. Zur Lösung und Erklärung weisen die Theologen darauf hin, daß allein bei dem Sohne die Ebenbildlichkeit, nicht nur wie beim Heiligen Geiste durch die mitgeteilte göttliche Wesenheit — allerdings das Hauptmoment —, sondern auch noch dazu durch die Art der Mitteilung begründet werde, da es nur dem Erkennenden eigentümlich ist, vom Erkannten ein Gleichbild zu produzieren. Der Liebesakt ist zu dieser Verähnlichung nicht fähig, auch seiner Natur nach nicht darauf gerichtet, er ist Hinbewegung und lebendige Umfassung des bereits Erkannten. Daher kann nur die erste Produktion als Zeugung im formellen Sinne angesehen werden. Bei der zweiten Produktion ergibt sich die Gleichwesentlichkeit materiell einfach aus der Vollkommenheit des göttlichen Lebens und Liebens, dem, sofern es auf Gott gerichtet ist, ein substantieller Terminus entspricht, identisch mit der göttlichen Wesenheit. Diese Erklärung ist nach Thomas gegeben. Petavius führt über den Punkt zehn verschiedene Meinungen an (VII 13). Strenges Dogma ist nur der Ausgang, nicht die spezielle Hauchung, obgleich der Terminus wiederholt auch in kirchlichen Symbolen vorkommt (Lugdunense II: unica spiratione procedit; Denz. 460 [382]; 1084 [869]).

Zweites Kapitel.

Die Relationen.

Man kann die drei Personen betrachten in ihren Beziehungen zueinander: dann ergibt sich der Begriff der eigentlichen Relation; zu unserer Erkenntnis: dann ergibt sich der Begriff der Notion; und zur Welt: dann ergibt sich der Begriff der Mission und Appropriation.

§ 55. Die Beziehungen der Personen zueinander.

Infolge des ewigen realen Ursprungs der zweiten Person aus der ersten und der dritten aus der ersten und zweiten finden sich in Gott ebenso reale Beziehungen (Relationen) je zwischen diesen zwei Gliedern; also gibt es vier solcher Beziehungen.

Jede Beziehung oder Relation ist bedingt durch je zwei Termini, den t. a quo und den t. ad quem. Beim Ursprung des Sohnes ist der erste Terminus die Vaterschaft (generatio activa; Pater generans), der zweite die Sohnschaft (Filiatio seu generatio passiva; Filius unigenitus). Beim Ursprung des Heiligen Geistes ist der erste Terminus die aktive Hauchung (spiratio activa; Pater Filiusque spirans), der zweite die passive Hauchung (Spiratio passiva sive processio; Spiritus Sanctus procedens).

Weder die Vierzahl noch die Wirklichkeit der Relationen ist definiert, aber beides ergibt sich doch aus den zwei dogmatisierten Ausgängen (vgl. Thomas, De pot. 8, a. 4 und Denz. 703, Anm. 2).

Es entstehen hier die zwei Fragen: Wie verhalten sich die Relationen: 1. zu den Personen, 2. zu der Wesenheit? Die Antwort auf die erste Frage lautet: Die Relationen konstituieren und unterscheiden die Personen. Auf die zweite Frage: Die Relationen sind mit dem göttlichen Wesen identisch.

Ad 1) Das Florentinum hat im Anschluß an Anselm (De process. Spiritus S. 3) die Wahrheit ausgesprochen, daß in Gott alles eins ist, ausgenommen den Gegensatz der Relation (In Deo omnia unum, ubi non obviat relationis oppositio; Denz. 703 [598]). Da nun in Gott drei verschiedene Personen angenommen werden müssen, so ist es nicht anders denkbar, als daß diese einzig durch den Gegensatz der Relationen begründet werden und sich unterscheiden; denn außer diesen Relationen ist alles in Gott eins und gemeinsam. Der Vater ist also Vater einzig durch den Gegensatz der Beziehung zum Sohne; diese Relation macht auf der einen Seite die persönliche Eigentümlichkeit der ersten Person, auf der andern die der zweiten Person aus. Durch diese gegenseitige reale Beziehung werden also zwei Personen konstituiert und differenziert. Die Relationen setzen daher und unterscheiden die Personen. Durch die Relation der Vaterschaft ist z. B. die erste Person Person und zugleich Vater im Unterschiede vom Sohn.

Eine Schwierigkeit stellt sich beim zweiten Ausgange ein. Hier befinden sich Vater und Sohn auf der einen Seite als ein Hauchprinzip, auf der andern Seite der Heilige Geist als die produzierte Person. Zunächst ergibt sich hier wieder auf der einen Seite die persönliche Eigentümlichkeit des Gehauchtwerdens und die damit gegebene Persönlichkeit der dritten Person. Sie besteht nicht für sich, sondern nur im Gegensatz zu ihrem einen Hauchungsprinzip. Aber auf der andern

Seite bewirkt wohl die Hauchung eine persönliche Eigentümlichkeit des Vaters und Sohnes, auch einen Gegensatz der Relation zur dritten Person, aber ohne die Wirkung einer eigenen Persönlichkeit. Vater und Sohn bestehen vielmehr schon infolge des ersten Ausganges und durch den sich daraus ergebenden realen Gegensatz der Relationen. Deshalb können sie auch nicht mehr durch den Gegensatz zur dritten Person als Personen konstituiert werden. Daher ist das aktive Hauchungsprinzip unpersönlich. Es ist nicht die Person des Vaters und Sohnes, auch nicht die göttliche Natur schlechthin, sondern die göttliche Natur, sofern sie vom Vater dem Sohne mitgeteilt wird, um sie dann im gemeinsamen Besitz dem Heiligen Geiste zu eigen zu schenken. Es gibt also wohl vier Relationen, aber nur drei Personen. .

Ad 2) Diese Relationen sind mit der Wesenheit real identisch, unterscheiden sich von ihr nur virtuell, sind jedoch untereinander selbst real verschieden, wenn sie entgegengesetzt sind, jedoch wieder nur virtuell, wenn sie nicht entgegengesetzt sind, wie auch die absoluten Attribute Gottes. Die Relationen sind real zuerst im Sinne von wirklich; sie sind keine bloß gedachten, rein logischen Beziehungen. Wären sie nicht an sich reale Relationen, so wären auch die Personen keine wirklichen, sondern nur von uns gedachte, und damit würde die volle sabellianische Häresie proklamiert.

Sie sind aber auch real im Sinne von substantial und im Gegensatz zu akzidentell; denn obschon sie untereinander real verschieden sind, sind sie doch mit der göttlichen Substanz identisch und von ihr nur virtuell unterschieden, wie gegen Gilbert de la Porrée entschieden wurde. Gott duldet in seiner schlechthinigen Einfachheit keine Zusammensetzung aus zwei real verschiedenen Dingen. Die göttlichen Relationen sind mit der Substanz sachlich gleich. Gott als durchaus vollkommene Wesenheit kennt auch keine Akzidenzien; was Gott ist, das ist er mit und in der ganzen Wesenheit.

Diejenigen Relationen, welche keine Gegensätze bilden, wie die Vaterschaft und Sohnschaft einerseits und die aktive Hauchung anderseits, bilden auch keine realen Unterschiede zueinander, bewirken daher keine Persönlichkeit, sondern laufen einfach parallel und sind nur virtuell voneinander verschieden. Letzteres deshalb, weil doch die Vaterschaft und Sohnschaft begrifflich etwas anderes ist als die aktive Hauchung.

Es ist somit das eine göttliche Wesen ohne irgend einen reellen Unterschied sowohl beziehungslos, an und für sich betrachtet, als auch bezogen, sofern es in den drei Personen subsistiert als Vater, Sohn und Heiliger Geist.

Diese realen Relationen, d. h. die Relationen in ihrer sachlichen Übereinstimmung mit der Wesenheit sind als die Formen aufzufassen, wodurch die Personen konstituiert werden (formae constituentes).

§ 56. Die Beziehungen der Personen zu unserem Erkennen.

Die Relationen konstituieren und unterscheiden die einzelnen Personen an sich. Aber sie können auch als Merkmale und Erkennungszeichen gelten, wodurch wir dieselben unterscheiden, und unter diesem Gesichtspunkte werden sie zu Notionen (Notio dicitur id, quod est propria ratio cognoscendi divinam personam; S. th. 1, q. 32, a. 3). Alle Relationen sind also auch zugleich Notionen.

Es fragt sich, ob es nicht noch mehr als diese vier Notionen, welche mit den Relationen zusammenfallen, gibt. Die Theologen zählen noch eine fünfte hinzu, die dem Vater eignet, die Ursprungslosigkeit (innascibilitas). Sie ist zwar dem Ausdrucke nach negativ, dem Inhalte nach jedoch höchst positiv und bedeutet, daß der Vater seinen Ursprung von sich selbst, nicht von einer

andern Person hat. Deshalb eignet diese Notion auch dem Vater allein, nicht dem Heiligen Geiste, denn obschon dieser zwar ungezeugt (ingenitus, ἀγέννητος) ist, so ist er doch nicht ursprungslos. Beim Heiligen Geiste würde die Agenneſie im Sinne von Ungezeugtsein einfache Negation sein wie beim Sohne die Ungehauchtheit (ἀπνευστία), und deshalb fallen sie als positive Erkennungsmerkmale weg. Es bleibt somit bei der Fünfzahl der Notionen.

Und so zählt man in Gott eine Wesenheit oder Natur, zwei Ursprünge oder Ausgänge, drei Personen oder Hypostasen, vier Relationen und fünf Notionen.

Persönliche Eigentümlichkeiten (proprietates personales) nennt man diese Notionen, wenn man sie an und für sich betrachtet. Sie bilden nämlich die charakteristischen Bestimmtheiten, wodurch die Personen voneinander sich unterscheiden. Da es nun in Gott nur drei Personen gibt, so leuchtet von selbst ein, daß es auch nur drei wirkliche persönliche Eigentümlichkeiten gibt, wodurch sich die drei Personen real unterscheiden: die Vaterschaft, Sohnschaft und passive Hauchung. Sie heißen deshalb personenbildende Eigentümlichkeiten (proprietates personificae). Dagegen sind die beiden andern, die aktive Hauchung seitens des Vaters und des Sohnes und die Ursprungslosigkeit des Vaters, nur einfach persönliche Proprietäten (proprietates personales, personarum; vgl. Lateran. IV; Denz. 428 [355]).

Die notionalen Akte (actus notionales) sind sachlich identisch mit den personenbildenden Eigentümlichkeiten. Gründen diese Eigentümlichkeiten in den ewigen Ausgängen, so ergibt sich, daß es in Gott ewige immanente Tätigkeiten, Akte geben muß, die nur gewissen Personen im Unterschiede und Gegensatze zu den andern eigentümlich sind. Denn ohne diese ist ein wirklicher Unterschied zwischen ihnen nicht denkbar. Diese Akte heißen notionale, im Unterschiede von den essentiellen Akten. Es ist das notionale Erkennen und Lieben, wie früher in der spekulativen Erklärung der Ausgänge bereits dargelegt worden ist. Hiervon unterscheidet man also das essentielle Erkennen und Lieben, welches allen drei Personen gemeinsam ist.

Unterschiede zwischen notionalen und essentiellen Akten.

1. Die essentiellen Akte: a) Ihr Prinzip (p. quo) ist unmittelbar die göttliche Natur. b) Ihr Terminus (t. ad quem) liegt außer Gott und ist wesentlich von ihm verschieden (z. B. die Schöpfung). c) Ihr Subjekt (p. quod) ist Vater, Sohn und Geist gemeinsam.

2. Die notionalen Akte: a) Ihr Prinzip (p. quo) ist ebenfalls die göttliche Natur, aber nur insofern sie in besonderer Weise und auf einen eigenen Titel hin besessen wird, wie das früher bereits erklärt wurde. b) Ihr Terminus (t. ad quem) ist immanent, in Gott selbst gelegen (der Sohn; der Heilige Geist). c) Ihr Subjekt (p. quod) ist einzig die betreffende Person (der Vater; der Vater und Sohn als ein Prinzip). Diese notionalen Akte sind jedoch nicht als eine Bewegung, sondern einfach als ein ruhiges Verhalten der ausgehenden Personen zu ihren Prinzipien zu verstehen.

§ 57. Die übernatürlichen Beziehungen der Personen zur Welt. Die Sendungen. Die Appropriationen.

Der Begriff der göttlichen Sendung schließt ein Zweifaches in sich: den ewigen Ausgang der einen Person aus einer andern und eine zeitliche Wirksamkeit der ausgehenden Person in der Welt. Das erste Moment ist das fundamentale. Es besagt, daß die gesandte Person aus dem Wesen der andern ausgegangen ist und nun bleibend in einem Verhältnis der Abhängigkeit zur sendenden sich befindet. Das zweite Moment ist dann gleichsam die Fortsetzung dieses ewigen Ausganges. Es schließt in sich eine neue Gegenwart an einem Orte, und da Gott allgegenwärtig ist, kann diese Gegenwart nur verstanden werden als eine neue Wirksamkeit (missio includit processionem aeternam et aliquid addit scil. temporalem effectum; S. th. 1, q. 43, a. 2 ad 3). Das erste Moment ist also ewig, immanent, notwendig; das zweite ist zeitlich, transeunt, frei.

Aus dem Begriffe der Sendung ergeben sich dann folgende Wahrheiten, die zudem auch durch die Schrift positiv bezeugt werden: 1. Gesendet werden nur der Sohn und der Heilige Geist, nicht aber der Vater. 2. Senden können nur der Vater und Sohn, nicht aber der Heilige Geist. 3. Keine Person kann sich selber senden (Jo 8, 42). In Bezug auf den zweiten Punkt kann man sagen, daß der Sohn als Mensch auch vom Heiligen Geiste gesandt wurde, weil dieser im Verein mit Vater und Sohn als der eine trinitarische Gott die Menschwerdung (incarnare) bewirkt hat. Die Schrift stellt deshalb auch den Gottmenschen unter die Führung des Heiligen Geistes (Mt 4, 1. Mk 1, 12. Lk 4, 1 18—21). Dagegen wird er als Gott nur vom Vater gesandt. So bei Johannes (3, 16—17; 6, 58; 8, 16). Und der Heilige Geist wird wie vom Vater (Jo 14, 26), so auch vom Sohne gesandt (Jo 15, 26; 16, 7). Aus dem Gesagten ergibt sich auch die Bedeutung des Sendungsbegriffs für die gesamte Trinitätslehre, die in ihm wie in einem Worte noch einmal ausgesprochen wird, wie für die Erlösungs- und Heiligungslehre.

Sichtbare und unsichtbare Sendung.

Die sichtbare Sendung (missio externa sive visibilis) tritt äußerlich in die Erscheinung. Sie wird bewirkt durch die Verbindung der unsichtbaren göttlichen Person mit einer sinnlichen Gestalt. Diese Verbindung geschah in substantieller Weise seitens des Sohnes in der Inkarnation durch Aufnahme einer wahren Menschennatur in den dauernden persönlichen Selbststand (m. substantialis). Bei der Sendung des Heiligen Geistes am Pfingstfeste dagegen war die Verbindung mit den Flammenzungen nur eine akzidentelle, vorübergehende (m. repraesentativa). Ebenso ist die Erscheinung der dritten Person bei der Taufe Jesu zu erklären, sowie die Jahwes im Alten Testamente, wenn diese nicht vielmehr als Engelerscheinung zu verstehen ist. Die vollendetste Sendung findet sich jedenfalls in der Menschwerdung des Logos.

Die unsichtbare Sendung (m. interna sive invisibilis) geht ohne sinnliche Erscheinung als rein geistige Wirkung vor sich. Sie vollzieht sich in dem Menschen (Engel), ihn zu heiligen und gottähnlich zu machen, zum Tempel Gottes zu bilden.

Der Zweck der Sendung ist also nur ein übernatürlicher (m. secundum gratiam). Die Erschaffung und Regierung der Welt erfordert

keine Sendung. Da die Heiligung nur durch die heiligmachende Gnade geschieht, so vollzieht sich diese Sendung auch nur bei Erteilung dieser Gnade und der Eingießung der vollkommenen Liebe. Hiermit ist die Einwohnung des Heiligen Geistes in der Seele des Gerechtfertigten verbunden. Über die Natur und die Art dieser Einwohnung handelt die Gnadenlehre.

Die Appropriationen oder Zueignungen hängen zusammen mit den Sendungen. Alle Wirkungen Gottes nach außen, so lehrt die Kirche mit Augustin, sind allen drei Personen gemeinsam (unum universorum principium; Lateran. IV). Nichtsdestoweniger werden in den Symbolen und in den Liturgien gewisse Namen, Attribute und Tätigkeiten einer bestimmten Person beigelegt (Appropriare nihil est aliud, quam commune trahere ad proprium; Thomas, De verit. 7, 3).

Der Zweck der Appropriationen ist, die einzelnen Personen in ihren persönlichen Eigentümlichkeiten für uns möglichst klar hervorzuheben. Es haben nämlich gewisse Attribute der Wesenheit eine Verwandtschaft und Ähnlichkeit mit den Eigentümlichkeiten der Personen, und deshalb sind sie geeignet, letztere besonders zu beleuchten und verständlich zu machen.

Daraus ergeben sich schon die zwei Regeln für die Appropriation. Sie darf nicht willkürlich geschehen und nicht exklusive, so daß die übrigen Personen formell ausgeschlossen werden.

Sie darf nicht willkürlich geschehen, sondern muß einen vernünftigen Grund haben. Dieser muß eben jedesmal in dem besondern Charakter der Person, ihrer Eigentümlichkeit gesucht und dargetan werden. So hat z. B. die Allmacht eine gewisse Ähnlichkeit mit der Vaterschaft, sofern diese Prinzip der beiden andern Personen ist; die Weisheit eine gewisse Verwandtschaft mit dem Logos, die Güte mit dem Heiligen Geiste, der persönlichen göttlichen Liebe. Da nun freilich die Wesensattribute allen drei Personen durchaus gleichmäßig eignen, so ergibt sich auch eine gewisse Variation und Beweglichkeit in der Appropriation, so daß in Schrift und Väterlehre dieselben Attribute nicht immer denselben Personen appropriiert werden. Nicht willkürlich darf die Zueignung geschehen; denn dann verfehlten sie völlig ihren Zweck, die einzelnen Personen dadurch klar und bestimmt hervortreten zu lassen.

Nicht exklusiv darf die Zueignung geschehen; denn da sie sich auf die Wesensattribute bezieht, so würde durch Ausschluß der andern Personen geradezu das Dogma von der Einheit in der Dreiheit verletzt. Also hat man sich zu hüten, die Appropriationen zu persönlichen Proprietäten zu machen und beide für eins zu nehmen.

Die Appropriationen im einzelnen.

In der Schrift- und Väterlehre lassen sich mit den Theologen vier Klassen von Appropriationen unterscheiden:

1. Die substantialen Gottesnamen werden in einer gewissen Beständigkeit so verteilt, daß dem Vater vorzüglich der Name Gott (Deus, θεός), dem Sohne Herr (Dominus, κύριος) und dem Heiligen Geist Geist (Spiritus, πνεῦμα) beigelegt wird, obschon auch mit diesen Namen wieder alle Drei im Wechsel bezeichnet werden.

2. Die Attribute des Seins und Wirkens werden oft nach den ewigen Ursprüngen den einzelnen Personen zugeschrieben. Der Vater ist das ursprungslose Prinzip, das Sein, die Ewigkeit, Einheit, Macht. Der Sohn ist das Wort, das Bild des Vaters, der Abglanz, die Wahrheit, Schönheit, Gleichheit, Weisheit. Der Heilige Geist ist zwischen beiden das Pfand, das Band, für uns die Gabe, die Güte, die Gnade, die Wonne.

3. Die göttlichen Tätigkeiten nach außen eignen allen drei Personen, doch wird die Ursächlichkeit auch auf die drei Personen verteilt, so daß dem Vater

der Entschluß, dem Sohne die Ausführung, dem Geiste die Durchführung und Vollendung appropriiert wird. Im Anschluß an Röm 11, 36 sagt man, daß der Vater alles durch den Sohn im Heiligen Geiste bewirke. Faßt man das Gesamtwirken Gottes in der Menschheit ins Auge und legt ihm diese Dreiteilung zu Grunde, so schreibt man dem Vater die Begründung der Menschheit in der Schöpfung zu, dem Sohne die Wiederherstellung in der Erlösung, dem Heiligen Geiste die Belebung und Vollendung in der Heiligung. Speziell im Heilswerk appropriiert man auch wohl dem Vater als der obersten Ursache die Gnade, dem Sohne die Erleuchtung, dem Heiligen Geiste die Eingießung der Liebe.

4. Die kultische und liturgische Appropriation faßt den Vater als den eigentlichen Empfänger der dargebrachten Huldigung und Anbetung, den Sohn und Heiligen Geist mehr als den Vermittler dieser Verehrung, und daher richten die kirchlichen Gebetsformeln sich meist an den Vater durch den Sohn in der Einheit des Heiligen Geistes (Per Dominum nostrum Iesum Christum in unitate Spiritus Sancti; vgl. Jo 17, 1; Röm 8, 34; Hebr 7, 25).

Drittes Kapitel.

Die absolute Lebenseinheit in Gott.

So sehr auch die Dreiheit der Personen bisher betont wurde, so muß doch am Ende die Darstellung wieder zur Einheit zurückkehren. Diese Einheit ist nämlich für uns die primäre Wahrheit, die Dreiheit die sekundäre. Die Einheit ist eine absolute, die Dreiheit eine relative. Da aber die Einheit des Wesens im ganzen ersten Hauptabschnitte der Gotteslehre wie auch in der Trinitätslehre wiederholt erörtert wurde, so genügt es hier, die Einheit des Wirkens und des Ineinanderwohnens noch kurz klarzustellen.

§ 58. Die Einheit des göttlichen Wirkens.

Literatur. Kleutgen, Theologie der Vorzeit I² 379 ff. Schell, Das Wirken des dreieinigen Gottes (1885). Pohle I⁴ 358 ff. Franzelin, De Deo trino, thes. 12. Hurter II, thes. 117. Petavius, De Trin. IV 15.

Satz. Wegen der Wesenseinheit sind alle Wesensakte Gottes den drei Personen gemeinsam. De fide.

Erklärung. Der Unterschied zwischen wesentlicher und persönlicher Tätigkeit wurde bereits angegeben. Den früher genannten tritheistischen Strömungen trat das Lateranense IV entscheidend mit der Erklärung entgegen, daß die drei Personen in ihrem Wirken nach außen ein einziges Prinzip sind. (Unum universorum principium, creator omnium visibilium et invisibilium; Denz. 428 [355]; vgl. 284 [231] 703 [598].)

Beweis. Die Einheit des Wirkens von Vater und Sohn wird klar im Johannesevangelium gelehrt. Den Vorwurf des Sabbatsbruches weist Christus zurück mit dem Hinweis, daß er im Verein mit dem Vater wirkt: „Mein Vater wirkt bis jetzt; auch ich wirke" (Jo 5, 17). Diese Einheit der Tätigkeit wird dann sofort näher noch als innere Unzertrennlichkeit gefaßt, wobei keine persönliche Eigentätigkeit möglich ist: „Der Sohn kann nichts von sich selber tun, außer was er den Vater tun sieht; denn was immer dieser tut, das tut auch gleichermaßen der Sohn" (Jo 5, 19). Gleichheit der Macht,

Gleichheit des Wesens, Gleichheit des Wollens: das sind hier die inneren Gründe für die Gleichheit der Werke. Auf ihnen gemeinsam beruht die von Christus behauptete wahre Gottessohnschaft.

Für die Einheit des Wirkens mit dem Heiligen Geiste gibt es zwar keine ausdrücklichen Bibelbeweise, wohl aber folgt sie einfach aus seiner Gottheit. Als verstärkende Momente lassen sich auch alle jene Stellen anführen, in denen die großen Werke Gottes dann dem Vater, dann dem Sohne, dann dem Heiligen Geiste appropriiert werden. Sie müssen ihnen gemeinsam angehören, denn sonst wäre ein solcher Wechsel nicht statthaft.

Väter. Sie pflegen in den christologischen und pneumatologischen Kämpfen sowohl aus der Einheit des Wesens auf die des Wirkens zu schließen als hinwiederum aus der Einheit des Wirkens auf die des Wesens.

Die Vernunft folgert aus der Einheit des Tätigkeitsprinzips auch die der Tätigkeit. Deshalb ergeben sich auch keine drei verschiedene Handlungen, weil das Prinzip (p. quo) derselben die eine ungeteilte gleiche Natur ist. Man redet auch meist z. B. von einem oder dem Schöpfer, obschon es drei Schaffende sind. Die Schrift setzt bisweilen den Plural des Subjektes mit dem Singular des Prädikates zusammen. Und die theologische Darstellung gebraucht, um die Dreiheit der Handelnden und die Einheit der Handlung auszudrücken, die bekannte Formel: Der Vater erschafft, erlöst, heiligt, beseligt durch den Sohn im Heiligen Geiste.

Die Inkarnation ist das intensivste Werk Gottes nach außen und doch auch wieder in gewisser Weise ein immanentes, sofern ja der Zielpunkt desselben die Union des Logos mit der menschlichen Natur bildet. Faßt man diese Vereinigung im aktiven Sinne (incarnare), so eignet die Tätigkeit wieder allen drei Personen. Nimmt man sie aber passiv (incarnari), so betrifft sie die Person des Sohnes allein mit Ausschluß des Vaters und des Heiligen Geistes, da nur er allein mit der Menschheit hypostatisch verbunden ist. Daher erklärt die für die Trinitätslehre so wichtige 11. Synode von Toledo (675): „Auch die (aktive) Inkarnation dieses Sohnes Gottes ist als von der ganzen Trinität vollzogen zu glauben, weil die Werke der Trinität unzertrennlich (inseparabilia) sind. Jedoch hat der Sohn allein Knechtsgestalt angenommen in der Einzigkeit der Person" (Denz. 284 [231]; vgl. 429 [356]).

§ 59. Die Einheit der Ineinanderwohnung.

Literatur. Thomas, S. th. 1, q. 42, a. 5. Petavius, De Trinit. IV 16. Scheeben I 881 ff. Franzelin, thes. 15. Pesch, Praelect. dogm. II³ 333 ff. Pohle I⁴ 361 ff. Bilz, Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskus 63 ff 66 f 72 ff.

Satz. Die drei göttlichen Personen durchdringen sich gegenseitig vollkommen und wohnen ineinander. De fide.

Erklärung. Es scheint so, als wäre mit dem Begriffe des Ausganges auch eine Trennung der beiden Personen gegeben. Bei den geschöpflichen Zeugungen ist das auch der Fall. Aber schon bei der allerdings uneigentlichen geistigen Produktion des Gedankens trifft es nicht mehr zu. In den göttlichen persönlichen Ausgängen besitzt die ausgehende Person jedesmal ihr durchaus

vollkommenes Fürsichsein, das Wesen der Persönlichkeit, und dennoch trennt sie sich nicht von den zwei andern Personen, sondern durchdringt mit all ihren Vollkommenheiten die andern und wird umgekehrt von diesen durchdrungen, so daß eine gänzliche, allseitige und uneingeschränkte Inexistenz und Einwohnung aller drei Personen besteht. Dabei bleibt aber für jede Person das Fürsichsein bestehen; sie wohnen ineinander ohne persönliche Zerfließung und Zerschmelzung.

Die Griechen fassen diese Einwohnung als einen lebendigen Vorgang, der mit dem steten Ursprunge der Personen gegeben ist, also als Bewegung und nennen sie daher Perichorese (περιχώρησις). Hiernach ist wörtlich das lateinische circumincessio (circumincedere) gebildet. Dagegen prägten die Lateiner später eine eigene Bezeichnung, indem sie die Einwohnung mehr als fertige Tatsache, als ruhenden Zustand faßten und mit circuminsessio, Inexistenz, Ineinanderwohnen benannten (vgl. Petavius, De Trin. IV 16; V 9). Das entsprach ja auch der lateinischen Auffassung der Trinität als einer Entfaltung des einen Wesens in drei Personen. Heute ist dieser Name der geläufigere. Die Perichorese wurde auf dem Florentinum als christliche Glaubenslehre ausgesprochen: „Der Vater ist ganz im Sohne, ganz im Heiligen Geiste; der Sohn ist ganz im Vater, ganz im Heiligen Geiste; der Heilige Geist ist ganz im Vater, ganz im Sohne" (Denz. 704 [599]; vgl. 281 [227]).

Beweis. Einen ausdrücklichen Schriftbeweis können wir wieder wie bei der Einheit der Wirkung für die Inexistenz der beiden ersten Personen führen. Christus spricht wiederholt diese Wahrheit aus: „Ich und der Vater sind eins" (Jo 10, 30). Man soll aus seinen Werken einsehen und glauben, „daß der Vater in mir ist und ich in dem Vater" (Jo 10, 38). „Wer mich sieht, der sieht auch den Vater. . . . Glaubet ihr nicht, daß ich im Vater bin, und der Vater in mir ist. . . . Der Vater aber, der in mir bleibt, der wirkt die Werke. Glaubet ihr nicht, daß ich im Vater bin, und der Vater in mir ist" (Jo 14, 9—11). Diese wiederholte Betonung der Gemeinschaft mit dem Vater kann nur im intensiven, ontologischen, nicht im bloß moralischen Sinne verstanden werden.

Die Perichorese der dritten Person wird wenigstens angedeutet von Paulus, wenn er schreibt: „Der Geist erforschet alles, auch die Tiefen der Gottheit. . . . Das, was Gottes ist, erkennt niemand, als der Geist Gottes" (1 Kor 2, 10—11).

Väter. Sie sprechen diese Glaubenswahrheit mehr unter dem Gesichtspunkte der Wesenseinheit als der Inexistenz aus. So schreibt Athanasius zu den oben zitierten Schriftstellen: „Der Sohn ist in dem Vater, soweit man es erkennen kann, weil das ganze Sein des Sohnes dem Wesen des Vaters eigen ist, sowie aus dem Lichte der Abglanz ist und aus der Quelle der Fluß entspringt, so daß der, welcher den Sohn sieht, auch das dem Vater Eigene sieht und erkennt, daß der Sohn deshalb in dem Vater ist, weil er aus dem Vater sein Wesen hat. Wiederum ist der Vater im Sohne, weil das dem Vater Eigene auch der Sohn ist, wie die Sonne im Glanze, der Verstand in dem Worte und die Quelle in dem Flusse. . . . Denn da die Gestalt und Gottheit des Vaters das Wesen des Sohnes ist, so folgt, daß der Sohn im Vater und der Vater im Sohne ist" (Orat. 3 contr. Arian. 3). Ähnlich äußert sich Cyrill von Alexandrien (Thesaur., assert. 12). Hilarius

kommt in der Erklärung von Jo 10, 38 zu dem Schlusse: „Was also im Vater ist, das ist auch im Sohne, was im Ungebornen ist, das ist auch im Eingebornen, ein anderer von einem andern und beide Eins, nicht beide Einer, sondern ein anderer im andern, weil nicht ein anderes in beiden" (sed alius in alio, quia non aliud in utroque; De Trin. 3, 4). „Unendlich sind sie in sich", sagt Augustin. „Und so ist das Einzelne in dem Einzelnen, und so ist alles in dem Einzelnen, und das Einzelne in allem und alles in allem und eines alles" (De Trin. 6, 10 12). Vgl. auch Maximus Konfessor (Cap. theol. et oecon. 2, 1); Fulgentius von Ruspe (De fide ad Petr. 1, 4).

Die Perichorese in der lateinischen und griechischen Theologie.

Nach Augustin und den Lateinern geht man in der Spekulation vom absoluten göttlichen Wesen aus. Die Perichorese ist dann die unmittelbare, notwendige Folge der Einheit und Unendlichkeit des Wesens, das sich in drei Personen entfaltet, aber nicht trennt, vielmehr in jeder Person und in allen dreien mit numerischer Identität existiert. Die Perichorese hat hier keine tragende, festigende Funktion. Sie ist Begleiterscheinung, allerdings eine notwendige.

Anders bei den Griechen. Sie gehen, wie schon gesagt, vom Vater als dem einzigen Prinzip (πηγή, αἰτία, ἀρχή) in der Gottheit aus. Er läßt den Sohn und Geist aus sich hervorgehen zu selbständigen Personen. Aber weil er geistig unteilbar und unendlich ist, so teilt er jedesmal im Ausgang seine ganze Substanz mit. Daraus ergibt sich dann als Resultat die volle Wesensgleichheit der drei Personen.

Wenn nach dieser Theorie der Vater die göttliche Wesenheit dem Sohne und dann durch den Sohn dem Heiligen Geiste mitteilt, so treten die drei Personen freilich in ihrer Selbständigkeit und Verschiedenheit sehr deutlich hervor, aber es legt sich dann auch der Gedanke des Auseinanders, der Absonderung und Trennung nahe, dem natürlich nicht nachgegeben werden kann. Um ihn zu überwinden, wird die Perichorese ein theologisches Bedürfnis. Sie behauptet von den drei Personen im Gegensatz zu jeder Trennung die völlige gegenseitige Durchdringung, allerdings ohne jede Zerfließung und Zerschmelzung der Personen. Aber woher wird die Perichorese abgeleitet? Aus der Unendlichkeit Gottes, die jede Trennung und Absonderung ausschließt. Weiter betont man die Homousie und Einheit der Natur und der Wirkungsweise, um aus ihr die Perichorese abzuleiten und zu erklären. Und endlich verweist man bisweilen auch auf die Geistigkeit und Immanenz der Ausgänge, die eine Absonderung von Prinzip und Prinzipiat ausschließt.

Die Perichorese ist daher in der griechischen Theologie das Band, das die drei Personen wieder zu einer Einheit zusammenschließt. Mit der Perichorese operierten die Griechen gegen die drohende Gefahr der Zerstückelung der Gottheit im Tritheismus. Die Perichorese hat also in der griechischen Trinitätslehre eine weit größere Bedeutung als in der lateinischen, wo man von der Einheit der Natur ausging, also kein besonderes Einheitsband mehr bedurfte. Die griechische Auffassung gibt zusammenfassend Johannes von Damaskus: „Nicht eine örtliche Trennung wie bei uns können wir von der unbegrenzten Gottheit aussagen; denn die drei Personen sind ineinander, nicht so, daß sie sich vermischen, sondern so, daß sie zusammenhangen, gemäß dem Worte des Herrn, der sagt: Ich bin im Vater, und der Vater ist in mir. Auch nicht ein Unterschied des Willens oder der Gesinnung oder Wirksamkeit oder Macht oder sonst von etwas, was bei uns die sachliche und gänzliche Trennung bewirkt. Darum nennen wir nicht drei Götter, den Vater, Sohn und Heiligen Geist, sondern vielmehr einen Gott, die heilige Dreiheit" (De fide orth. 1, 8). Vgl. Bilz a. a. O. 63 ff.

Die gänzliche Gleichvollkommenheit der Personen.

Sie ist Dogma und schon im Athanasianum ausgesprochen: „In dieser Trinität gibt es nichts Früheres und nichts Späteres, nichts Größeres und nichts Kleineres" (Denz. 39 [135]). Und die Kirche singt in der Präfation:

„In der Majestät werde die Gleichheit verehrt" (in maiestate adoretur aequalitas). Einer weiteren positiven Beweisführung bedarf es nicht. Sie liegt in dem gesamten Trinitätsdogma.

Nur auf einige Schwierigkeiten mag hingewiesen werden, welche dieser Äqualität entgegenzustehen scheinen. Sie ergeben sich aus den Ausgängen und den auf diese zurückgehenden Relationen. Es scheint doch, als müsse dem Vater ein persönliches Übergewicht vor den andern beiden Personen zuerkannt und der Heilige Geist als die mindere Person in der Trinität anerkannt werden. Aber es wurde schon gesagt, daß die Relationen und die auf ihnen beruhenden persönlichen Eigentümlichkeiten, wenngleich sie von uns unterschieden werden müssen, doch sachlich identisch sind mit der unteilbaren göttlichen Wesenheit. Dieselbe Wesenheit ist im Vater die Vaterschaft, im Sohne die Sohnschaft, im Heiligen Geiste die passive Spiration. Daher muß eben in Gott auch die Inexistenz oder Perichorese der drei Personen bestehen. Beide Dogmen stehen und fallen miteinander. Daher wurden beide gleichmäßig gegen die tritheistische Häresie geltend gemacht, welche die Personen trennen wollte. Besonders einfach gestaltet sich die Erklärung der Gleichvollkommenheit nach der lateinischen Theorie Augustins, wo sich das eine göttliche Wesen in drei Personen entfaltet. Etwas schwieriger freilich ist sie in der griechischen Spekulation, wonach dem Vater als „Quelle" der Gottheit eine gewisse Präponderanz vor den beiden andern Personen zukommt. Allein auch die griechische Theologie behauptet die völlige Gleichheit der Personen. Sie folgert sie aus der Homousie und diese aus der Unendlichkeit des Wesens und besonders aus der Vollkommenheit der Ausgänge, worin der Vater jedesmal jeder Person sein ganzes, ungeteiltes und unteilbares (ἄῤῥευστος) Wesen mitteilt. Die Homousie der Personen ist das Resultat der vollkommenen geistigen Ausgänge. Somit sind auch nach den Griechen die drei Personen in allem gleich (κατὰ πάντα ἕν; Ioann. Damasc., De fide orth. 1, 8). Über den Damascener vgl. Bilz, Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskus 63 ff 72 f 170.

Viertes Kapitel.

Das trinitarische Dogma und die Vernunft.

Literatur. Thomas, S. th. 1, q. 32; q. 45, a. 7. Heinrich IV 3 ff. Scheeben, Dogmatik I 839 ff. Derſ., Die Mysterien des Christentums (²1898) 17 ff. Kleutgen, Theologie der Vorzeit I² 399 ff. Kuhn, Die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit 494. Pohle I⁴ 319 ff.

§ 60. Die Trinität keine reine Vernunftwahrheit, aber nicht wider die Vernunft.

Es erübrigt noch, die Frage zu beantworten, wie sich unsere Vernunft zu der Wahrheit von drei Personen in einer Gottheit verhält. Eine dreifache Stellung läßt sich als möglich denken: Die Trinität ist eine Vernunftwahrheit, sie ist widervernünftig, sie ist übervernünftig.

1. Die Trinität ist keine Vernunftwahrheit. Von jeher hat das hohe, hehre trinitarische Geheimnis den Verstand des Menschen zum Nachdenken gereizt und ihn zu ihrer Ergründung angespornt. Schon Augustin aber hat wie das Verlockende so auch das Gefährliche solchen Bemühens erkannt und gemahnt, vor allem den Glauben vor die Erkenntnis zu setzen. Die Scholastik ist ihm in dieser Behutsamkeit des Vorwärtsdringens treu gefolgt. Nicht alle Theologen waren erfüllt von solch gläubiger Selbstbescheidung. Schon

Abälard und Raimundus Lullus glaubten eine vollkommene Vernunfteinsicht von dem Mysterium zu besitzen. Eine arge Selbsttäuschung.

Die Hegelsche Philosophie, welche eine Verbindung von Pantheismus und Theologie anstrebte, enthielt auch eine Konstruktion der Trinität. Von ihr beeinflußt, versuchte dann Günther „das alte Kreuz des Verstandes aus einem Schandpfahle in ein Ehrenzeichen des freien Geistes zu verwandeln, der seine Autorität und Autonomie im Gebiete der Ergründung alles Gegebenen ebenfalls von Gottes Gnaden besitzt" (Vorschule I [1846] 122. Vgl. dazu Kuhn, Dogmatik II 624 ff). Seine rein philosophische trinitarische Konstruktion geschah mit Hegels Mitteln: Subjekt, Objekt und deren Synthese, oder Satz, Gegensatz, Gleichsatz. Der reine Entwicklungspantheismus wenigstens in der Voraussetzung. Eine auf Modalismus, Sabellianismus hinauslaufende Konstruktion nahm der Theosoph Rosmini vor. Er geht vom Wesen Gottes aus und nimmt in ihm drei Formen an, die der Realität, Idealität und Moralität. Aber unter diesen ist nur ein rein logischer Unterschied, wie zwischen dem Sein, Wahren und Guten der Dinge. Mit all diesen rein natürlichen Erklärungen wird das Geheimnis mehr profaniert als verständlich gemacht. Daher hat sie die Kirche verworfen.

Aber ist die Trinität nicht doch ein Gemeingut der Völker, so daß sie entweder mit den Traditionalisten als allgemeine Überlieferung der Urzeit oder mit den Rationalisten und Religionshistorikern unserer Tage als der angeborne Instinkt eines Zahlenrhythmus, der mit innerem Drange sich in der Dreiheit auslöst, zu erklären ist? Wir brauchen kaum hervorzuheben, daß jene indischen, ägyptischen und griechischen „Trinitäten" höchstens Zerrbilder des christlichen Geheimnisses sind, die ihren „trinitarischen" Charakter meist durch die Phantasie der Religionshistoriker erhalten, die überall „Parallelen" zum Christentum wittern. Vgl. C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testamentes 158 ff; Lebreton, Les origines du Dogme de la Trinité 1—88; daselbst auch reiche religionsgeschichtliche Literatur im Index bibliographique; Diekamp, Über den Ursprung des Trinitätsbekenntnisses (Rektoratsrede 1911).

Als innere Gründe für die natürliche Unerkennbarkeit der Trinität führt Thomas die Gleichheit der göttlichen Wirksamkeit nach außen an. Wenn alle Handlungen Gottes in der Welt Wesensakte sind, die allen drei Personen gleich sind, dann können diese Wirkungen uns nicht auf die Spur des Unterschiedes in Gott führen (S. th. 1, q. 32, a. 1; q. 45, a. 7). Hieran hat sich die Kirche gehalten und daher alle natürlichen Beweise für die Trinität abgelehnt. (Denz. 1655 [1509] gegen Günther; 1616 [1475] gegen Lamennais; 1915 [1760] gegen Rosmini.)

Das Vatikanum hat wohl bei seiner Betonung der Mysterien im Christentum hauptsächlich die Trinität im Auge (Denz. 1795 [1643]). Mit wörtlicher Anlehnung an Thomas verwarf das Kölner Provinzialkonzil die rein rationellen Begründungen (Acta et Decret. Conc. Col. [1862] 21). Man darf daher die natürliche Unerkennbarkeit der Trinität wohl als allgemeine kirchliche Lehre, als Dogma bezeichnen.

2. Die Trinitätslehre ist aber anderseits auch nicht widervernünftig. Der Vorwurf der Unvernünftigkeit wurde schon von den Arianern, Eunomianern und Monarchianern erhoben, später von den Sozinianern wiederholt; und heute gilt es als beliebtes Gegenargument der Rationalisten, daß nach der katholischen Trinitätslehre drei gleich eins sei und eins gleich drei.

Es ist zu erwidern, daß die drei Personen nicht in derselben Hinsicht drei und eins sind, was freilich ein logischer Widerspruch sein würde, sondern daß sie in einer Beziehung drei sind, nämlich der Person nach, und in einer andern Beziehung eins, nämlich der Wesenheit nach. Deshalb operiert man auch vergebens mit dem mathematischen Axiom: Zwei Größen, die einer dritten gleich sind, sind auch unter sich gleich, gegen die Trinität. Denn wohl sind die einzelnen Personen der Wesenheit nach gleich, aber sie sind ihr gleich in Rücksicht auf das Gottsein, nicht aber auf das Personsein. Das genannte Axiom rechnet mit starren, inhaltsleeren Zahlen und findet deshalb schon auf lebendige Wesen, wie Personen, keine volle Anwendung. Denn diese können wegen ihrer verschiedenen Seiten und Beziehungen in einer Hinsicht gleich, in einer andern verschieden sein. Die drei Personen sind unter sich gleich der Wesenheit nach, sie sind aber verschieden in Bezug auf die Ursprünge, Relationen, Eigentümlichkeiten. Vaterschaft und Sohnschaft enthalten eine gegenseitige Beziehung, die in der ihr inhaltlich gleichen Wesenheit als solcher nicht mitgegeben ist, sondern erst durch den Ursprung entsteht. „Zwischen Natur und Person besteht zwar kein realer, wohl aber ein virtueller Unterschied, und wenn wir auch nicht mit voller Evidenz zeigen können, wie ein bloß virtueller Unterschied von Natur und Person den realen von Person und Person ermögliche, so läßt sich doch ebensowenig beweisen, daß dieser reale Unterschied gar nicht stattfinden könne." Gloßner, Dogm. I (1874) 172.

Wird aber die Aseität und die Einfachheit Gottes nicht durch die Annahme zerstört, daß es in Gott Ursprünge gibt? Die Aseität betrifft das absolute Wesen Gottes und eignet allen drei Personen, da sie wesensgleich sind. Die Personen aber sind so wenig aseitarisch und absolut, daß sie vielmehr nur in ihrer Beziehung zu der andern Person bestehen, und deshalb ist diese Beziehung des Vaters zum Sohne dem Vater so notwendig zum Personsein, wie umgekehrt die dem Sohne zum Vater. Beide bedingen sich gleichmäßig. Die Einfachheit steht bei den Schöpfungswesen allerdings in Gefahr, durch Ausgänge zerstört zu werden, nicht aber in dem absoluten geistigen Wesen Gottes. Dieses wird vielmehr durch die Ursprünge belebt, nicht aber geteilt und zusammengesetzt.

Die gleiche Vollkommenheit wird ebensowenig durch die Ursprünge in Frage gestellt; denn sie gründet in der gleichen Natur. Die Ewigkeit des Sohnes ist auch jene des Vaters, da ja die Vaterschaft ohne den Sohn gar nicht denkbar ist. Die Hauchung des Heiligen Geistes konstituiert zwar nicht die Person des Vaters und des Sohnes, muß aber, da sie eine notwendige Tätigkeit ist, auch in dem Personsein beider mitbegründet sein, sonst könnte sie ja nicht von ihnen notwendig vollzogen werden. Folglich sind also auch beide nicht für sich denkbar ohne den Heiligen Geist. Also sind alle drei gleich ewig, gleich vollkommen. Die Vollkommenheit resultiert jedesmal aus der Wesenheit; die Personenbetrachtung läßt allerdings den Schein eines Übergewichts der einen vor der andern entstehen, aber er wird beseitigt durch die Erwägung, daß die hervorgebrachte Person der hervorbringenden so notwendig zum Personsein ist wie umgekehrt die hervorbringende der hervorgebrachten.

§ 61. Die analoge Erklärung der übervernünftigen Trinität.

Nur durch die Offenbarung können wir die Trinität erkennen. Sie ist daher eine übernatürliche Glaubenswahrheit. Als solche gehört sie aber zu den Geheimnissen im strengen Sinne des Wortes, so daß wir

auch nach ihrer Bekanntgebung durch Gott keine eigentliche Einsicht darin zu gewinnen vermögen. Immerhin ist uns die Trinität von Gott geoffenbart, damit wir auch eine gewisse Kenntnis davon nehmen können, sie wäre ja sonst ein toter Ballast und ohne religiösen Wert für unsern Geist. Diese Erkenntnis kann wie die Gotteserkenntnis überhaupt nur eine analoge sein, und zwar ist sie noch in ganz anderer Art analog als die Erkenntnis von dem einen Wesen Gottes; denn in der ganzen Schöpfung finden wir kein Wesen, das zugleich von drei Besitzern getragen würde. Es sind also keine trinitarischen „Abbilder" — diese kann es nach Thomas nicht geben — nur Bilder im Sinne von Vergleichungen, ganz entfernte Analogien, womit wir uns die Trinität etwas aufzuhellen vermögen.

Die patristischen Versuche dieser Art wurden schon erwähnt. Nach dem ganzen Konstruktionsverfahren mußten diese Vergleiche in der griechischen und lateinischen Theologie verschieden ausfallen. Klassische Vertreter der beiden Auffassungen sind Johannes Damascenus und Augustin.

Die griechische Konstruktion beginnt, wie schon wiederholt gesagt werden mußte, mit der konkreten Person des Vaters. Er wird mit Emphase „Gott" genannt (ὁ ἐπὶ πάντων θεός). Auch die Schrift und die Symbole nennen den Vater ja zuerst und leiten die beiden andern Personen aus ihm ab. Man kann diesen Weg den offenbarungsgeschichtlichen nennen. Überall in der Offenbarung treten die drei konkreten Personen hervor, nicht etwa das abstrakte Wesen. Dieses steht erst an zweiter Stelle. Es wird von der Person des Vaters durch die Ausgänge in vollkommener Weise an den Sohn und durch den Sohn an den Geist vermittelt. Diese Ausgänge werden in der griechischen Theologie einfach ausgesagt, aber nicht spekulativ erklärt. Sie sind als innere Akte Gottes, anfangs als Willensakte des Vaters gedacht, bis Athanasius sich dem widersetzte und den Sohn „den lebendigen Willen des Vaters selbst" nannte, der weder notwendig (ἀνάγκῃ) noch durch den Willen (βουλήσει) gezeugt werde. Die einzige Art, die Trinität spekulativ zu erklären, entging den Griechen, nämlich die Anknüpfung an den menschlichen Geist. Wenn man dort von diesem ausgeht, dann geschieht es nicht, wie bei Augustin, in psychologischer Weise, sondern rein äußerlich: Man spricht ein Wort aus und sieht gleichzeitig mit ihm einen äußeren Hauch verbunden. Das ist ein Bild der Trinität. Auch die übrigen Bilder werden aus der äußeren Natur genommen: Sonne, Licht, Strahl; Sonne, Strahl, Glanz (Wärme); Wurzel, Stamm, Blume; Pflanze, Blume, Duft; Quelle, Strom, Mündung. Darin liegt das Interesse ausgesprochen, die eine Person aus der andern herzuleiten. Die Auffassung ist eine organische. Vom Vater schreitet die Entwicklung durch den Sohn zum Heiligen Geiste fort. Eine gerade Linie ist ihr Symbol. Das wird auch konsequent auf das Wirken Gottes nach außen übertragen, besonders auf unsere Heiligung, die (nach 2 Kor 2, 15) als ein Wohlgeruch vor Gott erscheint, also ein Ausfluß vom Geiste Gottes, der die „Blüte" der Gottheit bildet. Von diesem Gesichtspunkte aus kann man speziell dem Heiligen Geiste mit der Schrift unsere Heiligung zuschreiben und ihn überhaupt zum Träger der moralischen Eigenschaften Gottes machen, im Unterschiede von dem Sohne, der als Stamm, Pflanze aus der Wurzel mehr als Träger der ontologischen Eigenschaften Gottes (Erkenntnis, Weisheit, Macht, Wille) erscheint.

Augustin knüpft in seinem berühmten Werke über die Trinität (besonders l. 9—15) nicht an die konkrete Person, sondern an die absolute Wesenheit an. Sie entfaltet sich infolge ihrer immanenten Fruchtbarkeit und Vollkommenheit in den drei Personen. Die Persönlichkeit ist also das Resultat des vollkommenen Lebens der göttlichen Wesenheit; sie tritt an die zweite Stelle. Die eine, numerisch identische Wesenheit ist in allen drei Personen, so daß „der Vater allein, der Sohn allein, der Heilige Geist allein so groß ist als

der Vater und Sohn und Heilige Geist" (De Trin. 6, 9). Hier ist der griechische Subordinatianismus nicht mehr möglich; er ist prinzipiell beseitigt. Den auf der entgegengesetzten Seite drohenden Modalismus vermeidet er durch die Einführung der Relationen. Das göttliche Wesen ist etwas Absolutes, dagegen sind die Personen etwas Relatives. Die erste Person ist Vater nur in ihrer Beziehung zum Sohne und umgekehrt. Der Heilige Geist ist die dritte Person in seinem Verhältnis des Ausgangs von der ersten und zweiten Person. Vater und Sohn sind das eine Prinzip des Heiligen Geistes. Das wird von Tertullian, der überhaupt der Trinitätslehre Augustins vorgearbeitet hatte, schon kurz ausgesprochen (Spiritus a Deo et Filio; Adv. Prax. 8), aber von Augustin eingehend begründet.

Zur Erklärung oder Erläuterung der innergöttlichen Ausgänge, in denen sich das göttliche Wesen entfaltet, verweist Augustin nach Tertullians Andeutungen zuerst auf die psychologischen Vorgänge im Menschengeiste. Dieser wird mit Recht als das vollkommenste Abbild und Spiegelbild der Gottheit angesehen. In ihm nun unterscheidet er eine dreifache Tätigkeit: das unmittelbare, unreflektierte Selbstbewußtsein, dann die bewußte Selbsterkenntnis und endlich den Willen (memoria, intellectus, voluntas — mens, notitia, amor). Das wendet er dann auf Gott an. Auch in ihm stellt er an die Spitze der inneren Akte das unmittelbare, von selbst gegebene bewußte Innesein seiner selbst. In einem logisch zweiten Momente richtet sich die Erkenntnis auf die eigentliche göttliche Wesenheit und spricht sie in ihrer ganzen Vollkommenheit vor sich selber aus, das ist der Geburtsmoment des Wortes (λόγος, verbum) aus dem Vater. Der Selbsterkenntnis folgt mit innerer Notwendigkeit die Selbstliebe. Durch den Akt der Selbstliebe verbindet sich Vater und Sohn, um sich in unendlicher Seligkeit als ein gegenseitig dargebotenes Gut zu besitzen und zu genießen; das ist der Moment des Ausgangs des Heiligen Geistes, der das persönliche Band (copula) und Pfand (donum) der substantialen Wechselliebe zwischen Vater und Sohn ist. Im Heiligen Geiste ist das innere Leben Gottes zum Ziele und Abschlusse gekommen. Deshalb gibt es auch nur drei Personen. Die Perichorese folgt hier aus den substantialen Ausgängen (semper in invicem, neuter solus; Aug., De Trin. 6, 7 9; vgl. 7, 1 2). Fügen wir noch hinzu, daß diese inneren Lebensakte ewige, notwendige sind, so daß die eine Person nie ohne die andere existierte und gedacht werden kann. Der Vater war nie ohne den Sohn, diese beiden nie ohne den Heiligen Geist. Vgl. Gangauf, Des hl. Augustinus spekulat. Lehre von Gott dem Dreieinigen 209 ff.

Augustin wurde wie in der gesamten Theologie so besonders auch in der Trinitätslehre der Lehrer der Scholastik. Sie hat seine psychologische Trinitätsspekulation nur formell verbessert, die einzelnen Begriffe straffer herausgestellt; inhaltlich ist sie bei ihm stehen geblieben. Anselm führte sie in seinem „Monologium" ins Abendland ein. Und Thomas gab ihr die letzte vollendete Form (S. theol. 1, q. 27—43; In Sent. 1 dist. 3 ff), wobei auch Boethius, der eine Schrift über die Trinität (De s. Trinitate) geschrieben, und Johannes von Damaskus, ersterer besonders in methodischer Hinsicht, von Einfluß gewesen sind. Vgl. Grabmann, Scholast. Methode I 169 ff 278 ff.

Ethische Folgerung. Diese augustinisch-scholastische Trinitätsspekulation hat auch den großen Wert, daß sich das Dogma ethisch ausnützen läßt. Denn wenn der Menschengeist in seinen drei Grundkräften (mens, notitia, amor) ein Spiegelbild der Trinität ist, dann liegt darin auch eine Mahnung an den Menschen, recht oft das „Kehre in dich selbst zurück", um Gott in dir zu suchen, zuzurufen, sowie dieses trinitarische Gottesbild im Sein, Erkennen und Lieben immer mehr in sich auszubilden. „Es folgt aus dem Dogma", sagt schon Anselm, „daß die vernünftige Kreatur nach nichts so sehr streben muß als nach der Ausbildung dieses natürlichen Ebenbildes in sich durch freie Tätigkeit ..., sein ganzes Können und Wollen zur Erinnerung (memoria), zur Erkenntnis (intellectus) und zur Liebe (amor) dieses höchsten Gutes zu verwenden" (Monol. 68).

Praktische Folgerung. Aus dem, was über Gott den Dreieinigen ausgeführt wurde, dürfte klar geworden sein, daß die Trinitätslehre wie zum Höchsten und Tiefsten, so aber auch zum Gedankenvollsten gehört, was die katholische Dogmatik enthält. Mit einer wahren Begeisterung, verbunden allerdings mit ebenso großer Demut, haben die Väter, Scholastiker und nachtridentinischen Theologen von ihr in gelehrter Weise gehandelt. Es wäre aber ein unersetzlicher Schaden, wenn sich an dieser Begeisterung nicht auch die praktische Theologie entzündete und nährte. Nach Augustin ist die christliche Verkündigung niemals fruchtbarer, als wenn sie von Gott und den göttlichen Personen handelt. Das Bedürfnis nach einer wahren und soliden Gotteslehre ist aber in unserer „gottsuchenden Zeit" ein sehr großes. Daher gilt heute mehr denn je: De Deo nunquam satis!

Zweites Buch.

Die Lehre von der Schöpfung.

Literatur. Oswald, Die Schöpfungslehre im allgemeinen und in besonderer Beziehung auf den Menschen (²1893). Gutberlet, Der Kosmos (1908). Derſ., Gott und die Schöpfung (1910). Schanz-Koch, Apologie I⁴, § 6—19. Die früher genannten dogm. Werke, besonders Scheeben II; Heinrich V; Pohle I⁴ 366 ff; Specht I 160 ff; dazu die Schriften von Kleutgen, Theol. d. Vorzeit I² 452 ff und Phil. der Vorzeit II² 453 ff 795 ff. Schwane II² 272 ff; III 179 ff. Thomas, S. th. 1, q. 44—48 und seine Kommentatoren. Petavius, De sex primorum mundi dierum opificio. Edit. Paris. 1866, IV 122 ff. Ianssens, Summa theol. VI. Palmieri, De Deo creante et elevante (1878). Mazella, De Deo creante (1880). Tepe, Inst. theol. II 417 ff. Pesch III. Lahousse, De Deo creante et elevante (1904). Jungmann, De Deo creatore (⁶1883). Hontheim, Inst. theodic. 748 ff. Zapletal, Der Schöpfungsbericht der Genesis (1902). Hummelauer, Der bibl. Schöpfungsbericht (1877). Derſ., Nochmals der bibl. Schöpfungsbericht (Bibl. Stud. 1898). Güttler, Naturforschung u. Bibel (1877). Derſ., Wissen und Glauben (²1904). Reusch, Bibel und Natur (⁴1876). Schäfer, Bibel und Wissenschaft (1881). Braun, Kosmogonie vom Standpunkte christl. Wissenschaft (⁸1905). Schöpfer, Geschichte des Alten Testam. mit besonderer Rücksicht auf das Verhältnis von Bibel und Wissenschaft (1907). Derſ., Bibel und Wissenschaft (1896). Trißl, Das bibl. Sechstagewerk (²1894). Holzhey, Schöpfung, Bibel und Inspiration (1902). Flunk, Der Schöpfungsbericht (1909). Nikel, Der geschichtl. Charakter von Gen. 1—3 (Separatausgabe aus den Weidenauer Studien III, 1909). Peters, Bibel und Naturwissenschaft (1906). Derſ., Glauben und Wissen in der Erklärung des ersten Schöpfungsberichtes (1907). Die Kommentare zur Genesis von Hummelauer, Hoberg, Hetzenauer, Flunk.

Nachdem Gott in seinem Wesen und Leben *an sich* betrachtet wurde, schreitet die dogmatische Darstellung fort zu seinem *Wirken nach außen*. Als erstes grundlegendes Werk tritt uns hier die Schöpfung entgegen. Sie ist die Voraussetzung für alle folgende äußere Tätigkeit Gottes. In ihr aber kann man den *Akt* der Schöpfung von dem *Gegenstande* desselben unterscheiden, und hiernach zerfällt die ganze Schöpfungslehre in *zwei* Abschnitte.

Erster Abschnitt.

Der Schöpfungsakt.

In dem Schöpfungsakte lassen sich wieder mehrere Momente unterscheiden, je nachdem man auf seinen *Anfang*, auf seine Fortsetzung oder *Dauer* und auf sein *Endziel* sieht. Und so zerlegt sich der Stoff weiter in die Lehre von der ein- und erstmaligen *Schöpfung*, von der fortwährenden *Erhaltung* und der auf ein bestimmtes Ziel gerichteten *Regierung* der Welt.

Erstes Kapitel.

Die Erschaffung der Welt.

§ 62. Der Schöpfungsakt an sich.

Satz. Gott hat die Welt aus nichts ins Dasein gesetzt oder erschaffen.
De fide.

Erklärung. Schon das Apostolikum enthält das Schöpfungsdogma in kurzer Form: Ich glaube an Gott den Vater, den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde. Im Laufe der Zeiten mußte es wegen der Häresie noch wiederholt genauer ausgesprochen werden. Besonders hat das Lateranense IV gegen dualistische und pantheistische Irrtümer jener Zeit Gott als den Urheber alles dessen, was außer ihm existiert, feierlich und nachdrücklich erklärt: „Gott ist das eine Prinzip aller Dinge, der Schöpfer von allem, vom Sichtbaren und Unsichtbaren, vom Geistigen und Körperlichen; er hat durch seine allmächtige Kraft vom Anfange an zugleich beiderlei Kreaturen aus nichts geschaffen, die geistige und die körperliche, die der Engel nämlich und die der Welt, und darauf die menschliche, gleichsam eine Zusammensetzung aus Geist und Körper" (Denz. 428 [355]). Die Hervorhebung von Geistigem und Körperlichem richtet sich gegen die dualistischen Albigenser (vgl. Kol 1, 15—16). Wie die Kirche schon vorher diese Wahrheit mehrmals ausgesprochen, so hat sie sie auch nachher noch wiederholt, am eingehendsten auf dem Vatikanum. Neuere Irrtümer von Günther und Hermes sowie besonders der moderne Pantheismus und Monismus veranlaßten sie dazu. Zugleich nahm das Vatikanum genauere Bestimmungen über Ursache, Ziel und Zweck der Schöpfung in seine Erklärung auf und erweiterte so die Lehre des Lateranense IV. Diese Bestimmungen sind später noch genauer anzugeben (Vatik. sess. III, c. 1; Denz. 1782—1784 [1631—1633]; can. 1—5; ebd. 1801—1805 [1648—1652]).

Das Vatikanum hat in seiner dogmatischen Definition auch den Begriff der Schöpfung fixiert: Schöpfung ist die göttliche Hervorbringung der Welt aus nichts nach ihrer ganzen Substanz (secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse; sess. III, can. 5). Die Schule sagt, sie ist eine productio ex nihilo sui et subiecti oder eine Bewirkung nach Form und Materie. Wie die Schöpfungstatsache an der Spitze alles Seins steht und somit für keinen Menschen eine Erfahrungstatsache ist, so ist auch ihr Begriff auf dem Wege der Abstraktion gewonnen worden. Dabei geht man aus von den Hervorbringungen der Natur. Bei ihnen ist in allen Fällen die Materie notwendige Voraussetzung, aber die Formen bilden sich neu. Im wesentlichen Unterschiede hiervon werden in der Erschaffung nicht nur die Formen, sondern es wird auch die ihnen zu Grunde liegende Materie völlig neu, aus dem Nichts ins Dasein gesetzt. Das Schöpfungsprodukt entsteht somit nach beiden Seiten, nach Form und Materie, „aus nichts". Am Anfange der Welt steht keine andere Ursache als Gottes allmächtiger Schöpfungsakt.

Damit ist auch einem kaum möglichen Mißverständnisse des Ausdrucks „aus nichts" vorgebeugt. Man hat das Schöpfungsdogma durch den Einwurf bekämpfen zu können geglaubt, daß man es als mit einem inneren Widerspruche behaftet darstellte: Aus nichts werde nichts. Als wenn das Nichts als eine Materialursache gedacht würde, die zur Bewirkung der Welt beigetragen hätte. Vergebens bürdet man diese Torheit dem Schöpfungsglauben auf. Es bedeutet der Ausdruck die einfache Verneinung, daß Gott zur Hervorbringung der Schöpfung irgend etwas gebraucht oder zu Hilfe genommen habe. Gott hat die Welt aus nichts gemacht, aber die Welt ist nicht aus nichts entstanden, sondern aus der allmächtigen Kausalität Gottes. Übrigens stammt der kurze Ausdruck (ex nihilo) nicht aus der Schule, sondern aus der Schrift (2 Makk 7, 28). In der Scholastik waren auch andere Wendungen in Brauch. So findet sich bei Thomas der Terminus Emanation der Welt aus Gott. Selbstverständlich versteht er das nicht von einem naturhaften Ausflusse der Welt aus dem Innern Gottes, sondern von einer freien bewußten Hervorbringung. So erklärt er sich selbst (S. th. 1, q. 45, a 1). „Die intelligible Welt", so erläutert ihn Schanz-Koch (Apol. I⁴ 660), „ist die Idee der Welt in Gott, und die Verwirklichung dieser Idee außerhalb des göttlichen Wesens ist die Emanation." Vgl. Kleutgen, Theol. d. Vorzeit I² 204 ff.

Beweis. „Im Anfange schuf Gott den Himmel und die Erde" (Gn 1, 1). Wenn auch in dem hebräischen bara' (LXX ἐποίησε, Vulg. creavit) der eben begrifflich festgestellte Schöpfungsakt nicht förmlich ausgesprochen ist, dieses Verbum vielmehr auch bisweilen im Sinne von „machen", „bilden aus vorhandenem Stoffe" vorkommt, so spricht doch nicht nur der Zusammenhang, sondern die Gesamtanschauung des Alten Testamentes über das Verhältnis Gottes zur Welt bestimmt dafür, daß in diesem ersten Verse der Bibel die Tatsache eingeschärft werden soll: Gott hat alles, Himmel und Erde, das ganze Weltall hervorgebracht, und zwar nach dem ganzen Sein und Wesen, so daß ohne ihn nichts existiert, lebt und wirkt. Nirgends eine Andeutung, daß außer Gott und neben der Welt schon irgend etwas, ein Stoff, vorhanden gewesen, den er benutzte. Gott erscheint nicht nur als Bildner der Welt in den folgenden Tagwerken, sondern auch vor allem als Schöpfer des Stoffes am ersten Tage. Sein Schaffen wird ja in den Anfang verlegt, vor dem also noch nichts war. Hätte schon etwas existiert, so hätte es nicht „im Anfange" heißen können. Daher auch die völlige göttliche Beherrschung und Durchdringung des Stoffes, die bleibende Gewalt über ihn, so daß er jedem Winke, sich zu gestalten, ebenso leicht gehorcht wie dem Willensakte, aus dem Nichts ins Dasein zu treten. Gott setzte zuerst in einem absoluten Anfange den Weltstoff; dann bildete er ihn, der noch wüst und inhaltsleer war, zu dem Reichtum und der Schönheit des gegenwärtigen Kosmos. Das ist es zweifellos, was der Bericht den Israeliten mitteilen will.

So haben es auch die späteren inspirierten Schriftsteller des Alten Testamentes verstanden: die Propheten, die Verfasser der Psalmen und der Weisheitsbücher. Aus den zahlreichen Zeugnissen nur folgende. Isaias ruft aus: „Wer maß in hohler Hand die Wasser und schätzte die Himmel ab mit seiner Spanne? Wer faßte mit drei Fingern der Erde Last und wog

nach dem Gewichte die Berge und die Hügel auf der Wage? Wer hat dem Geiste des Herrn geholfen? ... Alle Völker, wie wenn sie nicht wären, so sind sie vor ihm, wie ein Nichts und eine Leere kommen sie bei ihm in Anschlag" (40, 12—17). Gott ist alles, alles andere ist vor ihm ein Nichts, weil es nur durch ihn ist und ohne ihn nichts ist. Ebenso begeisterte Lobpreisungen der Allursächlichkeit Gottes finden sich in den Psalmen. Psalm 103 ist ein Hymnus über Gn 1, 1 ff: Die ganze Welt wie die einzelnen Kreaturen werden als „seine Werke" hingestellt, ihm allein und ganz gehören sie; er allein hat das Recht des freudigen Besitzes. „Geschaffen hat er Himmel und Erde und Meer und alles, was in ihnen ist" (Ps 145, 6; vgl. auch Jb 9, 5—13; 12, 7—11; 27, 5—14; 37, 1—22; 38, 4—41). Nach Weish 13, 1—9 sind töricht alle, die Gott nicht kennen. „Denn aus der Größe geschöpflicher Schönheit kann vergleichungsweise deren Schöpfer erschaut werden" (13, 5). Und Sirach schreibt: „Der, welcher lebt in Ewigkeit, hat alles geschaffen zumal" (18, 1). Dann schildert er, wie die Weisheit, selber vor aller Schöpfung aus Gottes Munde hervorgehend, bei der Hervorbringung aller Dinge mittätig war (24, 1—12. Spr 8, 22—30).

In dieser späteren Zeit faßt man die Schöpfung auch schon begrifflich streng als Hervorbringung aus nichts. Dafür zeugt ein Wort der Makkabäerin an ihren jüngsten Sohn: „Schaue den Himmel an und die Erde und alles, was darin ist, und bedenke, daß aus nichts (ex nihilo, ἐξ οὐκ ὄντων) Gott dieses geschaffen sowie das Menschengeschlecht" (2 Makk 7, 28). Über die geschichtliche Auffassung des Schöpfungsberichtes vgl. die Entscheidung der Bibelkommission vom 30. Juni 1909.

Christus redet wenig vom Anfang der Welt, mehr vom Bestehen der Welt durch Gott als vom Entstehen. Doch nennt er Gott feierlich „Herrn des Himmels und der Erde" (Mt 11, 25) und erinnert auch einmal an die göttliche Begründung der Ehe „im Anfange" (Mt 19, 4). Die Apostel erwähnen dann die Schöpfung wieder öfter, und zwar aus christologischen Gründen, um darzutun, daß alles durch Christus geworden ist. „Er ist der Erstgeborne vor aller Schöpfung; denn in ihm ist alles geschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare" (Kol 1, 15 f). „So haben wir doch nur einen Gott, den Vater, von dem alles ist und für den wir sind, und einen Herrn, Jesus Christus, durch den alles ist und wir durch ihn" (1 Kor 8, 6; vgl. Hebr 1, 1 f). „Aus ihm und durch ihn und in ihm ist alles. Ihm sei Ehre in Ewigkeit" (Röm 11, 36). „Alles ist durch dasselbe (Wort) geworden, und ohne dasselbe ist nichts geworden, was geworden ist" (Jo 1, 3). „Ich bin der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende" (Offb 22, 13).

Väter. Sie hatten einen mehrfachen Anlaß, von dem Kreationsdogma zu reden. Zunächst war gegenüber dem Heidentum, das die Ewigkeit und Selbständigkeit der Weltmaterie annahm, als charakteristische christliche Glaubenslehre geltend zu machen, daß die Welt einmal von Gott erschaffen und nicht ohne ihn denkbar sei. Umgekehrt betonen sie dann wieder die Spuren Gottes in der Schöpfung, um das Dasein Gottes daraus zu erweisen. Genauer auf den Schöpfungsakt einzugehen nötigte der Dualismus und Gnostizismus, der Schöpfung und Gott durch den Demiurgen trennen wollte oder den Akt selbst als naturhafte

Emanation aus Gott erklärte. Hier mußte die freie Begründung der Welt aus nichts und einfach durch den göttlichen Allmachtsakt betont werden. Endlich hing die besonders von den Apologeten vielverhandelte Logosfrage unmittelbar mit dem Schöpfungsakte zusammen und forderte eine ständige Berücksichtigung auch der Schöpfungslehre. Die Beweismittel entnahmen sie der Schrift, der Philosophie und der Erfahrung.

Die Ewigkeit der Materie bestritten sie mit dem Hinweise auf die Veränderlichkeit derselben. Eine ewige Materie muß unveränderlich sein. Ist sie das, so konnte sie für Gott unmöglich das Substrat für die Weltbildung sein, wie Plato und seine Anhänger annahmen. So argumentiert Irenäus (Adv. haer. 2, 2). Theophilus schreibt: „Was werden kann, ist veränderlich und dem Wechsel unterworfen, was ohne Anfang ist, ist unveränderlich und keinem Wechsel unterworfen. Was ist ferner Großes daran, wenn Gott aus einer vorhandenen Materie die Welt gemacht hat? Bildet doch auch ein menschlicher Künstler, wenn irgendwoher er einen Stoff erhält, aus ihm, was er will" (Ad Autol. 2, 4). Darin besteht nach dem Verfasser der „Ermahnung an die Heiden" (Justin?) der Unterschied zwischen dem Schöpfer und einem Demiurgen, daß jener ohne alle Voraussetzung, dieser nur mit Hilfe eines bereits bestehenden Stoffes sein Werk hervorbringt (Cohort. ad Gent. 22). Ähnlich Tertullian, Ambrosius, Basilius, Augustin.

Den Dualismus weisen sie zurück, indem sie betonen, daß zwei höchste Prinzipien einen inneren Widerspruch bedeute; daß das Böse kein eigenes Sein habe, also nicht erschaffen sei, vielmehr in dem freien Willen des Menschen gründe; daß es endlich auch kein Gutes gebe, wenn die Welt durch ein böses Prinzip bewirkt sei.

Die Scholastik hatte die gleichen Gegner des Schöpfungsdogmas zu widerlegen wie die Väter. Sie tat es mit den gleichen Mitteln, in umfassender und scharfsinniger Weise. Dualistische Strömungen gingen aus von den Paulicianern, Bogomilen, Albigensern, Katharern; pantheistische von Amalrich von Bena, David von Dinant, besonders von der Philosophie der Araber; später von der falschen Mystik (Eckhart) und dem Humanismus. Allen diesen Richtungen war die Annahme der Ewigkeit der Weltmaterie gemeinsam. Daher das Bemühen aller Scholastiker, besonders des Aquinaten in seinen beiden Summen, vom Standpunkte der Offenbarung wie der Vernunft die beiden Sätze zu erweisen, daß Gott in keiner Weise mit der Welt identisch ist und nicht in ihr Sein und Werden übergehen kann, beide also sich wesensfremd sind und bleiben; und anderseits wieder, daß die Welt weder ewig noch aus einem gottfremden Prinzip neben Gott stehe, sondern frei von ihm aus dem Nichts hervorgebracht wurde. Daß heutzutage dieser Kampf gegen den Monismus mit den Mitteln der Philosophie, wie sie in der thomistischen Summe gegeben sind, mit erneuter Energie weiterzuführen ist, ist bekannt.

Die Schöpfungstatsache eine Vernunftwahrheit?

Die Antworten der katholischen Autoren lauten verschieden. Während Heinrich (V 29 64 f) unter Berufung auf das Vatikanum kräftig für die Bejahung der Frage eintritt, sind andere, wie Schanz, zurückhaltender. „Niemand kann diesen Begriff entbehren, niemand aber wird von ihm erwarten, daß er ihn in die Werkstätte Gottes einführe und das Wie der göttlichen Schöpfungstätigkeit vor Augen stelle. Wir müßten Gott sein, um die Schöpfung begreifen zu können. Der Begriff ist für unsere Phantasievorstellung widersprechend, hat aber für das reine Denken keine unüberwindliche Schwierigkeit, um nicht mit den Scholastikern zu sagen, keine Schwierigkeit. Ein Widerspruch ist in ihm nicht vorhanden" (Schanz-Koch, Apol. I⁴ 668).

Geschichtlich steht fest, daß kein Volk und keine Philosophie außerhalb der positiven Offenbarung den strengen Schöpfungsbericht kennt. Entweder nahm man die Welt mit Aristoteles einfach als ewig hin oder gestattete etwa mit Plato

der Gottheit einen äußeren Einfluß der Formation und Ordnung auf die ewige Urmaterie, oder man mischte in pantheistischer Weise Gott und Welt und ließ diese aus jenem sich entwickeln, wie der Monismus. Wer die Schöpfung nicht für einen Vernunftbegriff hält, wird nach Schanz nicht vom Vatikanum (sess. III, c. 1, can. 1) getroffen, weil dort nicht gesagt sei, „daß die creatio proprie dicta bewiesen werden könne" (a. a. O. 652).

Die Wichtigkeit des richtigen Schöpfungsbegriffs und der Schöpfungstatsache ergibt sich nach dem Gesagten von selbst. Durch sie wird einmal Gott in seinem Wesen reinlich von aller Kreatur geschieden und jeder pantheistischen Vermischung gründlich der Weg versperrt. Weiter aber erscheint Gott im Lichte der Schöpfungslehre so recht als der allvollkommene und allgütige „Herr der Welt" oder „Himmels und der Erde", der wie von der Gesamtwelt, so besonders von der Menschenkreatur den Tribut der Anbetung erwarten darf. Daher ist die göttliche Schöpfungstat auch die Urbegründung der Religion. Die Erlösung ist ihr gegenüber sekundär, sofern sie Wiederherstellung der verirrten Menschheit in das reine ursprüngliche Verhältnis zu Gott ist. Daher beginnt auch das Apostolikum mit dem Glauben an Gott den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde. Im Alten Testamente steht die göttliche Schöpfungstat durchaus im Vordergrunde. Im Neuen Testamente muß sie dann erst vorläufig hinter die zweite Großtat Gottes, die Erlösung, zurücktreten. Aber sofort in der Väterzeit treten beide nebeneinander. Schon von der Didache an wurde es christliche Sitte, im eucharistischen Hochgebete während der Messe Gott zu danken für die Gaben der Schöpfung und Erlösung.

Die Erklärung des Hexaëmeron gehört nicht in die Dogmatik, sondern in die Exegese. Soweit die Dogmatik daran ein Interesse hat, kommt es in den folgenden Paragraphen zur Erörterung. Vor allem hat die Dogmatik nicht die Aufgabe, die Methode der Erklärung vorzuschreiben. Das ist Sache der Exegese, und sie kann keine andere sein als bei allen andern Partien der Schrift: die historisch-philologische. Eine andere Methode führt zu keinen festen Resultaten.

§ 63. Ewigkeit des Schaffens und Zeitlichkeit des Geschaffenen.

Literatur. Thomas, S. th. 1, q. 46; Contra Gentil. 2, 31 ff; Opusc. de aeternitate mundi. Kleutgen, Theol. der Vorzeit II² 869 ff. Derſ., Phil. der Vorzeit II² 869 ff. Stentrup, Das Dogma von der zeitlichen Weltschöpfung (1870). Derſ. in Zeitschr. für kathol. Theol. XVI (1892) 163 ff. Esser, Die Lehre des hl. Thomas über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung (1895). Über die Scholastik vgl. Stöckl im Katholik 1861 I 544 ff 641 ff.

Satz. Gott schuf in einem ewigen Akte die Welt mit einem zeitlichen Anfange. De fide.

Erklärung. Es ist definiertes Dogma, daß Gott die Welt mit dem Merkmal der Zeitlichkeit geschaffen hat, so daß sie nicht von Ewigkeit besteht. So das schon genannte Lateranense IV (ab initio temporis condidit creaturam). Nur wegen des Gegensatzes gegen die Zeitlichkeit des Schöpfungswerkes wurde die selbstverständliche Wahrheit von der Ewigkeit des Schöpfungsaktes in die These aufgenommen. Es ist klar, daß Gott selbst als wirkende Ursache nicht in den zeitlichen Fluß des Werdens hineingezogen werden darf.

Er bleibt auch in der Schöpfungstat das ewige, vollkommene Wesen ohne jedes Nacheinander in der Tätigkeit.

Beweis. „Im Anfange" schuf Gott Himmel und Erde (Gn 1, 1). Vor dem Anfange war er also allein in seiner Ewigkeit, oder wie Augustin sagt, in sich und bei sich. Er schuf die Welt im Anfange will sagen, er schuf sie so, daß sie einen Anfang nahm. Mit der Schöpfung wurde ihr Anfang gesetzt. Die Wahrheit von einem zeitlichen Weltanfange wird noch öfter in der Schrift wiederholt (vgl. Ps 101, 26; Spr 8, 22—30; Eph 1, 4 f). Gott allein wird die Ewigkeit zugeschrieben und gerade im Gegensatz dazu die Zeitlichkeit und Veränderlichkeit der Welt betont. „Ehe denn die Berge wurden oder gebildet wurde die Erde und der Weltkreis, von Ewigkeit zu Ewigkeit bist du o Gott" (Ps 89, 2; vgl. Jo 17, 5).

Väter. Indem sie gegen die platonische Ewigkeit der Weltmaterie polemisierten, behaupteten sie auch die Zeitlichkeit des Weltanfanges. Das eine schließt das andere aus. Sie lehren die Zeitlichkeit der Welt einhellig, wenn sie sich dabei auch nicht alle auf Gn 1, 1 stützen, welche Stelle einige Apologeten, wie Theophilus, dann Klemens, Basilius u. a., in christologischer Spekulation mit einem Seitenblick auf Jo 1, 1 so erklärten, daß sie den Anfang nicht als Zeitbestimmung, sondern als den göttlichen Logos verstanden, in welchem alles geschaffen wurde. Origenes freilich ließ sich auch in der Erklärung der Schöpfung vom Platonismus so weit beherrschen, daß er im Gegensatze zu allen andern Vätern und zur herkömmlichen Kirchenlehre die Ewigkeit des Schöpfungswerkes wie überhaupt einen ewigen Kreislauf der Dinge annahm (Tixeront I 290. Schwane II² 221).

Ist eine ewige Schöpfung möglich? Geht man von der veränderlichen kontingenten Welt aus, so erscheint nichts einfacher, als daß sie notwendig einen Anfang hat. Eine ewige Welt scheint ein innerer Widerspruch zu sein. Ganz anders gestaltet sich die Sache, wenn man vom ewigen Schöpfungsakte Gottes ausgeht. Nun scheint es ebenso denknotwendig zu sein, daß sie ewig ist wie der Akt selbst, durch den sie bewirkt wurde. Große Meister des Denkens stehen sich in dieser rein theoretischen Frage entgegen. Bonaventura hält eine ewige Welt für einen inneren Widerspruch. Thomas und seine Schule (Durandus, Cajetan, Bañez, Suarez, Vasquez u. a.) hielt einen Weltanfang für philosophisch unbeweisbar. Scotus will sich nicht entscheiden. Bekannt ist das Wort des Aquinaten: Daß die Welt einen Anfang genommen, müsse man glauben, könne man nicht beweisen (S. th. 1, q. 46, a. 2, mundum incoepisse est credibile: non autem demonstrabile vel scibile). Aber nur eine unveränderliche Welt konnte ewig sein, nicht eine veränderliche (vgl. Schanz-Koch, Apol. I⁴ 193 ff). Die Frage ist für die Dogmatik eine rein akademische, nicht für die Apologie.

„Eine große Schwierigkeit" nennt es Gutberlet, zu verstehen, warum die ewige Kausalität, die nicht als bloßer Beschluß, sondern als Willensakt zu fassen ist, nicht schon von Ewigkeit auch ihr Produkt hervorgebracht habe, da doch Kausalität und Wirkung nicht getrennt werden können (Gott der Einige und Dreifaltige 129 f; vgl. auch Schanz-Koch, Apologie I⁴ 662). Wir können nur antworten, daß Gott die Welt ewig wahrhaft gewollt hat, aber als eine zeitliche. Man sagt auch wohl etwas ausweichend, der Akt war entitative oder subjektiv ewig, terminative oder objektiv zeitlich. Die ganze Schwierigkeit liegt darin, daß wir nie und nirgends das Zusammentreffen und -wirken Gottes und der Welt

durchschauen und in Ewigkeit und Zeit, Gott und Welt ganz *inkongruente* und *unvereinbare* Größen erkennen müssen. Man kann daher auch die mit dem Weltanfange gegebene beginnende Zeit unmöglich in ein inneres Verhältnis der Verwandtschaft mit der Ewigkeit setzen. In Gott ist die intelligible Welt ewig, die reale verwirklichte Welt ist zeitlich. Aber schon in jenen Ideen war auch diese Zeitlichkeit einbegriffen. Dennoch bleibt uns der „*Anfang*" *unbegreiflich*.

§ 64. Die Freiheit und Vernünftigkeit des Schöpfungsaktes.

Satz. Gott vollzog die Schöpfung mit voller Freiheit. De fide.

Erklärung. Unverträglich mit der Schöpfungsfreiheit ist jeder *Pantheismus*. Verletzt wurde sie auch durch die Ansichten von *Hermes*, *Günther*, *Rosmini*, sowie von *Abälard*, *Wiclif* und später *Leibniz*, welche alle in *optimistischer* Befangenheit in Gott ein *nötigendes* Moment annahmen, aus sich herauszutreten und nach außen tätig zu werden. Daher definierte das *Vatikanum* die alte Kirchenlehre ausdrücklich und lehrte, daß Gott frei (liberrimo consilio) geschaffen habe. Es erklärte in einem eigenen Kanon: „Wenn jemand sagt ... Gott habe nicht mit einem *von jeder Notwendigkeit freien Willen*, sondern so notwendig geschaffen, wie er sich selber liebt, der sei ausgeschlossen" (sess. III, c. 1, can. 5; *Denz.* 1805 [1652]).

Die behauptete Freiheit des göttlichen Schöpfungsaktes ist eine vollkommene, keine unvollkommene. Gott konnte also *schaffen* oder es *unterlassen* (libertas contradictionis); er konnte *diese* Welt oder eine *andere* schaffen (l. specificationis), *nicht aber* konnte er eine seinem guten Wesen widersprechende *böse* Welt schaffen (l. contrarietatis). Der letzte Punkt bedarf keiner Erörterung, da er ein einfacher Folgesatz des Attributes der göttlichen Heiligkeit ist. Die beiden ersten Punkte ergeben sich aus dem früher erklärten Wesen der göttlichen Freiheit (S. 152 f).

Beweis. Die Schrift spricht ganz allgemein und gleichmäßig den Gedanken aus, daß Gott die Welt nach seinem freien *Wohlgefallen* geschaffen hat. Das liegt schon im Schöpfungsbericht, den der Psalmist kurz zusammenfaßt: „Er sprach, und es ward; er gebot, und es war geschaffen" (Ps 32, 9). Alles geschah nach seiner freien Bestimmung. Deshalb spricht er auch am Ende eines jeden Tagewerkes sein Wohlgefallen an dem Gewordenen aus: Es war alles „gut"; es war „sehr gut" (Gn 1). Es entsprach seinen freien Absichten. In derselben Weise enthalten fast alle Stellen, die für das Hauptdogma der Schöpfungstatsache angeführt wurden, auch den Gedanken, daß alles so geworden ist, weil es Gott so haben wollte. Sein Verhältnis zur Welt wird geschildert wie das eines Künstlers zu seinem Kunstwerk. Gottes allmächtiger freier Wille ist der letzte Grund der Schöpfung: „Alles was er will, das tut der Herr im Himmel und auf Erden, in dem Meere nnd in allen Tiefen" (Ps 134, 6; vgl. 113 b, 3; Eph 1, 11; Offb 4, 11).

Väter. Sie reden von Gottes Freiheit *thetisch* bei Erklärung der Schöpfungstatsache, aber auch *polemisch*, besonders im Kampfe mit dem Arianismus; denn hier war genau zu unterscheiden zwischen der Zeugung des Sohnes, welche notwendig geschieht und von Arius irrig als frei angenommen wurde, und der Erschaffung der Welt, welche von der Kirche stets als durchaus freie Handlung Gottes verteidigt worden war. Diesen Unterschied hielt besonders *Athanasius* den Irrlehrern ent-

gegen (Contra Arian. 1, 16; 2, 24 25; 3, 62 66; vgl. Tixeront II 68 f; Schwane II 213 ff). Augustin kommt dann mehr aus philosophischen Erwägungen auf die Freiheit der Schöpfung zu sprechen. Nach ihm existierte die Welt vor ihrem realen Sein in idealer Art in Gott, wo sie den Inhalt der ewigen Ideen ausmachte. Diese hat Gott dann aus völlig freiem Willen und lauter Güte ins Dasein gesetzt. Für diesen freien Schöpfungswillen darf man nach Augustin keinen weiteren höheren Grund suchen: Gott schuf, weil er es wollte. Also weder von außen noch von innen wurde er dazu genötigt (De diversis quaestionibus 83, q. 28; Enchir. 95; De Gen. c. Manich. 1, 2; De civ. Dei 21, 7 u. a.). Augustin kommt in vielen seiner Schriften auf die Schöpfung zu reden. Vgl. über ihn Graßmann, Die Schöpfungslehre des hl. Augustinus und Darwins (1889); Storz, Die Philosophie des hl. Augustin (1882) 191 ff; Gangauf, Des hl. Augustinus spekulative Lehre von Gott dem Dreieinigen (1865) 35 ff; Endert, Die Gottesbeweise in der patristischen Zeit, mit besonderer Berücksichtigung Augustins (1869) 71 ff; Weinand, Die Gottesidee der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus (1910) 64 ff.

Die Vernunft folgert die völlige Freiheit mit Augustin aus der vollkommenen Unabhängigkeit und Absolutheit Gottes. Da er alle Vollkommenheiten in seinem Wesen besitzt und in diesem Besitze unendlich glücklich ist, so kann er durch die Schöpfung nichts mehr anstreben und erreichen wollen. Der Absolute ist unfähig, durch etwas außer ihm irgend einen Zuwachs an Sein oder Glück erlangen zu können. Er kann nur mitteilen, nicht empfangen, nur beglücken, nicht seliger werden wollen.

Der Optimismus.

Er schränkt die göttliche Schöpfungsfreiheit auf die beste Welt ein und behauptet, daß die wirkliche Welt auch die beste sei (Abälard, Malebranche, Leibniz u. a.) Wenn Leibniz meinte, Gottes Weisheit und Güte fordere, daß das Beste, was für Gott möglich sei, auch verwirklicht werde, so liegt darin der pantheistische Gedanke, daß Gottes Wesen sich bei der Erschaffung ganz erschöpft und ausgewirkt habe.

In Gott gibt es keinerlei Zwang zur Schöpfung, weder seitens des Wesens noch seitens der Attribute. Eine beste Welt ist außerdem ein unvollziehbarer Gedanke, da jede Welt noch besser gedacht werden kann, solange sie nicht absolut vollkommen, also gleich einem geschaffenen Gott sein würde.

Nur der Akt der Schöpfung mußte, wenn er einmal frei beschlossen war, notwendig vollkommen sein; denn er ist ganz göttlich, identisch mit Gottes Wesen. Thomas sagt, es komme bei der Frage, ob Gott die beste Welt geschaffen habe oder eine bessere schaffen konnte, auf den Sinn des „besser" (melius) an. Gelte es als Substantiv, dann müsse sie bejaht werden, denn Gott konnte ein „Besseres" schaffen; fasse man es als Adverb, dann sei die Frage zu verneinen, denn Gott kann nicht „besser" schaffen, Gottes Wirken ist stets vollkommen, aber das Gewirkte ist als Endliches an sich schon unvollkommen. Und weil es frei gewollt wurde, ist es sogar von graduell verschiedener Vollkommenheit. Das lehrt uns mit augenscheinlicher Klarheit ein Blick in die Welt (vgl. Thomas, S. th. 1, q. 25, a. 6). Der Optimismus ist stets, bewußt oder unbewußt, mit Pantheismus verbunden. Der pantheistische Gott wirkt allerdings stets alles, was er und wie er kann, um seine eigene Vollendung zu erreichen. Nur der christliche Gott wirkt frei, weil er seine Vollkommenheit in sich selbst hat und von außen nichts erreichen

kann. Hieraus ergibt sich die wichtige Wahrheit, daß der rechte Gottesbegriff den rechten Schöpfungsbegriff und umgekehrt erfordert. Daher kehren die Fehler in dem einen Begriffe stets in dem andern wieder. Das Nähere über den Optimismus behandelt die Apologetik.

Gott schuf die Welt nach seinen ewigen Ideen.

Völlig frei schuf Gott die Welt, doch nicht willkürlich und blind, sondern mit bewußter Absicht und nach einem weisen Plane. Diesen Schöpfungsplan nennt man die ewige Idee Gottes von der Schöpfung. Weil Gott sich selbst und seiner Vollkommenheiten bewußt ist, erkennt er auch die Möglichkeit, diese Vollkommenheiten abbildlich in endlichen Dingen zu verwirklichen. Nachdem er sich von Ewigkeit zu einer solchen Verwirklichung frei entschlossen hat, sieht er auch dieses zu Erschaffende vor und in sich, ewig und notwendig, in einem einzigen Erkenntnisakt verbunden mit seiner Selbsterkenntnis. Diese Idee ist an sich und im Wesen Gottes eine einzige und einfache, in Bezug auf die Dinge eine vielfache und zusammengesetzte, so daß man auch pluralistisch von ewigen Ideen spricht und sie dann als die göttlichen Urbilder aller geschaffenen Wesen betrachtet. Die Schrift deutet die Wirklichkeit solcher Ideen in Gott an, wenn sie sagt: „Gott dem Herrn ist alles, ehe es geschaffen ward, bekannt gewesen" (Sir 23, 29). Wie ein Künstler hat er sein Kunstwerk vorher durchdacht und entworfen (Weish 7, 21. Spr 8, 22).

Von den Vätern ist es Augustin, der entsprechend seiner platonischen Philosophie die ewigen Ideen als ein Lieblingsthema behandelt. Er sucht den Prolog des vierten Evangeliums dafür fruchtbar zu machen, indem er Jo 1, 4 abteilt: alles, was gemacht worden ist, war in ihm Leben (De Trin. 4, 1 3; In Ioan. 1, 17; De civ. Dei 11, 10, 3; vgl. Thomas, S. th. 1, q. 15, a. 1—3). Über Augustins Ideenlehre vgl. Storz, Philosophie des hl. Augustinus 191 ff 200 ff; Weinand, Die Gottesidee usw. 64 ff; Schwane II² 54 ff; über Platos Ideenlehre vgl. Becker, Das philosophische System Platons in seiner Beziehung zum christlichen Dogma (1862) § 13—17.

Die menschliche Vernunft findet Gottes ewige Gedanken in der Schöpfung wieder (Teleologie). Das anerkennt auch die moderne Philosophie. „Das Wahre, das am modernen Idealismus anzuerkennen ist, ist der allgemeine Gedanke, daß das Weltall im ganzen wie im einzelnen beherrscht ist von der göttlichen Idee" (Gloßner, Dogmatik I 231).

Es ist nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Wahrheit, wenn man sagt: Gott schuf die Welt in höchster Weisheit. Der Schrift liegt es näher, in dieser mehr praktischen Art von dem ewigen Schöpfungsplane zu reden, und sie kann sich in dem Lobpreis dieser Weisheit nicht genugtun. Der Alte Bund war von ihr so durchdrungen, daß er die göttliche Weisheit geradezu zu einem schöpferischen, kosmischen Prinzip, zu einer Hypostase erhob, wie bereits früher (S. 183) dargelegt wurde. Vgl. Sir 23, 29; 39, 25; Ps 135, 5; Spr 3, 19; Jr 10, 12; Apg 15, 18.

§ 65. Die Allmacht des Schöpfungsaktes.

Satz. Gott schuf die Welt allein durch seinen allmächtigen Willen.

De fide.

Erklärung. Der Satz will hervorheben, daß die Welt einzig und unmittelbar in der göttlichen Allmacht gründet, daß Gott nicht, wie die dualistischen Kosmogonien annehmen, einer Mittelursache bedurfte, um die Welt

zu erschaffen. Die Lehre wurde wiederholt feierlich ausgesprochen. „Durch seine allmächtige Kraft" hat er alles geschaffen, und es gibt nur „ein Prinzip aller Dinge", erklärte das Lateranense IV, und wiederholte das Vatikanum. Es handelt sich aber hier zunächst nur um die Tatsache, daß Gott allein die Welt erschaffen hat, nicht um die Frage nach der Möglichkeit, ob er dabei auch Kreaturen benützen konnte.

Beweis. Daß der Allmächtige allein die Welt erschaffen hat, ergibt sich aus den bereits angeführten Texten des Hauptdogmas, wird aber auch noch ausdrücklich ausgesprochen: „Ich bin der Herr, der ich alles schuf, ausspannte die Himmel, ich allein, der ich die Erde gründete, sonst keiner mit mir" (Is 44, 24). „Alles ist durch ihn gemacht worden" (Jo 1, 3). „Der aber alles erschaffen hat, ist Gott" (Hebr 3, 4). „Würdig bist du, o Herr, unser Gott, Herrlichkeit und Ehre und Kraft zu empfangen; denn du hast alles geschaffen, und wegen deines Willens ward es und ist es geschaffen (Offb 4, 11).

Väter. Sie kommen in der Polemik gegen den Arianismus auf unser Dogma zu sprechen, dem der Logos (Demiurgos) als Brücke zwischen dem vollkommenen Gott und der unvollkommenen Welt dienen mußte. Athanasius schreibt: „Sie sagen hierüber, daß Gott, da er die entstandene Natur erschaffen wollte und sah, daß sie an der reinen Macht des Vaters und an seiner schaffenden Tätigkeit nicht teilnehmen könne, zuerst allein Einen macht und schafft und ihn Sohn und Wort nennt, damit, wenn dieser in der Mitte stände, in gleicher Weise dann alles durch ihn entstehen könnte." Gegen „solchen Unverstand" und „solche Gottlosigkeit" weist er dann energisch hin auf Gottes Allmacht und Güte, die alles vermag und auch das Kleine nicht verachtet (Contra Arian. 2, 24). Augustin wendet sich gegen die jüdisch-philonische Auslegung von Gn 1, 26, wo Engel als Mitschöpfer des Menschen angeredet sein sollten, und vindiziert im Gegensatz gegen solch platonisierende Exegese Gott allein die gesamte Schöpfermacht und -tätigkeit (De Gen. ad litt. 9, 15 28). Auch Johannes Damascenus bekämpft diese Vorstellung von mitschaffenden Engeln (De fide orth. 2, 3).

Kann auch einem Geschöpfe die Erschaffung übertragen werden? Thomas antwortet mit nein. Er beruft sich darauf, daß je allgemeiner die Wirkung, desto allgemeiner auch die Ursache sein müßte. Das allgemeinste aber sei das Sein, daher könne dieses auch nur von der ersten Ursache bewirkt sein (S. th. 1, q. 45, a. 5). Kreaturen können nur an bereits existenten Dingen eine Wirkung hervorbringen, vermögen ihnen aber nicht das Sein selbst zu geben. Die Wirkung der Kreatur ist ferner nur ein Akzidens, ein solches aber kann nie eine Substanz bewirken, wie es im Erschaffen geschieht. Weiter ist der Abstand vom reinen Nichts zum Sein ein unendlicher, ohne jede Proportion, folglich kann er nicht von einer endlichen Ursache überbrückt werden. Es fehlt der Kreatur jeder positive Angriffspunkt, um das Nichtsein ins Sein hinüberzuführen. Endlich ist das Erschaffen ein immanenter Willensakt, ein solcher aber kann beim Geschöpfe, auch wenn er noch so stark vollzogen würde, keine äußeren Wirkungen haben. Selbst bei Gott ist uns das unbegreiflich, wenngleich es durchaus wahr ist und sein muß. Vgl. Gutberlet, Gott und die Schöpfung Kap. 1.

Aus diesen Gründen kann man auch mit dem Lombarden und Suarez nicht annehmen, daß das Geschöpf als Instrumentalursache bei der Schöpfung dienen konnte. Es fehlt ihm die Fähigkeit, eine unendliche Kraft, die zur Hervorbringung schon eines Atoms notwendig ist, in sich aufzunehmen und als Bewegung weiter zu leiten. Die Konsekration in der Messe und Wundertaten stehen dem nicht entgegen; denn sie vollziehen sich an bereits Existierendem, sind also keine Schöpfungsakte. Gegenüber dem reinen Nichts kann kein Geschöpf wirken, weder

selbständig noch als Instrumentalursache. Es fehlt ihm das positive Verhältnis zum Nichts. Nur Gott allein kann den unendlichen Abstand zwischen dem Nichts und dem Sein überwinden. Er hat in sich alles Sein real und ideal vorrätig, vor ihm gibt es kein Nichts, es sei denn das in sich Widerspruchsvolle. Letzteres ist und bleibt freilich auch vor ihm eine ewige Negation.

Daß die Schöpfung allen drei Personen eignet, wurde wiederholt schon hervorgehoben als eine von der Kirche oft ausgesprochene Wahrheit. So ungeteilt und unteilbar die drei Personen in ihrem Sein sind, so untrennbar sind sie auch in ihrem Wirken nach außen. „Vater, Sohn und Heiliger Geist sind nicht drei Prinzipien der Schöpfung, sondern ein Prinzip" (Florent.; Denz. 704 [599]; Lateran. IV; ebd. 428 [355]; Tolet. XI; ebd. 284 [231]). — Daß nichtsdestoweniger die Schöpfung dem Vater oder auch dem Sohne in der Schrift und Tradition oft appropriiert wird, wurde ebenfalls bereits früher dargetan (S. 210).

Zweites Kapitel.

Die Erhaltung der Welt.

Literatur. Scheeben II § 130 f. Heinrich V § 272 f. Pohle I[4] 392 ff. Specht I 186 ff. Thomas, Contra Gentil. 3, 65. Idem, Quaest. disp. de potent. q. 5. Lessius, De perf. moribusque divinis X f. — Über den Concursus generalis: Suarez, Opusc. de concursu. Stentrup, De Deo uno (1878) c. 10. Dummermuth O. P., S. Thomas et doctrina praemotionis physicae (1886); gegen ihn Frins S. J., De cooperatione Dei cum omni natura creata, praesertim libera (1892). Hontheim, Instit. Theod. 621 ff 770 ff. Feldner O. P., Die Lehre des hl. Thomas über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen (1890). Jeiler, S. Bonaventurae principia de concursu Dei generali ad actiones causarum secundarum collecta et S. Thomae doctrina confirmata (1897).

§ 66. Die göttliche Erhaltung.

Satz. Gott erhält alle Dinge in ihrem Dasein. Verit. cath.

Erklärung. Das Vatikanum bekennt gegenüber dem Deismus und Rationalismus, welche keinerlei Einwirkung des persönlichen Gottes auf die Schöpfung anerkennen, den katholischen Glauben, daß „Gott alles, was er erschaffen hat, erhält und regiert durch seine Vorsehung, stark eingreifend von einem Ende bis zum andern" (sess. III, c. 1; Denz. 1784 [1633]). Der Römische Katechismus lehrt, daß das Geschaffene ohne göttliche Erhaltung sofort ins Nichts zurückversinken würde (P. 1, c. 2, q. 21).

Man unterscheidet aber eine zweifache Erhaltung: eine negative oder Nichtzerstörung der Welt, Fernhaltung zerstörender Kräfte und eine positive oder ein direktes Einwirken auf das Sein der Kreaturen, wodurch ihre Dauer verlängert wird. Damit ist aber vereinbar, daß, obschon Gott alles erhält, doch die eine Kreatur von der andern in ihrem Sein und Wirken kausal beeinflußt wird; wie denn überhaupt alle lebendigen Wesen und sogar auch die anorganischen in einem gewissen kausalen Zusammenhange stehen. Aber Gott bleibt von diesen Mittelursachen die erste und oberste Ursache, so daß

zuletzt alles Sein kraft seiner erhaltenden Macht fortbesteht. Die Kreaturen haben also ein wahres eigenes Sein, kein Scheinsein, aber es muß fortwährend und direkt von Gott erhalten werden.

Beweis. Die Schrift spricht sich ebenso bestimmt über die Erhaltung wie über die Erschaffung aus; nach ihr ist beides Sache der einen Schöpfermacht. Isaias drückt die Erhaltung konkret und plastisch aus, wenn er sagt: „Alle die Völker, als wären sie nicht, so sind sie vor ihm (also nicht an sich), und wie Nichts und Leere sind sie geachtet vor ihm" (40, 17). Sie sind das, weil sie nie und nirgends ohne ihn sind. Mehr philosophisch äußert sich das Buch der Weisheit darüber: „Du liebest alles, was da ist, und hassest nichts von dem, was du gemacht hast. . . . Wie aber wäre etwas bleibend, wenn du es nicht wolltest, oder wie würde, was von dir nicht hervorgerufen, erhalten werden?" (11, 25, 26.) „Denn der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis, und derjenige, der alles zusammenhält, hat Stimmenerkenntnis" (Weish 1, 7). Ähnlich philosophisch urteilt der Prediger (3, 14). Anschaulich wieder spricht der Psalmist: „Du hast die Erde gegründet, und sie besteht; nach deiner Anordnung währet der Tag (die Zeit), weil alles dir zu Diensten ist" (Ps 118, 90 f). Ebenso ist nach Job alles, was da ist und lebt „in der Hand des Herrn" (12, 9 f).

Christus spricht seine Gedanken über Gottes Erhaltung in der praktischen Vorsehungslehre aus, die später zu behandeln ist. Einmal aber äußert er sich darüber auch in einem tiefphilosophischen Worte: „Mein Vater wirket immerfort" (ἕως ἄρτι, Jo 5, 17). Die Sabbatfeier auf Erden entspricht nicht einem eigentlichen Ruhen Gottes von der Schöpfung: er wirket stets bis heute. Paulus nimmt die Gedankengänge der Weisheitsbücher wieder auf und betrachtet Christus in seinem überweltlichen Sein als Prinzip der Erschaffung wie der Erhaltung: „Alles ist in ihm geschaffen . . . und alles besteht in ihm" (Kol 1, 16 f). „Er trägt alle Dinge durch das Wort seiner Kraft" (Hebr 1, 3). Doch führt er die Erhaltung auch wieder ganz allgemein auf Gott zurück: So in dem ganz philosophischen Worte in Athen vor den Heiden: „In ihm leben wir und bewegen wir uns und sind wir" (Apg 17, 28).

Väter. Sie sprechen ihren Glauben an Gottes Erhaltung auf die verschiedenste Weise aus, meist im Anschluß an Jo 5, 17. So Augustin wie stets in philosophischer Art: Er knüpft an Jo 5, 17 und sagt, daß dieses Wort eine gewisse Fortsetzung des Schöpfungswerkes (continuationem quandam operis eius) anzeige, wodurch er die ganze Schöpfung erhält. Wenn er von dieser Tätigkeit abließe, würden die Kreaturen sofort zu Grunde gehen. Der Grund dieser Schwäche liegt in ihrem nur geliehenen Sein. Sie haben kein Eigensein (De Gen. ad lit. 4, 12, 23; vgl. Ep. 187, 4, 14). „Gott selber, dessen verborgene, mit unbefleckter Gegenwart alles durchdringende Macht gibt allem, was auf irgend eine Weise existiert, das Dasein, insofern es ein solches hat. Denn wenn nicht er es machte, wäre es nicht so oder so beschaffen, sondern könnte ganz und gar nicht sein" (De civ. Dei 12, 25).

Die Vernunft muß einmal den Kreaturen ihr augenscheinliches, substantielles Sein zuerkennen. Es ist nicht möglich, die Dinge als die flüchtigen Erscheinungen der allgemeinen Substanz zu erklären und das ganze Weltall akosmisch in nichts aufzulösen. Anderseits erkennt sie auch, daß das Eigensein der Dinge ein schwaches, abhängiges bleibt und bleiben muß, weil sie niemals aseitarisch die Kraft zum unabhängigen Dasein in sich aufnehmen können. Auch die Unsterblichkeit der Seele ist nicht als ein unabhängiger, notwendiger Bestand

derselben zu verstehen, sondern als von Gott bewirkte, von ihm abhängige Unzerstörbarkeit. Diese Unsterblichkeit bewährt sich den Geschöpfen gegenüber als eine von keiner Kreatur berührbare Kraft des Seins, bleibt aber Gott gegenüber in fortwährender kreatürlicher Abhängigkeit.

Gott könnte die Gesamtschöpfung so gut und so leicht wieder annihilieren, wie er sie hervorgebracht hat. Daß er das aber nicht will, sie vielmehr erhalten will, lehrt das Dogma von der Erhaltung. „Denn zum Sein hat er alles geschaffen und gebildet zum Heile der Völker des Erdkreises" (Weish 1, 14). Der im Neuen Testamente geweissagte Untergang der Welt ist zu verstehen als Untergang dieser, nicht der Welt überhaupt.

Erhaltung und Schöpfung.

Beide sind in Gott ein einziger ewiger Akt. Deshalb hat man auch mit Augustin gesagt, daß die Erhaltung nichts anderes als eine fortgesetzte Schöpfung sei (conservatio continua creatio est). Indessen ist doch zu beachten, daß die Wirkungen dieses Aktes insoweit verschieden sind, als durch die Schöpfung das Sein der Welt erstmalig aus dem Nichts hervorgebracht wurde, in der Erhaltung aber kein neues Sein produziert, sondern das bereits bestehende in seiner Kontinuität bewahrt und geschützt wird. Die Schöpfung fällt außerhalb unserer Erfahrung, die Erhaltung liegt innerhalb derselben. In der ersteren ist Gott allein tätig, in der letzteren sind die Dinge mittätig, sofern sie nach Gottes Ordnung durch ein Selbsterhaltungsstreben zum Sein und zur Fortdauer wirksam hingerichtet sind. Diese sekundäre Selbsterhaltung zeigt sich so recht in der mittelbaren Erhaltung, die sich in den gegenseitigen, förderlichen Beziehungen der Kreaturen zueinander vollzieht.

Erhält Gott auch das Böse und den Bösen?

Nur dem Sein, nicht dem Sosein nach; nur sofern es in seinem materiellen Bestande angesehen wird, nicht in seiner formellen Beschaffenheit als Bosheit und Widerspruch oder Negation des Guten und des Göttlichen. In dieser letzten Beziehung bedarf es der Erhaltung deshalb nicht, weil es kein Sein ist, sondern eben in dem Mangel eines solchen besteht. Insofern die Hölle ein positiver Strafort ist, erhält Gott auch sie, er hat sie auch „erschaffen"; als Inbegriff kreatürlicher Abgewendetheit von Gott hat sie kein Eigensein und entfällt der Erhaltungstätigkeit Gottes. Dasselbe ist zu sagen von der Erhaltung der bösen Habitus in Menschen und Engeln.

§ 67. Die allgemeine Mitwirkung Gottes.

Satz. Es ist eine seit der Scholastik von allen Theologen vorgetragene Lehre, daß Gott bei jeder kreatürlichen Tätigkeit seine unmittelbare, physische Mitwirkung leihet (Concursus generalis physicus).

Erklärung. Allgemein heißt diese Mitwirkung, weil sie ausnahmslos jedweder Kreatur geleistet wird. Physisch, weil sie nicht äußerlich und moralisch dargeboten wird, sondern innerlich durch Berührung mit dem Wesen der Dinge und ihren Kräften. Als Konkursus oder Mittätigkeit wird sie beschrieben, weil ein Zusammenwirken stattfindet von erster und zweiter, prinzipaler und sekundärer Ursache. — Worin besteht das Wesen dieser göttlichen Kooperation? Durandus ist geneigt, sie einfach mit der Erhaltung zu identifizieren. Allein wenn die Tätigkeit dem Sein folgt, muß die Mitwirkung tiefer gefaßt werden. Das tut Thomas, indem er ausführt: „Gott

ist die Ursache jeglicher Handlung, insofern er die Kraft dazu verleiht, erhält, sie auf eine Tätigkeit anwendet, und jede andere Kraft durch seine Kraft" wirkt, d. h. es wirkt zuletzt jede kreatürliche Kraft durch die Wirkung der ersten Ursache, in der sie alle ihren obersten bestimmenden Grund haben (De pot. 3, 7; Contra Gent. 3, 89; S. th. 1, q. 105, a. 5).

Beweis. Direkte Schriftbeweise wird man für eine so spezielle philosophische Frage nicht erwarten. Die Schrift redet immer konkret und praktisch. Deshalb nimmt sie in dieser Frage eine merkwürdige Doppelstellung ein. Sie schreibt die kreatürlichen Wirkungen sowohl Gott als auch den Geschöpfen selbst zu. Wir treffen daher ihren genauen Sinn, wenn wir annehmen, daß sie ein und dieselben Wirkungen beiden Ursachen zugleich zueignen will, ohne sich freilich um den näheren Zusammenhang und Ausgleich zu kümmern. Daß aber dabei Gott die erste Stelle der Ursächlichkeit zukommt, dafür spricht jedes Blatt der Bibel. Stellen jedoch, die genau und formell unsere Thesen aussprächen, gibt es in der ganzen Schrift nicht, weil sie nicht genau zwischen Erhaltung und Mitwirkung und ferner zwischen Natur und Übernatur scheidet, auch nicht in den gewöhnlich zitierten Stellen (Is 26, 12. Jo 5, 17; 15, 5. Apg 17, 25. Phil 2, 13).

Väter. Am tiefsten und deutlichsten ist wieder Augustin: „Wenn er (Gott) seine wirkende Kraft den Dingen entzieht, so können sie durchaus nicht und in keiner Weise in dem Zustande verbleiben, in dem sie erschaffen wurden" (De civ. Dei 22, 24, 2). „Wenn er seine Schöpferkraft den Dingen entzöge, würden sie nicht so ins Nichts zurücksinken, wie sie auch nichts waren, bevor sie wurden?" (Ebd. 12, 25.) „Er schuf nicht und entfernte sich dann, sondern was von ihm stammt, ist in ihm" (Conf. 4, 18). Daher ist alle Kreatur dem Willen Gottes unterworfen (De Trin. 3, 1 6). „Der Wille des Schöpfers ist die Natur eines jeden Dinges" (voluntas conditoris rei cuiusque natura est; De civ. Dei 21, 8, 2). Für die innere unmittelbare Wirksamkeit Gottes in den Geschöpfen beruft sich Augustin auf drei Schriftstellen: Weish 7, 23; Jo 5, 17 und Apg 17, 28. — Und zwar wendet Augustin das Gesetz der Allursächlichkeit Gottes nicht nur auf die äußere materielle Natur an, sondern entschlossen und konsequent auch auf die innere Geistnatur des Menschen. Apg 17, 28 gilt in vorzüglicher Weise vom Menschengeiste, dem eigentlichen Spiegelbilde Gottes. Gott ist dem erkennenden Geiste das Licht der Erkenntnis (Deus autem est ipse qui illustrat.; Solil. 1, 12 und das ganze Buch De magisterio) wie die Kraft des Wollens. Je älter er wurde, desto mehr befestigte sich Augustin in der Vorstellung, daß Gott unmittelbar und innerlich den menschlichen Willen ergreift und lenkt, wohin er ihn haben will. Der Grund von dieser souveränen Herrschaft Gottes liegt darin, daß „er die Willen der Menschen mehr in seiner Gewalt hat, als diese selbst" (De corrept. et grat. 45). Doch damit betreten wir schon das übernatürliche Gnadengebiet, das uns später noch beschäftigen soll.

Von den **Scholastikern** handelt **Thomas** am eingehendsten von Gottes Mitwirkung. In seiner Summe (S. th. 1, q. 105, a. 1—5) zeigt er, daß Gott als erste Ursache alle Kreaturen zu dem ihnen bestimmten Ziele führt, indem er sie innerlich und unmittelbar bewegt und in ihnen wirkt, und zwar nicht nur die materiellen Dinge, auch den Intellekt und selbst den freien Willen. (Vgl. auch Quaest. disp. de potentia q. 3, a. 7 und de malo q. 3, a. 1. Der Römische Katechismus hat diese Lehre des Aquinaten sich angeeignet und ihr einen gewissen amtlichen Charakter gegeben (P. 1, c. 2, q. 22: intima virtute ad motum atque actionem ita impellit, ut quamvis secundarum causarum efficientiam non impediat, praeveniat tamen, cum eius occultissima vis ad singula pertineat).

Der göttliche Konkurs und die freie Kreatur.

Auch hier kehrt die schon in der Gotteslehre berührte Kontroverse zwischen den Thomisten und Molinisten wieder. Zwar handelt es sich hier noch um den rein natürlichen Konkurs, noch nicht um das Gnadengebiet, aber die Verschiedenheit der Prinzipien beider Schulen tritt auch hier schon zu Tage.

Nach dem Thomismus, der sich unseres Erachtens hier durchaus auf Thomas berufen darf, ist, wie schon der Römische Katechismus oben erklärte, die göttliche Mitwirkung in den Dingen eine der Selbstbewegung der Dinge vorausgehende Bewegung durch Gott (praemotio physica, concursus praevius). Man hat sie später sogar eine Vorausbestimmung genannt (praedeterminatio). Gott bewegt die freie Kreatur so vorher, daß sie in der von Gott vorherbestimmten Art und Weise notwendig sich selber bewegen muß. Aber Gott bewegt die Kreatur entsprechend ihrer Natur und somit die freie Natur derartig, daß sie sich selber frei bewegt und entschließt. Daher wird durch ihn die Freiheit nicht zerstört, sondern erst recht begründet und ermöglicht. Gott und Mensch treten nicht wie zwei endliche Ursachen in Konkurrenz, so daß die eine um so weniger wirkt, je mehr die andere wirkt, sondern je mehr die göttliche Ursache wirkt, um so mehr Kausalität bewirkt sie in der Kreatur und ermöglicht um so mehr die Eigenwirksamkeit.

Der Molinismus dagegen verteidigt ebenso entschieden den gleichzeitigen Konkurs (concursus simultaneus). Gott wirkt nicht vorher, sondern nur gleichzeitig mit dem Menschen, indem er zuerst der freien Kreatur seine Beihilfe anbietet (concursus oblatus) und dann, wenn dieser die Hilfe selbständig und frei ergreift, auch wirklich verleiht (concursus collatus) und mit ihr tätig ist. Der angebotene Konkurs ermöglicht die freie Entschließung, ist aber seiner Natur nach noch indifferent; er empfängt die bestimmte Richtung vom Willen und wird in und mit ihm zum dargebotenen Konkurs. In dieser Erklärung der göttlichen Mitwirkung glaubt der Molinismus die Wissensfreiheit besser gewahrt als in der thomistischen. Vgl. Hontheim, Institutiones Theodicaeae 621 ff 770 ff.

Drittes Kapitel.

Die Weltregierung.

Literatur. Scheeben II § 132 f. Heinrich V § 265 ff. Pohle I[4] 400 ff. Specht I 195 ff. Palmieri, De Deo creante et elevante thes. 10 ff. Stentrup, De Deo uno thes. 68 ff. Tepe, Instit. theol. II 453 ff. — Über die Vorsehung vgl. Thomas, S. th. 1, q. 22; Contra Gentil. 3, 64—97; Ruiz, De providentia Dei, disp. 1—4; Lessius, De perfectionibus moribusque divinis XI; Lehmkuhl, Die göttliche Vorsehung ([5]1906); Keppler, Das Problem des Leidens in der Moral ([2]1904); Vosen-Weber, Das Christentum und die Einsprüche seiner Gegner[5] (1905) 448 ff; außerdem die Theodiceen der philosophischen und apologetischen Lehrbücher.

§ 68. Der Zweck der Schöpfung.

Satz. Der subjektive Zweck der Schöpfung liegt allein in Gottes freier Güte. De fide.

Erklärung. Weil die neuere Philosophie die Welt als ein Produkt innerer göttlicher Notwendigkeit hinstellte, gab das Vatikanum als Zweck der Schöpfungstat die freie Güte Gottes an und erklärte: „Dieser einzige wahre Gott hat in seiner Güte und Allmacht nicht zur Erhöhung seiner Seligkeit, auch nicht zur Erlangung seiner Vollkommenheit, sondern zu deren Offenbarung

durch die Güter, die er den Kreaturen verleiht, aus ganz freiem Entschlusse ... geschaffen" (Denz. 1783 [1632]).

Man unterscheidet einen doppelten Zweck, einen subjektiven (finis operantis) und einen objektiven (f. operis). Der erste ist der Beweggrund des handelnden Subjekts, der andere ist die im Werke liegende Zweckbestimmung. Nun ist es unmöglich, in das absolute Wesen Gottes einen „Beweggrund" hineinzuverlegen; weder von außen noch von innen konnte es zur Schöpfung bestimmt werden in der Weise, daß es dadurch etwas für sich erreichen wollte, auch nicht durch seine Güte (Rosmini). Aber wenn Gott einmal frei schaffen wollte, dann müssen wir dafür entsprechend unserem vernünftigen Gottesbegriffe auch nach einer Absicht forschen, und da diese nicht im Empfangen, sondern nur im Mitteilen liegen kann, so sagt man, der subjektive Zweck des Schaffens war seine freie Güte zu den Geschöpfen, denen er seine Vollkommenheiten in endlichem Maße mitteilen wollte. „Er wirkt nicht wegen seines Nutzens, sondern weil er gütig ist" (Thomas).

Beweis. Die Schrift redet nicht ausdrücklich von dem göttlichen Beweggrunde, deutet ihn aber an, wenn sie das ganze Schöpfungswerk als eine freie göttliche Schenkung, die er ganz und gar nach allen Seiten begründet und fortwährend in ihrem Bestande erhalten muß, hinstellt. Als förmliche Beweise führt man an Spr 16, 4: „Alles hat der Herr seiner selbst wegen gemacht." Klarer noch ist wohl das Wort des Apostels Paulus: „Wer gab ihm zuvor, daß ihm vergolten werde? Denn aus ihm und durch ihn und in ihm ist alles. Ihm sei die Ehre in Ewigkeit" (Röm 11, 35 f). Gott ist stets und überall in der Schöpfung der Schenkende, was ihm „vergolten" wird, ist schon ganz und gar das Seinige.

Väter. Sie heben aus polemischen Rücksichten diese freie, selbstlose Güte Gottes viel nachdrücklicher hervor als die Schrift. So sagt Athenagoras in einem längeren Kapitel hierüber: „Somit ist es klar, daß Gott zunächst und im allgemeinen sein eigenes Wesen, die in der ganzen Schöpfung hervorleuchtende Güte und Weisheit veranlaßt hat, den Menschen zu schaffen" (De resurr. mort. 12). Origenes lehrt: „Als er im Anfange schuf, was er schaffen wollte, hatte er keinen andern Grund des Erschaffens, als seiner selbst, d. h. seiner Güte wegen" (De princip. 2, 9, 6). Dasselbe wiederholt an manchen Orten Augustin (vgl. Enchir. 9; Enarr. in Ps. 134, 10; De Gen. c. Manich. 1, 2, 4).

Die Vernunft erschließt unser Dogma aus Gottes Vollkommenheit und Absolutheit einerseits und seiner Vernünftigkeit und Weisheit anderseits. Gott kann nichts erreichen wollen, aber kann auch nicht unbewußt und vernunftlos die Welt gewollt haben. Es bleibt also nur noch übrig, daß er sie wollte aus Güte, um sich mitzuteilen (bonum diffusivum sui). Das Gute hat einen Drang, sich mitzuteilen. Nur darf das nicht pantheistisch als Bedürfnis, etwas zu werden, verstanden werden. Auch die Güte ist frei, in ihr liegt keinerlei Nötigung.

Satz. Der objektive Zweck der Schöpfung ist die Verherrlichung Gottes. De fide.

Erklärung. Das Vatikanum spricht unsern Satz in einem besondern Kanon aus. „Wenn jemand leugnet, die Welt sei nicht zur Verherrlichung Gottes geschaffen, der sei ausgeschlossen" (Denz. 1805 [1652]). Diese Erklärung richtete sich gegen Hermes und Günther, die in der kirchlichen Lehre „Selbstsucht" Gottes sahen, die seiner Heiligkeit widerstreite, und an-

nahmen, Gott könne keine „eigensüchtigen" Absichten in der Schöpfung verfolgen, vielmehr habe er das Glück des Menschen zum Hauptzweck derselben machen müssen.

Beweis. Zahlreich sind die Stellen der Schrift, daß die Welt im Ganzen und im Einzelnen der Verehrung Gottes dient. Schon in der Schöpfungsgeschichte wird wiederholt bemerkt, daß die Kreaturen „gut", d. h. der Absicht Gottes entsprechend seien (Gn Kap. 1). Die Propheten und Psalmen wie die Weisheitsbücher hallen wider vom Lobpreis der Größe Gottes in seinen Werken. Wenige Stellen mögen genügen. „Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes, und die Werke seiner Hände verkündet das Firmament" (Ps 18, 1; vgl. 148, 2—14). Bei Isaias rufen die Engel: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr, Gott der Heerscharen; voll ist die ganze Erde seiner Herrlichkeit" (6, 3). Von Daniel werden alle Geschöpfe aufgerufen: „Preiset alle Werke Gottes den Herrn" (3, 57—90). Das ist die große Schuld des Menschen, daß er nicht in das Lob der Kreaturen einstimmt und Gott nicht finden will, da er doch in seinem Werke vor uns steht (Weish 13, 1—9).

Christus weist hin auf die Vögel des Himmels, auf die Blumen des Feldes; sie lehren uns Gottes Güte gegen die Geschöpfe (Mt 6, 26—31). Und Paulus knüpft an den Ausdruck seines Glaubens an den Schöpfer, aus dem, durch den, in dem alles ist, den Wunsch: „Ihm sei (die) Ehre in Ewigkeit" (Röm 11, 36).

Väter. Ihre Zeugnisse für den immanenten Weltzweck sind noch zahlreicher als die der Schrift. Sie einzeln anzuführen, bedarf es nicht; manche sind schon in den für die Tatsache der Schöpfung und für die natürliche Erkennbarkeit Gottes aus seinen Werken zitierten Stellen enthalten. Wenn die Väter bisweilen sagen, daß die Welt wegen des Menschen erschaffen sei, so denken sie an die Bestimmung des Menschen zum Herrn der Schöpfung in Gottes Stellvertretung (Gn 1, 28—30) oder meinen, daß der Mensch als höchstes irdisches Geschöpf mit Bewußtsein Gottes Ehre in der Welt fördern solle.

Die Vernunft folgert unser Dogma aus der Tatsache, daß das gute Werk stets ein Lob des Urhebers ist, weil es Zeugnis ablegt von seinem Können und Wollen, seiner Güte und Macht, seiner Weisheit und Größe.

Die unfreie Kreatur verkündet Gottes Lob unbewußt und rein materiell (gloria Dei materialis). Die freien Vernunftwesen tun es oder sollen es doch tun bewußt und ausdrücklich (gloria Dei formalis). Beides macht die äußere Ehre Gottes aus (gloria Dei externa), im Unterschiede von der inneren (gloria Dei interna), welche in dem Wesen Gottes, in seiner inneren Majestät selbst liegt und ihm gleichsam von seinen eigenen Vollkommenheiten gezollt wird (Vatik. sess. III, c. 1: Deus in se et ex se beatissimus).

Die Beseligung der Kreatur ist der sekundäre Zweck der Schöpfung.

Wenn Hermes und Günther die Seligkeit des Menschen zum Hauptzweck der Schöpfung machten, so irrten sie und verstießen gegen Gottes Unabhängigkeit und Vollkommenheit. Aber es folgt schon aus dem Motive der Güte, daß die Seligkeit des Menschen der vorzüglichste sekundäre Zweck der Schöpfung ist. Denn diese Güte wird bei der Erschaffung des Menschen in dessen natürlicher und übernatürlicher Ausrüstung besonders offenbar.

Die Schrift schildert, wie Gott in der Schöpfung den Menschen zum direkten und unmittelbaren Gegenstande seiner Absichten machte. Sie erzählt, daß er in feier-

licher Weise als „Ebenbild Gottes" über die Kreaturen gestellt wurde (Gn 1, 27), daß er dann sofort als Herr und Besitzer in Stellvertretung Gottes auf der Welt waltete (Gn 1, 28—30), daß er in seinem paradiesischen Zustande in übergeschöpflicher Weise und besonderer Innigkeit am Leben Gottes teilnahm und auch nach dem Falle wieder dieser seiner vollen Bestimmung zur Teilnahme an den Gütern Gottes zurückgegeben wurde, daß er in großartigen göttlichen Heilsveranstaltungen (Opfer Christi, Kirche, Sakramente) für diese ewige Anteilnahme an dem Göttlichen erzogen und vorbereitet werden soll. „Er hat uns zur Annahme an Kindes Statt durch Jesus Christus zu ihm vorherbestimmt nach dem Wohlgefallen seines Willens zum Lobe der Herrlichkeit seiner Gnade" (Eph 1, 5 f). Aus all diesen Momenten ergibt sich evident, daß die Glückseligkeit des Menschen der vorzüglichste sekundäre Zweck der Schöpfung ist. Denn in Hinsicht auf diesen Zweck entfaltet Gott ein ganz außerordentliches Maß von Macht, Weisheit und Güte, so daß man in Bezug auf diese Veranstaltung mit dem hl. Augustin sagt, die Heiligung und Beseligung sei eine zweite Schöpfung.

Sind zwei freie Zwecke ein Widerspruch? Wenn die Glückseligkeit des Menschen von diesem selbst frei angestrebt und verwirklicht werden soll, bleibt die Möglichkeit, daß er versagt und diesen Zweck der Schöpfung vereitelt. Es wird Gott dann die äußere Ehre in der gerechten Bestrafung der freien Kreatur empfangen, diese Kreatur allerdings ihres Zweckes verlustig gehen; Gott wollte ihn hypothetisch, wenn der Mensch ihn wollte.

Daß der Mensch der Verherrlichung Gottes dienen soll, hebt seine Würde nicht auf; denn er soll ihr nicht als Sache oder als Mittel dienen, sondern als freie Persönlichkeit. Diese empfängt durch ihren Dienst Gottes erst recht ihre Würde; denn dieser Dienst kulminiert in der Teilnahme am Leben Gottes.

§ 69. Die Vorsehung.

Satz. Alles, was Gott erschaffen hat, regiert er und führt es zu seinem Endziele. De fide.

Erklärung. Das Vatikanum hat dem Deismus gegenüber, der nach der Erschaffung keinerlei göttlichen Einfluß auf die Welt mehr annimmt, die Vorsehungslehre im allgemeinen dogmatisiert: „Alles aber, was Gott erschaffen hat, erhält und regiert er durch seine Vorsehung" (sess. III, c. 1; Denz. 1784 [1633]). Daß auch alle Materialisten, Rationalisten und Fatalisten keine Vorsehung anerkennen, ist selbstverständlich.

In Gott ist diese Vorsehung und Leitung der Welt zu ihrem Endziele ein ewiger Akt, in den Dingen fällt sie in einzelnen Wirkungen zeitlich auseinander. Jener ewige göttliche Akt besteht zunächst in einer von dem göttlichen Intellekte entworfenen Ordnung der Dinge, dann in einer von seinem Willen vollzogenen wirksamen Hinordnung der Dinge auf ihr Ziel. Das erste Moment kann man den Plan der Weltordnung, das zweite die Ausführung desselben nennen (providentia und gubernatio).

Beweis. Daß Gott die Geschöpfe zu einem gewissen letzten Ziele hinlenkt, und zwar jedes in seiner Weise und zu seinem Ziele — das Ganze, die unbewußte Kreatur, den Menschen, gewisse Menschen, besonders die Gerechten —, das alles findet sich in der Schrift vielfach bezeugt: „Du hast die Erde begründet, und sie besteht; nach deiner Anordnung währet der Tag, weil alles dir zu Diensten ist" (d. h. dir gehorcht; Ps 118, 90—91). „Mein Ratschluß besteht, und all mein Wollen wird vollbracht" (Is 46, 10). „Aller Augen warten auf dich, o Herr, und du gibst ihnen Speise zur rechten Zeit;

du öffnest deine Hand und sättigst alles, was da lebt mit Segen" (Ps 144, 15 f; vgl. 146, 9). „Herr, über alles bist du, und niemand ist, der deiner Majestät Widerstand leistet" (Est 13, 11). „Das Kleine und das Große hat er selbst geschaffen, und gleicherweise trägt er Sorge für alles" (Weish 6, 8). „Sie (die göttliche Weisheit) reicht von einem Ende bis zum andern Ende mit Macht und ordnet alles mit Milde" (Weish 8, 1; vgl. 12, 13). Das Buch der Weisheit gebraucht für Gottes Obsorge den formellen Ausdruck „Vorsehung" (*πρόνοια*, 14, 3). „Gutes und Schlimmes, Leben und Tod, Armut und Ansehen kommen von Gott" (Sir 11, 14).

Die Menschen speziell leitet er durch ihre Vernunft und seine Gebote: „Einsicht und Sprache und Augen und Ohren und ein denkend Herz gab er ihnen und mit Lehre der Weisheit erfüllte er sie. Er schuf für sie des Geistes Erkenntnis und Böses und Gutes legte er ihnen dar. . . . Er erteilte ihnen Lehre und das Gesetz des Lebens gab er ihnen als Erbe" (Sir 17, 5—9).

Christus spricht über Gottes Vorsehung die tröstlichsten und lieblichsten Gedanken aus, wo er in der Bergpredigt auf die Vögel des Himmels und die Lilien des Feldes hinweist zum Erweise von der göttlichen Vatergüte (Mt 6, 25—30). Er folgert: „Wenn nun Gott das Gras des Feldes, das heute blüht und morgen in den Ofen geworfen wird, also kleidet, um wie viel mehr euch, ihr Kleingläubigen. Darum seid nicht bekümmert!" (Mt 6, 30—31; vgl. auch 10, 29—31.) Sogar den Sündern wendet Gott seine Vorsehung zu (Mt 5, 45). Paulus faßt mehr die Vorsehung auf dem übernatürlichen Gebiete ins Auge als Berufung zum Heile und wirksame Hinlenkung zu demselben durch Gottes Gnadenkräfte (vgl. Gnadenlehre). Jakobus mahnt, nichts ohne Gott zu unternehmen: „Ihr sollet sprechen: Wenn es der Herr will, und: Wenn wir leben, wollen wir dieses und jenes tun" (4, 15). Und Petrus gibt die allgemeine Regel: „Werfet alle eure Sorgen auf ihn (den Herrn); denn er sorgt für euch" (1 Petr 5, 7).

Väter. Bei ihrem Gottes- und Weltbegriff war die Überzeugung von der göttlichen Vorsehung selbstverständlich. Sie vertreten sie besonders gegenüber den Manichäern, dem heidnischen und stoischen Fatalismus und dem antiken Astralglauben. Dem Manichäismus erwidert Augustin, daß das Böse von Gott zugelassen werde, weil er es zum Guten zu wenden vermöge. Eigene Schriften wurden verfaßt, den vielfachen Zweifel an der Vorsehung zu bannen, von Theodoret von Cyrus (De providentia orationes 10), von Salvian von Marseille (De gubernatione Dei libri 8), ähnlich von Augustin (De civitate Dei libri 22). Auch Chrysostomus, Cyrill von Jerusalem, Isidor von Pelusium, Titus von Bostra, Nemesius von Emesa, Diodor von Tarsus und andere verteidigten den tröstlichen Vorsehungsglauben des Christentums gegen den heidnischen Pessimismus, der sich besonders an dem Zusammenbruch des alten Römerreiches reichlich nährte und den freudigen Optimismus des aufstrebenden Christentums zu lähmen drohte.

Die Vernunft erkennt, daß sich das Weltall von einem unvollkommenen Anfange zu einem bestimmten Ziele hin entwickelt. Diese Entwicklung geschieht mit Hilfe fester Naturgesetze, aber über diesen selbst muß eine ordnende, leitende Hand walten; denn die Materie schafft sich weder selbst ihre Gesetze, noch verursacht sie deren harmonische Zusammenwirkung auf ein höheres Entwicklungsziel hin.

Schwieriger als die allgemeine Weltregierung läßt sich oft die Leitung des freien Menschen durch die Vorsehung erkennen. Auch dieser wird zunächst durch

die ihm eingeschaffenen Kräfte der Vernunft und des Willens, der Neigungen und des Gewissens regiert; aber daneben auch durch äußere göttliche Gesetze, Schickungen, Fügungen und Führungen und durch die Autorität von Gottes Stellvertreter, besonders der Kirche. Da der Mensch nur ein übernatürliches Ziel hat, tritt hier gerade die Gnadenleitung in vollem Umfange und in ganz persönlicher Angemessenheit in Wirkung.

Keine Kreatur vermag sich dem allgemeinen Weltenplane zu entziehen; jede muß, bewußt oder unbewußt, gut oder böse, ihn verwirklichen helfen; denn ihm „dienen alle". Aber auch die festen Gesetze der Natur bleiben von ihm abhängig, so daß sie auf seinen Willen ganz aufgehoben oder verändert werden können (Wunder).

Einteilung der Vorsehung.

Man hat in der Schultheologie unterschieden eine allgemeine Vorsehung (providentia generalis), die sich auf das Weltall bezieht, eine spezielle Vorsehung (pr. specialis), die sich auf den Menschen erstreckt, und eine ganz spezielle Vorsehung (pr. specialissima), die die Träger der Offenbarung und die Lenkung der Kirche zu ihrem Gegenstande hat. Diese Einteilung ist insofern in der Bibel begründet, als sich für jedes Gebiet zahlreiche Stellen anführen lassen, und zugleich auch dafür, daß Gott für gewisse Kreaturen mehr sorgt als für andere (vgl. z. B. Mt 6, 25—32; 10, 28—33; Ps 8, 7).

Das Bittgebet der Menschen will den ewigen Weltenplan Gottes nicht ändern, sondern nur dem Gebote Christi genügen, in der Not zu Gott seine Zuflucht zu nehmen. Ein solches Gebet kann Gott bei Festsetzung der ewigen Weltordnung als sekundäre Ursache berücksichtigen.

Gleichheit der irdischen Güter folgt so wenig aus der Vorsehung wie die Gleichheit der Kreaturen aus dem freien Schöpfungsakte. Die Ungleichheit derselben hat oft ihren Grund in natürlich menschlichen Anlagen und Anstrengungen.

Das Geheimnis der Vorsehung ergibt sich aus der Tatsache, daß das letzte Ziel der Schöpfung, zumal des Menschen, im Jenseits liegt. Daher ist hier auf Erden kein vollkommenes Urteil über die Einzelleitung möglich. Selbst bei den übernatürlichen Führungen, wie der Kirche, der Apostel, der Gesamtmenschheit vom Paradiese durch den Fall zur Erlösung und Vollendung, sind uns Gottes Gedanken nicht immer durchsichtig und seine Wege nicht stets klar und deutlich (Is 55, 8).

Das Übel in der Welt ist für unsere unzulängliche Erkenntnis der Hauptgegenstand dieses Geheimnisses (2 Thess 2, 7). Wir wissen, daß es nicht in Gott seine Ursache hat, sondern im Menschen; sehen auch ein, daß es Gott als Mittel zum Guten in den Weltenplan aufgenommen hat. Da es aber doch an sich böse ist und nur nebenher dem Guten dient, auch durchaus nicht immer, wie die Lehre von der Verewigung des Bösen in der Hölle beweist, so bleibt uns diese nicht unwesentliche Seite der Weltregierung vorläufig ein verschlossenes Buch. Der Hinweis auf die große Entfaltung der Güte Gottes in Bekämpfung des Bösen durch die Inkarnation des Logos und Gründung der Kirche würde nur dann völlig unserem Erklärungsbedürfnisse dienen, wenn dadurch die ewige Dauer der Hölle beseitigt würde, was nicht der Fall ist. Hier liegt für uns das letzte Geheimnis der göttlichen Providenz, das keine menschliche Erklärung völlig zu lösen vermag. Wir müssen uns also bescheiden in dem Gedanken, daß wir nur einen kleinen Teil der Weltentwicklung, einen Ausschnitt derselben, überschauen, nicht das Ganze, und daß das letzte Ziel von uns nur im dunkeln Glauben, nicht im klaren Schauen erkannt wird.

Doch kann diese Schwierigkeit den Glauben an Gottes Vorsehung nicht erschüttern. Dieser Glaube gibt dem christlichen Leben seinen besondern Halt wie seine feste Ruhe und Gottergebenheit in allen Lagen des Daseins. Kein blinder Zufall waltet über uns, sondern das sorgende Auge des gütigen Vaters. Weil aber Gottes Vorsehung sich auch der Menschen selbst als Mittel bedient, so soll auch jeder seine eigene Vorsehung sein und einer die des andern.

Zweiter Abschnitt.

Das Schöpfungswerk.

Erstes Kapitel.

Die Engel.

§ 70. Die Erschaffung der Engel.

Literatur. Scheeben II 49 ff 483 ff. Heinrich V 500 ff. Pohle I[4] 517 ff. Oswald, Angelologie ([2]1889). Über den Schriftbeweis die früher genannten Biblischen Theologien von Scholz, Zschokke, Hetzenauer, von den Protestanten Schultz und Oehler. Von älterer Literatur: Thomas, S. th. 1, q. 50 ff 106 ff; Contra Gentil. 2, 46 ff; Opusc. de substantiis separatis und seine Kommentatoren. Suarez, De Angelis. Petavius, De Angelis t. III u. IV (Edit. Paris.). Tournely, De Angelis. Palmieri, De Deo creante thes. 17 ff 58 ff. Ianssens, VI De Deo creatore et de Angelis (1905). Über den Teufel: Thomas, S. th. 1, q. 64 f. Schneider, Der neuere Geisterglaube ([2]1885). Leistle, Die Besessenheit mit besonderer Berücksichtigung der Lehre der Väter (1887). Hagen, Die Lehre der Heiligen Schrift über den Teufel, in Stimmen aus Maria-Laach 1898, 229 ff. Ders., Der Teufel im Lichte der Glaubensquellen (1899). Polz, Das Verhältnis Christi zu den Dämonen (1907). Von Protestanten noch Duhm, Die bösen Geister im Alten Testamente (1904); manches biblische Material auch in den bei der Trinität zitierten Schriften von Gunkel, Weinel und Volz.

Satz. Außer der sichtbaren Welt hat Gott auch ein Reich von unsichtbaren Geistern erschaffen. De fide.

Erklärung. Das Lateranense IV hebt die Engel ausdrücklich als Gegenstand der gegenwärtigen Schöpfungstätigkeit hervor und setzt die „geistige Kreatur" vor die „körperliche". Das Vatikanum wiederholt diese Erklärung an dem schon wiederholt angeführten Orte. Die Existenz der Engel ist also Dogma. Als Namen für diese Geistwesen (creatura spiritualis) kommen in der Schrift vor: Engel oder Boten, Geister oder körperlose Wesen, ferner Söhne Gottes, Wächter, Heilige, Himmelsbewohner, himmlische Heerscharen u. a.

Beweis. Ihr Dasein wird von Anfang an bezeugt, wenn auch der Zeitpunkt ihrer Erschaffung unsicher bleibt. Weil die rationalistische Behauptung dahin geht, daß Israel die Engellehre nach dem Exil aus dem Parsismus eingeführt habe, so liegt der Schwerpunkt des Beweises in der vorexilischen Zeit. Aber schon in den ersten Perioden des Alten Testamentes läßt sich deutlich die Existenz von Engeln aufweisen. Cherubim halten Wache am Eingang des Paradieses (Gn 3, 24). Engel waren es jedenfalls, welche Abraham erschienen (Gn Kap. 18). Engel retteten den Loth (Gn Kap. 19). Ein Engel belehrt den Abraham beim Opfer (Gn Kap. 22). Ein Engel wird von Abraham seinem Diener Eliezer als Begleiter versprochen für die Reise zur Werbung einer Frau für Isaak (Gn 24, 7). Engel (Plural) vermitteln auf der Himmelsleiter den Verkehr zwischen Gott und der Welt nach dem Traumgesichte Jakobs

(Gn 28, 12). „Siehe, ich werde einen Engel senden", spricht Gott zu Israel, „daß er vor dir hergehe und dich bewahre auf dem Wege und an den Ort geleite, den ich ausersehen" (Ex 23, 20; vgl. Nm 20, 16; Jos 5, 13; Richt 6, 11—22; 13, 3—21). Meist tritt in diesen ältesten Zeiten der Engel des Herrn (Maleach Jawehs) als Einzelperson hervor, jedoch ist in der Vision Jakobs sicher an eine Mehrzahl zu denken.

Im Leben der Propheten treten Engel hervor bei Isaias (6, 2), Ezechiel (1, 4—28), Daniel (7, 10), Zacharias (1, 9—19; 6, 4—8). Im Buche Tobias trägt ein Engel, „einer von den Sieben, die vor dem Herrn stehen" (12, 15), sogar einen persönlichen Namen „Raphael"; außerdem noch ein Engel „Michael" (Dn 10, 13 21; 12, 1. Jud 9. Offb 12, 7) und „Gabriel" (Dn 8, 16; 9, 21. Lk 1, 19 26).

Christus redet öfter von den Engeln (Mk 12, 25; 13, 32. Mt 18, 10; 22, 30; 26, 53. Lk 16, 22. Jo 1, 51). Diese treten wiederholt in seiner Jugendgeschichte hervor; so auch in der Geschichte des Petrus (Apg 12, 7—11), des Paulus (Apg 27, 23), des Kornelius (Apg 10, 3 ff). Paulus erwähnt die Engel wiederholt in seinen Schriften, Petrus einmal (1 Petr 1, 12), Johannes in seinem Evangelium nur wenig (5, 4; 12, 29; 20, 12), aber fast in jedem Kapitel der Apokalypse.

Väter. Sie sind sich einig über die Existenz und Geschöpflichkeit der Engel. Bei Hermas spielen die Engel eine große Rolle, sie bauen den mystischen Turm der Kirche; aber seine Lehre über sie ist insofern unklar, als er die Engel mit dem Sohne und dem Heiligen Geiste wiederholt zu identifizieren scheint. Doch bleibt die Sache dunkel. Ebenso bei Justin, welcher einmal die Engel zwischen Sohn und Heiligen Geist stellt (Apol. I 6). Die griechischen Väter, die Kappadozier, Chrysostomus, Cyrill von Jerusalem, Epiphanius, reden wenig und nur gelegentlich von den Engeln, weil sie von der trinitarischen Spekulation in Anspruch genommen sind (Tixeront II 133 f). Von den lateinischen Vätern, von denen hier Hilarius, Ambrosius, Hieronymus zu nennen sind, hat Augustin sich am eingehendsten mit dem Wesen, Leben und Dienste der Engel beschäftigt (vgl. De civ. Dei 11, 9, 32; 12, 15, 1—3). Die erste Monographie über die Engel schrieb Pseudo-Dionysius (De coelesti hierarchia). Vgl. auch Johannes Damascenus (De fide orth. 2, 1—3), der schon eine ausgedehnte Spekulation über die Engel, ihre Natur, Begabung, Aufgabe und Nahrung anstellt.

Der genaue Zeitpunkt der Engelschöpfung läßt sich nicht bestimmen, und die Einreihung derselben in das Sechstagewerk ist nicht leicht. Einige Väter dachten an den ersten Tag („Himmel"), andere an den vierten („Licht"), einige verlegen sie vor die Weltschöpfung, andere in sie. Thomas betont die Gleichzeitigkeit der Erschaffung. Gottes Werke sind vollkommen. Er schuf alles zugleich (simul; Sir 18, 1). Aber das simul bedeutet nicht die Gleichzeitigkeit, sondern die Gemeinsamkeit des Schöpfungsganzen. Dogma ist, daß Gott sie im Anfange erschuf. Vgl. noch Jb 38, 4—7.

Die geistige Natur der Engel wird in der Schrift nicht philosophisch beschrieben, sondern nur in konkreter Auffassung vorausgesetzt. Es wird einmal als selbstverständlich angenommen, daß sie in irdisch leiblicher Gestalt erscheinen können; dann aber wird ausdrücklich erklärt, daß diese Gestalt nur eine Scheinleiblichkeit sei (Tob 12, 19). Sie heißen „Geister" (πνεύματα; Hebr 1, 14). Vom Geiste sagt Christus, daß er weder Fleisch noch Bein hat (Lk 24, 39). Von den Sadduzäern heißt es, daß sie nicht an Engel und Geister (ἄγγελος und πνεῦμα) glaubten, die Pharisäer dagegen an beide (ἀμφότερα; Apg 23, 8).

Die Väter hatten einen unvollkommenen Geistbegriff, insofern in ihm die Materie als ein durchaus feiner und zarter Bestandteil eine große Rolle spielt. Ein

geschöpfliches Dasein ohne jedwede Stofflichkeit schien ihnen undenkbar. Selbst Gott schreibt Tertullian stoisch einen Geistleib zu (Adv. Prax. 7). Dazu kamen biblische Stellen wie die von den Ehen der Gottessöhne (Gn 6, 2), von den Windboten und Flammendienern (Ps 103, 4), wodurch sie in ihrer materiellen Auffassung der Geister noch bestärkt wurden. So kam es, daß fast alle Väter an einer gewissen feinen Leiblichkeit, einer Art „Verklärungsleib", der Engel festhalten.

Die Scholastik ist aus dieser Unsicherheit nicht herausgekommen. Schwer schien die Frage, wodurch die Engel vervielfältigt würden, wenn sie körperlos sind. Bildet jeder Engel eine Form für sich oder wird die eine gemeinsame Form in einer feinen Materie existent und multipliziert? Das erstere nimmt Thomas an, das letztere Bonaventura und seine Schule. Mit dem Ganzen hängt die subtile Frage nach dem Verhältnis des Engels zum Raume zusammen. — Ohne auf das Wesen des Geistes einzugehen, nennt die Kirche die Engel „spirituale Kreaturen" und stellt sie den „körperlichen" entgegen. — Die natürliche Unsterblichkeit der Engel ist mit der Geistigkeit gegeben.

Über die Erkenntnis der Engel hat die Scholastik nach dem Vorgange Augustins eingehende Erörterungen angestellt. Da den Engeln die sinnliche Wahrnehmung fehlt und sie aus sich selbst die äußere Welt nicht erkennen können, nimmt sie an, daß Gott ihnen die Erkenntnisbilder (species intelligibiles) eingegossen habe. Der Umfang der Engelerkenntnis ist kaum zu bestimmen. Sicher sind sie nicht allwissend und erkennen weder die Zukunft noch „Herzen und Nieren". Über die Mitteilung und den Verkehr der Engel untereinander ist schwer etwas zu sagen. Haben sie eine Sprache oder äußern sie sich nur durch einfache Wünsche des Willens?

Die Willensfreiheit muß den Engeln eigen sein, weil sie persönliche Kreaturen sind. Ebenso muß ihnen eine Willensmacht zu Gebote stehen, wodurch sie auf die Außenwelt einwirken. Wie groß diese ist, läßt sich nicht sagen; die biblischen Beispiele können verstanden werden als übernatürlich erteilte Wundermacht für besondere Fälle. Die antike Vorstellung von Naturgeistern hat auch die Engellehre der Väter und Scholastiker insofern beeinflußt, als man den Engeln vielfach einen natürlichen Einfluß auf die Weltkörper zuschrieb. Sie galten als deren Beweger und Beherrscher. (Vgl. auch Thomas, S. th. 1, q. 110.)

Die Rangordnung der Engel bildet seit Pseudo-Dionysius ein beliebtes Thema der Spekulation. Die Väter zählen meist sieben Chöre der Engel, die fünf von Paulus genannten (Eph 1, 21. Kol 1, 16), wozu noch die Erzengel und Engel treten; andere zählen neun. Pseudo-Dionysius gruppiert dann die neun Chöre wieder in drei Hierarchien und schreibt ihnen je die Funktion der Reinigung, Erleuchtung und Vollendung zu, indem die niederen Chöre durch die höheren ihrer Vollkommenheit in akzidenteller Steigerung zugeführt werden (De cael. hier. 3—6). An ihn schloß sich der für die griechische Kirche maßgebende Johannes Damascenus (De fide orth. 2, 3). In der lateinischen Kirche wurde die Neunzahl der Chöre üblich durch Gregor d. Gr. Die Namen der neun Chöre sind, von unten angefangen, folgende: Engel, Erzengel, Fürsten; Mächte, Gewalten, Herrschaften; Throne, Cherubim, Seraphim. Dogmatischer Natur ist diese Rangordnung und Benennung der Engel nicht, wenngleich sie wegen des Ansehens des „Areopagiten" in der Theologie allgemein gelehrt wird.

§ 71. Die Erhebung der Engel. Schutzengel.

Da die Engel als vernünftige Geistkreaturen für die ewige Gottanschauung bestimmt waren, so gab ihnen der Schöpfer auch die zur Vorbereitung dafür nötigen Gnaden. Er erhob sie in den Stand der Übernatur.

Die Schrift bringt die Engel stets in die unmittelbare Nähe Gottes, sie stehen vor seinem Angesichte, umgeben seinen Thron, nehmen von ihm Befehle entgegen; kurz sie leben mit Gott. Vgl. die für das Dasein angeführten Stellen, besonders Is 6, 3; Dn 7, 10; Mt 18, 10; Hebr 12, 22; Offb 7, 11.

Die Väter, griechische wie lateinische, reden mit großer Bestimmtheit von der Gnadenerhebung der Engel. Ähnlich wie man beim Menschen das natürliche und übernatürliche Ebenbild unterschied, so auch bei den Engeln. Die Engel empfingen nach Gregor von Nazianz eine große Erleuchtung bei ihrer Erschaffung, aber sie waren dennoch im Guten noch nicht völlig befestigt, das beweist ihm der Fall Luzifers (Orat. 45, 5; vgl. 38, 9). Basilius vergleicht den Heiligen Geist mit dem Engel, sagt, um seine Gottheit darzutun, daß er die persönliche Heiligkeit sei und unwandelbar im Guten. „Du wirst nicht zu behaupten wagen, daß sein Wesen sich jemals wandle, indem du auf die entgegengesetzte Macht (des bösen Engels) hinblickst, die wie der Blitz vom Himmel gefallen ist und das wahre Leben (der heiligmachenden Gnade) verloren hat, weil sie nur eine akzidentelle Güte hatte und auf den Mißbrauch der Freiheit eine Veränderung folgte" (Ep. 8, 10; vgl. De Spir. Sanct. 16, 38). Augustin ist wie immer am deutlichsten. Er stellt die Frage nach der Güte der Engel und ihres Willens und schließt zunächst den Fall als unmöglich aus, daß sie sich selbst ihre Willensgüte verschafft, erworben haben könnten. „Wer hatte ihn (den guten Willen) gemacht als jener, der sie mit gutem Willen, d. h. mit der keuschen Liebe, mit welcher sie ihm anhangen, erschuf, indem er zugleich ihre Natur begründete und die Gnade verlieh (simul in eis condens naturam et largiens gratiam)? Daher ist zu glauben, daß die heiligen Engel niemals ohne guten Willen, d. h. ohne Liebe zu Gott, gewesen sind." Dann erklärt er den Fall der Engel und sagt, daß die Bösen aus freiem Willen fielen; vielleicht empfingen sie weniger Gnaden oder wirkten schlechter mit. „Man muß also mit gebührendem Lobpreis des Schöpfers bekennen, es beziehe sich nicht nur auf die heiligen Menschen, sondern könne auch von den Engeln gesagt werden, daß die Liebe Gottes in ihnen ausgegossen ist durch den Heiligen Geist, der ihnen gegeben worden" (Röm 5, 5). Dann schließt er, daß Engel und Menschen deshalb zu dem einen gemeinsamen Gottesstaate gehören (De civ. Dei 12, 9, 2).

Die Scholastik ist sich mit Ausnahme von Alexander von Hales in der Ansicht über die Erhebung der Engel einig. Thomas beweist aus theologischen Gründen, daß die Engel der Gnade bedurften, um sich ihrem ewigen Ziele zuzubewegen: „Gott schauen kraft seines göttlichen Wesens ist über alle Natur jeglicher geschaffenen Vernunft. Keine vernünftige Kreatur kann also ihre Willensbewegung auf die entsprechende Seligkeit richten, außer insoweit sie bewegt ist von einem übernatürlichen Prinzip, und das nennen wir den Beistand der Gnade. Also konnte sich kein Engel zum Verlangen nach dieser Seligkeit hinwenden, außer mit Hilfe der Gnade" (S. th. 1, q. 62, a. 2).

Der Inhalt der Gnadengaben, die Gott den Engeln verlieh, läßt sich nur spekulativ bestimmen. Nach Analogie der menschlichen Begnadigung ist zu schließen, daß sie außer der heiligmachenden und aktuellen Gnade auch die drei theologischen Tugenden besaßen, wodurch ja die Gottanschauung erstrebt und verdient wird. Der Glaube mußte vor allem die Wahrheit von Gott und sein Verhältnis zur Kreatur erfassen. Ob auch die Inkarnation des Logos, ist nicht so wahrscheinlich, weil diese erst durch den Fall der Menschen notwendig und sehr spät verwirklicht wurde.

Die Zeit der Begnadigung wird von Thomas in den Moment der Erschaffung verlegt, von Lombardus, Hugo von St Viktor, Alexander, Bonaventura, Scotus nach der Erschaffung. Nach letzteren hätten sich die Engel erst im bloßen Naturzustande auf die Begnadigung vorbereiten müssen. Erstere Meinung ist heute die gewöhnlichere.

Das Maß der Gnade will Thomas von dem Maße der natürlichen Vollkommenheiten, die in den neun Chören verschieden sein sollen, abhängig machen. Die Theologen folgen ihm in dieser Ansicht.

Die Prüfung der Engel ergibt sich aus ihrem Pilgerstande. Der Glaube, der auf das Schauen vertröstet wird, ist an sich schon eine Prüfung, auch wenn er nicht, wie bei den Stammeltern, noch mit einem eigenen Gebote belastet wird. Worin näherhin die Prüfung der Engel bestand, läßt sich nicht sagen. Die Offenbarung

redet weder von der Tatsache, noch von der Art und Weise, noch von der Länge derselben. Hier ist alles theologische Spekulation, die bei niemand ausgiebiger und begründeter ist als bei Thomas, dem „englischen Lehrer". Daher kann nur auf ihn verwiesen werden.

Die Schutzengel.

Welche Zweckbeziehung haben die Engel zur Welt? Darüber ist nichts geoffenbart. Nur eins steht fest, daß die Engel den Menschen zum Schutze und Beistande beigesellt sind. Dieses gilt für den Hebräerbrief als eine geläufige Wahrheit: „Sind sie nicht alle dienende Geister (*λειτουργικὰ πνεύματα*), ausgesandt zum Dienste derer, die die Erbschaft des Heiles empfangen sollen" (1, 14).

Im einzelnen gibt die Schrift über diesen Dienst der Engel folgende Angaben: Sie übermitteln den Menschen die göttlichen Weisungen (vgl. die Stellen für das Dasein der Engel, außerdem noch Ps 102, 20 f) und umgekehrt die Gebete der Menschen an Gott (Tob 12, 12. Zach 1, 12); sie beschützen die Menschen (Gn 24, 7; 48, 16. Ex 23, 20. Ps 33, 8; 90, 11—13. Tob 5, 27. Jdt 13, 20).

Im Neuen Testamente sind sie in ihrer Tätigkeit eng mit der Heilsgeschichte verflochten, sie verkünden die Ankunft Christi der Welt und dienen ihm (Mt 4, 11). Sie nehmen teil an der Freude über die Bekehrung des Sünders (Lk 15, 10), an der Entwicklung der Kirche (1 Kor 4, 9. Eph 3, 10); sie bringen die Gebete der Heiligen Gott dar (Offb 8, 2—4); sie beschützen die Kleinen (Mt 18, 10) sowie die Apostel (Apg 12, 15) und geleiten die Gerechten im Tode zu Gott (Lk 16, 22). Am Weltende werden sie mit Christus, dem Richter, den Abschluß der irdischen Heilsordnung vollziehen helfen (Mt 16, 27; 13, 39; 24, 31; 25, 31. 1 Kor 15, 52. 1 Thess 4, 15. 2 Thess 1, 7).

Die Väter erwähnen von Anfang an die Schutzengel, ja sie scheinen fast einhellig den Zweck der Engel darin zu sehen, daß sie den Menschen dienen. So Hermas, Tertullian, Klemens, Origenes und die nachnicäischen Väter. Nur Gregor d. Gr. und Pseudo-Dionysius erwähnen den Schutzengel nicht; das ist auffallend, da gerade diese beiden Väter als Angelogen der patristischen Zeit neben Augustin und dem Damaszener anzusehen sind.

Die Scholastik ist sich in der Schutzengellehre einig. Sie braucht nicht weiter verhört zu werden. Nach ihr haben nicht nur die Christen, sondern überhaupt alle Menschen einen Schutzengel. Diese wenden die Gefahren des Leibes und der Seele von ihren Schützlingen ab, eifern sie zum Guten an durch geistige Beeinflussung, bringen ihre Gebete vor Gott, bitten für sie und geleiten sie durch den Tod vor Gottes Gericht. Letztere Aufgabe wird schon bei den Vätern dem Erzengel Michael zugeschrieben: Schutz der Sterbenden vor den Dämonen. Selbst Völkern und Staaten und vor allem der Kirche erkennt man einen Schutzgeist zu (vgl. Dt 32, 8; Dn 10, 13; Offb Kap. 2 u. 3).

Nach der angeführten Bibel- und Väterlehre muß man also die Existenz und Aufgabe der Schutzengel für die Menschen im allgemeinen als Dogma annehmen. Natürlich ist die primäre Aufgabe aller Engel der Dienst Gottes in dessen Lob und Preis, Dank und Verehrung.

Der relative Kult der Engel ergibt sich aus ihrer Stellung zu Gott und den Menschen. Eine superstitiöse Verehrung mußte schon Paulus (Kol 2, 18) verbieten (vgl. Offb 19, 10; 22, 9). Überhaupt war man anfangs wegen der verwandten Äonenlehre der Gnostiker in Bezug auf den Engeldienst zurückhaltend. Origenes verteidigt ihn gegen Celsus (Contra Cels. 8, 13), indem er unterscheidet

zwischen Gott und seinen Dienern, die eben verschieden „verehrt" würden. Im Orient mußte aber doch die Kirche auch gegen übertriebene Verehrung der Engel einschreiten. Eine Synode zu Laodicea verbot, die Engel zu verehren, damit nicht der Herr verlassen werde (Hefele I 743). Augustin macht ebenfalls scharfe Scheidung zwischen Gott und seinen Geschöpfen, wobei er gerade die Engel besonders hervorhebt und mahnt, sie zu lieben, weil sie Gott lieben und mit uns einst Gott ewig anbeten werden. Tempel jedoch und eigentlichen Kult weihen wir ihnen nicht, wir ehren sie durch unsere Liebe, nicht durch einen Dienst (caritate non servitute; De vera relig. 110). Seit der Scholastik wurde es Sitte, die Engel in den Begriff der „Gemeinschaft der Heiligen" einzubeziehen, sie mit den Heiligen zur „triumphierenden Kirche" zu rechnen.

§ 72. Der Fall der Engel. Die Teufel.

Satz. Ein Teil der Engel hat sich frei von Gott abgewendet und steht ihm in beständiger Feindschaft gegenüber. De fide.

Erklärung. Gegen den Dualismus, der ein ewiges böses Prinzip annahm, definierte das Lateranense IV, daß es böse Engel gibt, die aber gut erschaffen wurden und durch sich selbst, also durch Mißbrauch ihrer Freiheit, böse wurden. „Der Teufel nämlich und die übrigen Dämonen sind durch Gott von Natur gut geschaffen, aber sie sind durch sich selbst böse geworden (Denz. 428 [355]). Schon früher hatte die Kirche diese Lehre gegen die Priscillianisten verteidigt (Denz. 237).

Beweis. Die Existenz von bösen Geistern wird im Alten Testamente vorausgesetzt. Sie tauchen zuerst im Deuteronomium auf. Hier heißt es von den Israeliten: „Sie brachten Opfer bösen Geistern und nicht Gott; ja Göttern, ihnen unbekannt" (32, 17). Auch der Psalmist identifiziert Götzen und böse Geister oder Dämonen: „Alle Götter der Völker sind böse Geister" (95, 5). Israel fiel ab, „und sie opferten ihre Söhne und ihre Töchter den bösen Geistern" (Ps 105, 37). Konkreter wird der Hinweis auf diese Geister im Buche Job. Hier taucht plötzlich unter „den Söhnen Gottes vor dem Herrn Satan in deren Mitte" auf (1, 6; 2, 1). Wir erfahren, daß sein Bestreben darauf gerichtet ist, als Widersacher der Tugend und Gottesfurcht unter den Menschen Böses zu stiften. Gott überläßt ihm die Prüfung seines Dieners Job. Eine ähnliche Rolle spielt Satan in einer Vision des Propheten Zacharias. Er steht vor dem Herrn als Ankläger des jüdischen Hohenpriesters, den er entsprechend seiner Sündenschuld in seine Gewalt bekommen möchte. Der Herr aber bedräuet ihn und nimmt gnädig hinweg die Schuld des Priesters (Zach 3, 1—4). Noch einmal finden wir die bestimmte Gestalt des Satans in der Geschichte Davids. „Satan aber erhob sich gegen Israel und bewog David dazu, daß er Israel zähle" (1 Chr 21, 1).

Mit diesem Satan ist wohl die Paradiesesschlange sachlich identisch. Das Buch der Weisheit spielt auf diese Schlange an, wenn es sagt: „Durch den Neid des Teufels *(διάβολος)* ist der Tod in die Welt gekommen" (2, 24). — Im Buche Tobias wird ein Plagegeist, der Dämon Asmodäus, wiederholt genannt, und es ist auch von „Arten der Dämonen" die Rede (3, 8; 6, 8—19; 8, 3; 12, 3). Aus diesen Stellen ergibt sich, daß die Dämonen nicht schädliche Naturgeister sind wie in Babylon und in der alten Welt über-

haupt, sondern daß sie unmoralische Geister sind, welche sündhafte Tendenzen haben, und daß diese ihrer Natur entsprechen müssen.

Nach dem Exil redet man öfter und bestimmter von bösen Geistern. Die „Schlange" tritt anfangs noch ganz zurück. Natürliche Einflüsse des Verkehres im Exil mögen zur weiteren Ausbildung der Dämonologie mitgewirkt haben. In den außerkanonischen Büchern der nachexilischen Zeit nimmt sie nämlich einen weiten Raum ein. Satan ist hier der Fürst dieser Welt, der über die Menschen durch seine Diener, die Dämonen, allerlei physische Übel, besonders Krankheiten und Siechtum bringt.

Christus findet diesen Dämonenglauben in seinem Volke vor und berücksichtigt ihn. Zwar lehrt auch er nichts von der Herkunft derselben, aber er setzt sowohl ihr Dasein als ihre schädlichen, unmoralischen Wirkungen voraus. Sehr oft tritt der Teufel oder Satan, also ein ganz bestimmter böser Geist, hervor, der zugleich als Herr der übrigen erscheint. Die Stellen ließen sich leicht häufen; folgende mögen genügen. Satan versucht den Herrn selbst (Mt 4, 3—10); er bereitet seiner Lehre Hindernisse (Mk 4, 15), sät Unkraut unter den Weizen (Mt 13, 39), versucht sogar seine Jünger (Lk 22, 3 31), kämpft gegen die auf Petrus gegründete Kirche (Mt 16, 18). Er ist überhaupt der „Fürst dieser Welt" (Jo 12, 31; 14, 30; 16, 11). Er schadet den Menschen, indem er in sie hineinfährt und sie besitzt. Auch nach der Vertreibung sucht er mit vermehrter Anstrengung seinen alten Besitz festzuhalten (Lk 11, 24—26). Christus hat Macht über den Teufel und treibt ihn aus (Mt 4, 24; 8, 16; 9, 32—33. Mk 1, 32—34 u. ö.). Er ist gekommen, durch den Finger Gottes den Teufel zu besiegen und dadurch dem Reiche Gottes den Eingang in die Welt zu bahnen (Mt 12, 22—32. Lk 11, 14 bis 26). Er sieht den Satan vor sich flüchten und „wie einen Blitz vom Himmel fallen" (Lk 10, 18). Deshalb vermag er auch seinen Jüngern Macht über ihn zu geben (Lk 10, 17—20). Aber er setzt auch voraus, daß die Juden Teufel austreiben (Mt 12, 27), obschon wir über den Erfolg derselben Näheres nicht hören.

Neben Satan, dem Teufel, erscheint noch ein Heer von Dämonen (Mt 8, 16. Lk 8, 30 u. ö.). Von ihnen scheinen besonders die vielen Krankheiten bewirkt zu werden, sie sind Plagegeister der Menschen, guter und böser. Als solche Krankheiten werden genannt Blindheit und Stummheit (Mt 9, 32; 12, 22. Mk 9, 16. Lk 11, 14), Tobsucht und Raserei (Mt 8, 28—30. Mk 5, 3—5. Lk 8, 28—30), Fallsucht (Mt 17, 14—17), Gicht (Lk 13, 11—16).

Im Johannesevangelium treten diese Dämonen zurück, und der Teufel, der Fürst dieser Welt, tritt allein hervor, und seine Absicht ist mehr auf die Unterdrückung des Reiches Gottes und der Wahrheit gerichtet als auf leibliche Plagen und Krankheiten, welche auch von Gott verhängt werden können, um seine Macht in ihrer Heilung zu offenbaren (Jo 9, 1—3).

Bei den Aposteln finden wir dieselben Zeugnisse, wenn auch nicht so zahlreich als in den Evangelien. Auch nach Paulus ist der Teufel der Gott dieser Welt (*ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου;* 2 Kor 4, 4); er herrscht durch die Gewalt des Todes (Hebr 2, 14), durch Erregung von Krankheiten

(1 Kor 5, 5; 11, 30; vgl. 10, 20—21), als Quälgeist in Paulus selbst (2 Kor 12, 7. 1 Thess 2, 18), besonders aber durch Versuchung zur Sünde (1 Kor 7, 5. 2 Kor 11, 3). Daher die Mahnung, seinen Nachstellungen mit der „Waffenrüstung Gottes" entgegenzutreten (Eph 6, 11—20); denn er hält uns gern in seinen „Schlingen" gefesselt (2 Tim 2, 26). Um die Menschen zu verführen, tritt er sogar auf in der Gestalt eines „Engels des Lichtes" (2 Kor 11, 14). Arg ist seine Verwüstung im Heidentum, dessen Religion Teufelsdienst ist (1 Kor 10, 20—21), dort übt er seine „Macht der Finsternis" aus (Kol 1, 13). Die Besessenheit und Teufelsaustreibung tritt bei Paulus stark zurück; er faßt hauptsächlich die moralischen Wirkungen desselben ins Auge (doch vgl. Apg. 19, 12). Auch die übrigen Apostel warnen vor dem Teufel. „Wer Sünde tut, ist vom Teufel" (1 Jo 3, 8), der „wie ein brüllender Löwe umhergeht, suchend, wen er verschlinge, ihm widersteht stark im Glauben" (1 Petr 5, 9); denn in Christo ist er überwindbar (1 Jo 2, 14. Jak 4, 7). In der Apostelgeschichte werden Fälle von Dämonischen und Teufelsaustreibungen erzählt (Apg 5, 16; 8, 7—8; 19, 12). In der Offenbarung des Johannes spielt der alte Drache, der Satan, eine große Rolle (12, 9; 20, 2).

Soviel aber auch von der Existenz und Wirkung der Teufel in der Schrift die Rede ist, so ist doch nirgends klar gesagt, wie er böse wurde.

Andeutungen von einem Engelfall liegen allerdings vor. Der Sturz aus dem Himmel, den Johannes in der Offenbarung schildert, gehört wohl der Zukunft an (12, 9). Christus sagt einmal, der Teufel habe in der Wahrheit nicht bestanden (Jo 8, 44); Paulus bedroht die Stolzen mit dem Gerichte, das der Teufel erlitt (1 Tim 3, 6), und Petrus spricht von einer Teufelssünde, wofür die Kerkerstrafe der Hölle verhängt wurde (2 Petr 2, 4). Judas endlich berichtet, daß „die Engel ihre Würde nicht bewahrt, sondern ihre Wohnungen verlassen haben", wofür sie „zum großen Gerichtstage mit ewigen Banden in der Finsternis aufbewahrt werden" (6). Man sieht, es sind nur Andeutungen des Engelfalls. Die Teufel werden mehr als böse vorausgesetzt, denn daß der Grund und Ursprung ihrer bösen Natur aufgedeckt wird. Doch ist ihre Bosheit eine ethische, freie, keine naturhafte. Die Dämonen und Teufel des Neuen Testamentes sind keine bösen Naturgeister, wie sie jedes alte und neue Heidenvolk kennt, sondern ethische Gegner Christi und seines Reiches, wahre Widersacher Gottes.

Die Strafe der bösen Engel wird von der Schrift als ewige Pein in der Hölle bestimmt: „Gott hat der Engel, welche sündigten, nicht geschont, sondern sie mit Ketten der Hölle in den Abgrund hinabgezogen und der Pein überliefert, damit sie zum Gerichte aufbewahrt werden" (2 Petr 2, 4). „Die Engel aber, die nicht ihre Würde bewahrten, sondern ihre Wohnungen verlassen hatten, hat er zum großen Gerichtstage mit ewigen Banden in der Finsternis aufbewahrt" (Jud 6). Als Ort der Teufel gilt hiernach die Hölle. Doch setzt Paulus auch voraus, daß sie sich in den Lüften aufhalten (Eph 2, 2; 6, 12). Christus gibt die Wüste (Lk 11, 24) und auch die Hölle (Mt 25, 41) als Aufenthaltsort an.

Der Einfluß des Teufels und seiner Engel ist aus den angeführten Schriftstellen ersichtlich. Sowohl sittliche als sanitäre Störungen und Schädigungen kann er bewirken. Doch ist der Teufel kein Selbstherrscher in der Welt; er steht als Geschöpf in Gottes Macht, und auch seine Feindschaft gegen Christus und sein Reich ist nur zugelassen als Mittel des Guten in der göttlichen Weltordnung.

Die Besessenheit ist eine besondere Art diabolischer Infestation. Seit den Tagen des Urchristentums wandte man gegen sie den Exorzismus an. Die Exorzisten bildeten einen eigenen Stand in der Kirche. Wegen des für die Heidenwelt stark eingeschätzten diabolischen Einflusses fand der Exorzismus zunächst bei

jeder Taufe statt. Aber auch bereits Getaufte, die sich verdächtig machten, wurden exorzisiert. Selbst die leblose und unvernünftige Welt galt als dem Teufel zugänglich, und daher rührt die ebenso alte Sitte, auch Elemente zu exorzisieren (Taufwasser, Weihwasser und Salzweihen). Näheres in der Moraltheologie und Liturgik.

Der Einfluß des bösen Feindes darf nicht geleugnet, aber auch nicht übertrieben werden. Es steht nicht fest, daß er bei jeder Sünde im Spiele ist. In Bezug auf Krankheiten, Wetterschäden, diabolischen Geschlechtsverkehr (Gn 6, 3), Mißgeburten u. dgl. urteilen wir heute infolge Fortschritts der Naturkenntnis anders als die Zeiten des Hexenwahns. Vor Exzessen in der Einschätzung des Teufelseinflusses wird man geschützt durch die Erwägung, daß erstens der Teufel ein Geschöpf, kein absolutes Wesen ist; daß man zweitens den Schöpfungsgedanken nicht manichäisch verunreinigen darf; daß man drittens die Wirkung der Erlösungstätigkeit in dem gleichen Maße erniedrigt, als man den diabolischen Einfluß erhöht; daß man viertens doch auch den Einfluß der guten Engel auf den Menschen nicht übertrieben groß darstellt; daß uns fünftens die Kirche beten heißt: „Er hat seinen Engeln deinetwegen befohlen, daß sie dich behüten auf allen deinen Wegen. . . . Über Schlangen und Basilisken wirst du wandeln und zertreten den Leu und den Drachen" (Ps 90, 11—13). Diese Verheißung von Gottes Schutz gegen die bösen Geister hat Christus vor seinem Abscheiden aus dieser Welt wiederholt (Mk 16, 17—18).

Zweites Kapitel.

Die Menschenwelt.

Literatur. Außer den früher angegebenen Werken über die Schöpfung: Thomas, S. th. 1, q. 90 f. Lücken, Die Stiftungsurkunde des Menschengeschlechtes oder die mosaische Schöpfungsgeschichte (1876). Oswald, Die Schöpfungslehre 115 ff. Graßmann, Die Schöpfungslehre des hl. Augustinus und Darwins (1889). Quand, Mosaischer Schöpfungsbericht und sein Verhältnis zur modernen Wissenschaft (1906). Gutberlet, Der Mensch, sein Ursprung und seine Entwicklung (^{2}1903). Schanz-Koch, Apologie I^{4} 756 ff; 355 ff reiche Literaturangaben über den Darwinismus. Wasmann, Die moderne Biologie und die Entwicklungslehre (^{2}1906). Schneider, Die Grundgesetze der Deszendenztheorie in ihrer Beziehung zum religiösen Standpunkte (1910). Götzberger, Adam und Eva (Bibl. Zeitfragen 1910). Die Kommentare zur Genesis von Tappehorn, Hummelauer, Hoberg, Hetzenauer. — Über die Natur des Menschen: Thumann, Bestandteile des Menschen und ihr Verhältnis zueinander (1846). Morgott, Geist und Natur im Menschen nach der Lehre des hl. Thomas (1860). Soffner, Dogmatische Begründung der kirchlichen Lehre von den Bestandteilen des Menschen (1861). Braetz, Spekulative Begründung der Lehre der katholischen Kirche über das Wesen der menschlichen Seele (1865). Katschthaler, Zwei Thesen für das allgemeine Konzil, 2. Abt. (1870). Zigliara, De mente Concilii Viennensis in definiendo dogmate unionis animae humanae cum corpore (1878). Hertling, Materie und Form und Begriff der Seele bei Aristoteles (1871). Rolfes, Die substantiale Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles (1896). Ders., Des Aristoteles Schrift über die Seele übersetzt und erklärt (1901). Gardair, La nature humaine (1896). Klimke, Der Mensch. Darstellung und Kritik des anthropologischen Problems in der Philosophie Wundts (1908). Cotlarciuc, Das Problem der immateriellen geistigen Seelensubstanz. Ein Beitrag zur Rechtfertigung und Lösung dieser Frage mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Stand der Philosophie und der Naturwissenschaft (Studien zur Philosophie und Religion, 1910). Heinrich VI 6 ff. Scheeben II 115 ff. Pohle I^{4} 422 ff u. a. — Über Unsterblichkeit außerdem noch: Knabenbauer, Das Zeugnis des Menschengeschlechtes für die Unsterblichkeit der Seele (1878). Fell, Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele (1892). Melzer, Die Unsterblichkeit auf Grund der Schöpfungslehre (1896).

Schneider, Das andere Leben (¹⁰1909). Kneib, Die Unsterblichkeit der Seele bewiesen aus dem höheren Erkennen und Wollen (1900). Derſ., Die Beweiſe für die Unſterblichkeit der Seele aus allgemeinen pſychologiſchen Tatſachen neu geprüft (1902). Schanz-Koch I⁴ 592 ff. Kaufmann, Die Jenſeitshoffnungen der Griechen und Römer nach den Sepulkralinſchriften (1897). Derſ., Die ſepulkralen Jenſeitsdenkmäler der Antike und des Urchriſtentums (1900). F. Schmid, Der Unſterblichkeitsglaube in der Bibel (1902). Dhorme und Lagrange in Revue bibl. 1907, 59 ff 85 ff. Flunk, Die Eschatologie Altisraels. I. Argumente und allgemeine Grundlagen für den Unſterblichkeitsglauben in Altisrael (1908). Bros, La survivance de l'âme chez les peuples non civilisés (1909). Scaglia, I „novissimi" nei monumenti primitivi della Chiesa (1910); Dictionnaire apologétique de la foi catholique s. v. âme. — Proteſtanten: Torge, Seelenglaube und Unſterblichkeitshoffnung im Alten Teſtamente (1909). Schultz, Altteſtamentliche Theologie (⁴1889). Oehler, Theologie des Alten Teſtamentes (1891). — Über den Urſprung der Seele: Scheeben II 171 ff. Heinrich VI 265 ff. Oswald, Schöpfungslehre². Gutberlet, Der Kampf um die Seele², 2 Bde (1903). Pohle, Kirchenlexikon² s. v. Geiſt und Seele. Schwane II² 418 ff; III 334 ff. Stöckl, Die ſpekulative Lehre vom Menſchen und ihre Geſchichte, 2 Bde (1858 f). Tixeront im Regiſter s. v. âme. Klebba, Die Anthropologie des hl. Irenäus (1895). Eſſer, Die Seelenlehre Tertullians (1893). Hilt, Des hl. Gregor von Nyſſa Lehre vom Menſchen ſyſtematiſch dargeſtellt (1890).

A. Die Begründung des Menſchen.

§ 73. Die Erſchaffung des Menſchen.

Satz. Gott hat die erſten Menſchen nach Leib und Seele erſchaffen.

De fide.

Erklärung. Das Lateranenſe IV hebt in ſeiner Definition des Schöpfungsdogmas den Menſchen eigens hervor und ſagt über ſeine Natur dabei aus, daß ſie aus Seele und Leib beſtehe. Das Vatikanum wiederholt dieſe Erklärung. Das Dogma iſt unvereinbar mit jeder materialiſtiſchen, pantheiſtiſchen Auffaſſung von der natürlichen Entſtehung des Menſchen, wie ſie der Darwinismus aufſtellt. Wie die ganze Schöpfung, ſo iſt auch der Menſch von Gott frei hervorgebracht. Aber ſeine Entſtehung fällt innerhalb der zweiten Schöpfung (creatio secunda), nachdem bereits der Weltſtoff aus nichts in der erſten Schöpfung ins Daſein gebracht war. Zur Erſchaffung des Leibes benutzte Gott alſo die bereits fertig geſtellte Materie. Er ſchuf die Seele völlig aus nichts, den Leib aus vorhandenem Stoffe.

Wie dieſe Bildung des Leibes näherhin vor ſich ging, das entzieht ſich unſerer Erkenntnis. Das plötzliche Auftreten des Menſchen auf Erden vor einer Reihe von Jahrtauſenden iſt uns faſt ein ebenſo großes Geheimnis wie die Entſtehung der Welt überhaupt. Die Kirche hat ſich über dieſes Wie nicht ausgeſprochen, wenn ſie auch neuerdings davor gewarnt hat, den ganzen Geneſisbericht rein ſymboliſch zu erklären. Nach der Erklärung der Bibelkommiſſion vom 30. Juni 1909 über den hiſtoriſchen Charakter von Gn Kap. 1—3 ſoll man in den Partien, welche die Fundamente der chriſtlichen Religion berühren, von dem hiſtoriſchen Literalſinne nicht abgehen. Aber ſelbſtverſtändlich kann man auch die Schöpfungstätigkeit Gottes nicht in anthropomorpher Weiſe verſtehen, wie ſchon Auguſtin bemerkt hat (De civ. Dei 12, 23).

Nach der modernen Entwicklungslehre gilt es als ausgemacht, daß der ganze Menſch wie alles andere eben auch ein Produkt der natürlichen Entwicklung der

Welt ist, und man redet mit großer Zuversicht über diese „Entwicklung vom Urnebel bis zum Menschen". Allein von dieser Behauptung bis zum Beweise ist doch ein weiter Weg. Überall zeigt uns Geschichte und Paläontologie den jetzigen Menschen, kein Übergangswesen. Sollte sich ein solcher Beweis schließlich bündig führen lassen, so könnte er sich nur auf die leibliche Seite des Menschen, die allerdings große Verwandtschaft mit den Tieren hat, beziehen. Die Seele ist Geist von Gottes Geist. Vielleicht ist es Tatsache, daß Gott, wie er nach Augustin für die Organismen die Keime (rationes seminales) gleich anfangs in die Materie einsenkte, dabei auch den Menschenleib intendierte, so daß er, als seine Entwicklung reif war, mit einer Seele begabt wurde. In jedem Falle muß an der unmittelbaren Erschaffung der Seele als einer von der Materie wesentlich verschiedenen Natur festgehalten werden.

Abschließend sei bemerkt, daß die Mehrzahl der Theologen einer solchen natürlichen Entwicklungslehre keineswegs freundlich gegenüberstehen. Sie lehnen sie ab, weil ein menschlicher Leib ohne menschliche Seele sich wohl kaum entwickeln kann. Auch abgesehen davon, daß die Seele „die Form des Leibes" ist, kann man es kaum begreifen, wie ein wahrer menschlicher Leib sich aufbauen soll ohne Seele. Es müßte dann die Seele mit in jene Evolution hinabzuziehen sein und eine Gestaltung derselben aus einer „Urform" angenommen werden. Damit verlöre sich die Spekulation — denn nur eine solche könnte es sein — rein ins Willkürliche. Deshalb bleiben die meisten Theologen einfach bei dem Bericht der Genesis stehen und lehren eine unmittelbare Erschaffung des Menschen nach Seele und Leib. Über Annäherung katholischer Theologen an die Entwicklungslehre auch bezüglich der Seele vgl. Götzberger, Adam und Eva (Bibl. Zeitfragen 1910) 19 ff.

Beweis. Nach Gn Kap. 1 und 2 rief Gott die ersten Menschen unter besonderer Veranstaltung ins Dasein. Das erste Kapitel berichtet darüber summarisch, systematisch (1, 26—27), das zweite (2, 7—8 21—23) mehr anschaulich schildernd. Beide Berichte aber reden von einer unmittelbaren Erschaffung des Menschen nach Leib und Seele. Der erste Bericht will die Tatsache der Menschenerschaffung verbürgen; der zweite mehr das geschlechtlich-soziale Verhältnis von Mann und Weib erklären. So versteht ihn auch Christus (Mt 19, 4—9).

Noch öfter wird in der Schrift mit Anlehnung an den ersten Hauptbericht oder an den zweiten die Erschaffung des Menschen als eine bekannte Wahrheit ausgesprochen (Weish 2, 23. Sir 17, 1. Jb 10, 9). Meist kehrt der Gedanke wieder: Du bist aus Staub und wirst wieder zu Staube. Paulus knüpft an den Schöpfungsbericht gern moralische Reflexionen. „Der erste Mensch aus Erde ist irdisch" (1 Kor 15, 47). Wie der Mann aus Gott, so ist das Weib aus dem Manne; es ist überhaupt des Mannes wegen erschaffen (1 Kor 11, 7—12). Die Erlösung ist eine Erneuerung des Menschen zum Urbilde Gottes, wonach er auch geschaffen wurde (Kol 3, 10). Das Weib steht unter dem Manne, „denn Adam ward zuerst erschaffen, danach Eva" (1 Tim 2, 13). Das Verhältnis von Adam und Eva ist ein Typus von Christus und seiner Kirche (Eph 5, 31—32). Darum soll die Liebe das Fundament der Ehe sein.

Väter. Nach der klaren Lehre der Schrift kann die traditionelle Anschauung in der Kirche in diesem Punkte keine Unklarheiten und Schwankungen aufweisen. Sie braucht nicht weiter verfolgt zu werden. Erst der Darwinismus und der moderne Atheismus brachten Verwirrung in die alte Lehre.

Die Vernunft vermag aus sich über das Wie der Erschaffung der Menschen so wenig etwas zu sagen als über das Wie der Schöpfung überhaupt. Zwar will

es uns scheinen, als wenn die Bibel hier weitläufiger und genauer wäre als in der summarischen Darstellung der eigentlichen Schöpfung (creatio prima; Gn 1, 1); indessen erkennt man bei näherem Nachdenken leicht, daß die Darstellung eine naive, anschauliche, keine wissenschaftliche ist. „Denn daß Gott mit körperlichen Händen den Menschen aus dem Lehm der Erde gebildet habe, ist doch ein gar zu kindischer Glaube", sagt Augustin. Und „wie er ihn nicht mit körperlichen Händen gebildet hat, so hat er ihn auch nicht mit seiner Kehle und den Lippen angehaucht (De Gen. ad litt. 6, 12, 20; 7, 1, 2; De civ. Dei 12, 23). „Achte mehr auf das, was er gemacht hat, und untersuche nicht, wie er es gemacht hat" (Enarr. in Ps. 101, 2 12; 118, 18, 1). Die Kirchenlehre hat an der Erklärung des Wie nicht ein so großes Interesse, als manche glauben möchten. Entscheidend ist für sie allein, daß Gott alles erschaffen hat, auch den Menschen.

Die Einheit des Menschengeschlechtes. Sie hängt zusammen mit der Lehre von der Erschaffung des Menschen, die von nur einem Menschenpaare weiß; ferner mit der Lehre von der Allgemeinheit der Erbsünde, welche nur so verständlich ist; endlich mit der Allgemeinheit der Erlösungsbedürftigkeit und der Erlösungswirklichkeit durch Christus. Eines besondern Beweises bedarf es daher nicht (vgl. noch Gn 2, 5—7; '2, 20; 3, 20; Weish 10, 1; Mt 19, 4; Apg 17, 16). An letzterer Stelle sagt Paulus ausdrücklich, daß Gott „aus einem das ganze Menschengeschlecht *(ἐξ ἑνὸς αἵματος πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων)* auf der ganzen Erdoberfläche wohnen ließ". Die veraltete Meinung des Isaak Peyrerius (Système théologique fondé sur l'hypothèse des Préadamites [1655]: Adam nur Stammvater der Juden) von Präadamiten ist heute kaum mehr erwähnenswert. Gn 4, 14 16; 6, 1—4 scheint zwar die Vorstellung von vielen Menschengeschlechtern neben Adam zu Grunde zu liegen. Aber die Anordnung der Texte ist zu unsicher, als daß daraus jene Hypothese aufgebaut werden könnte. Jedenfalls ist es die durchaus bestimmte Absicht der Bibel, Adam und Eva als das Stammelternpaar aller Menschen auf Erden hinzustellen. Die mittelalterliche Kontroverse über die Möglichkeit von Antipoden hat durch das neue Weltbild sich von selbst gelöst. Die Frage, ob auch andere Himmelskörper von Menschen bewohnt sind, darf getrost auf sich beruhen bleiben.

Die Verschiedenheit der Rassen steht der Einheit des Menschengeschlechtes nicht entgegen. Sie natürlich zu erklären, ist Aufgabe der Apologetik. Daß sie sich nicht auf einen wesentlichen, durchgreifenden Unterschied in der Natur gründet, geht schon daraus hervor, daß die Kreuzung der Menschenrassen, ganz entgegen dem allgemeinen Gesetze der Bastardkreuzungen bei den übrigen Lebewesen, eine fruchtbare ist, häufiger sogar noch fruchtbarer als die Ehen innerhalb ein und derselben Rasse. Auch in geistiger Hinsicht berechtigt nichts, einen wesentlichen Unterschied der Rassen zu behaupten. Wohl gibt es sehr tiefstehende Völkertypen. Aber der geistige Unterschied zwischen den am tiefsten stehenden Negern und den höchstentwickelten Affen ist immer noch ein so großer wie zwischen Mensch und Tier (vgl. Schanz-Koch, Apol. I[4] 756 ff).

§ 74. Beschaffenheit des natürlichen Menschen.

Satz. Die Natur des Menschen besteht aus Leib und Seele. De fide.

Erklärung. In der These liegen zwei Momente. Zuerst wird dem irrigen Trichotomismus der Dualismus der menschlichen Naturbestandteile entgegengesetzt. Dann wird gesagt, daß diese zwei Bestandteile die eine

Menschennatur ausmachen, die Zweiheit sich wieder zur wahren Einheit zusammenschließt. Trichotomisten waren die Gnostiker, Manichäer, Apollinaristen, auch die mittelalterlichen Araber, die die Einheit des Intellektes (intellectus agens) verteidigten, und Anton Günther. Dualisten im extremen Sinne, wonach Leib und Seele zwei Naturen sind, die noch dazu sich gegenseitig feindlich und abstoßend verhalten, waren Plato, Cartesius und Leibniz. Die Kirche gab wiederholt Entscheidungen in dieser Frage. Schon das Athanasianum benützt unser Dogma zur Erklärung der Inkarnation. Berühmt ist die Definition des Viennense gegen Petrus Olivi, der die Seele nur nach ihrer sensitiven, nicht auch intellektiven Seite als Lebensprinzip des Leibes auffaßte: „Die vernünftige Seele ist durch sich selbst und ihr Wesen die Form des Körpers" (Denz. 481 [409]). Gegen die Trichotomie des Apollinaris sprach sich das Konstantinopolitanum IV aus (Denz. 338 [274]); später das Lateranense V (Denz. 738 [621]) gegen die Neuaristoteliker, welche die Einheit der Seele in allen Menschen lehrten. Günthers Ansicht über ein zweites Lebensprinzip neben der vernünftigen Seele wurde von Pius IX. zurückgewiesen (Denz. 1655 [1509]).

Beweis. Die Genesis erzählt, daß Gott den Leib aus Erde bildete und diesem den „Odem des Lebens" einhauchte. Dieser Lebensodem ist als das Lebensprinzip des Menschen gedacht; ohne ihn ist derselbe tot, Staub der Erde, kein wahrer Mensch.

Die Seelenlehre des Alten Testamentes ist nicht philosophisch, metaphysisch gedacht, sondern naturhaft, konkret und anschaulich. Man reflektiert nicht auf das Wesen dieses Lebensodems, was er an sich ist, man gibt seine Herkunft und seine Wirkung an. Er ist von Gott und belebt den Menschenleib. Aus seinen Namen ist einiges Verständnis zu schöpfen. Ruach ist eigentlich der göttliche Lebensgeist, der alle Lebewesen in ihrer Art durchdringt und belebt. Nephesch ist die im Atem sich ankündigende Seele, die im Körper ihren Wohnort besitzt. Ihre Bedeutung ergibt sich daraus, daß sie bisweilen geradezu für das Pronomen steht, sowohl für das reflexive als für das persönliche. Auch für Leben wird sie gesetzt, woraus sich Wendungen, wie die Seele in den Tod hingeben, retten u. dgl., erklären, welche keineswegs von einer Sterblichkeit der Seele zu verstehen sind. Sie verläßt vielmehr den Leib, und der Mensch ist dann tot, aber nicht die Seele, deren Zustand und Wohnort dann in der Scheol oder in der Nähe des Grabes ist oder zu Gott zurückkehrt (Prd 12, 7). Der Dualismus von Leib und Seele durchzieht das ganze Alte Testament.

Christus übernimmt ihn einfach und redet in der Anschauung seines Volkes. Er nennt Leib und Seele nebeneinander (*σῶμα* und *ψυχή;* Mt 10, 28; *πνεῦμα* und *σάρξ;* Mt 26, 41); seine eigene Seele (*πνεῦμα*) ist betrübt (Jo 12, 27) und wird sterbend in die Hände des Vaters zurückgegeben (Lk 23, 46).

Väter. Sie stehen auf dem Standpunkte der Schrift. So erklärt Irenäus unsere Substanz als „Einigung von Seele und Leib" (Adv. haer. 5, 8, 2); ebenso nennt Augustin „unsere Natur ein gewisses Konsortium von Seele und Leib" (Enarr. in Ps. 68, 3). Der Tod gilt ihnen konsequent als Trennung von

Leib und Seele. Die trichotomische Lehre des Apollinaris wurde bekämpft. Wohl finden sich, wie auch schon in der Schrift (Dn 3, 86. Lk 1, 46 f. 1 Thess 5, 23. Hebr 4, 12), bei den Vätern die Bezeichnungen Seele (ψυχή) und Geist (πνεῦμα) nebeneinander. Aber sie bezeichnen dann die eine Seele nach ihrer niederen und höheren natürlichen Funktion oder auch nach ihrem natürlichen und übernatürlichen Zustande.

Die Scholastik war sich einig in der kirchlichen Lehre von der Zweiheit der menschlichen Wesensbestandteile. Verschiedener Meinung nur waren sie in Bezug auf das Wie ihrer geheimnisvollen Verbindung, worüber die Kirche freie Disputation gestattete. Hierüber lehrte die Schule des Aquinaten, daß die Seele den Körper informiere wie die substantiale Form den Urstoff (materia prima). Nach der Scotistenschule dagegen hat der Körper für sich eine eigene Form (forma corporeitatis), und die Seele verbindet sich durch diese mit dem Leibe (nicht mit der materia prima) und macht diesen zu ihrem Organe. Diese Auffassung ist auch nach der Erklärung des Viennense freigelassen und wird auch heute vielfach vertreten, obschon ein müßiger Streit über deren Erlaubtheit fortwährend noch geführt wird. Die Kirche konnte unmöglich die rein philosophische Lehre von Materie und Form definieren wollen, sondern nur die Einheit der Seele als Lebensprinzip des Leibes (vgl. die Bemerkung Bannwarts Denz. 1655).

Mit der Natur der Seele als freiem, vernünftigem, unsterblichem Geist beschäftigt sich näher die Philosophie. Hier genügt es, die Unsterblichkeit kurz hervorzuheben.

Satz. Die menschliche Seele ist unsterblich. De fide.

Erklärung. Gegen den wiederauflebenden Arabismus, der die Einheit des Intellektes aller Menschen (Monopsychismus) und in diesem allgemeinen Sinne den Fortbestand nur der pantheistisch gedachten Weltseele (νοῦς), nicht der Einzelseele, lehrte, definierte das Lateranense V (1512/17) die „Unsterblichkeit" der menschlichen Seele und erklärte: „Wir verurteilen und verwerfen alle, die behaupten, daß die vernünftige Seele sterblich sei (animam intellectivam mortalem esse) oder daß in allen Menschen nur eine einzige (Seele) sei"; (Denz. 738 [621]).

Beweis. Wohl tritt die Unsterblichkeit, wie wir sie verstehen, im Alten Testamente anfangs zurück, weil man von dem Inhalte des jenseitigen Zustandes noch wenig zu sagen weiß; so wenig wie von dem der Engel und selbst Gottes. Aber geleugnet wird sie zunächst an keiner Stelle. Nur die Sterblichkeit des sinnlichen Lebens, nicht die der Seele wird ausgesprochen. In diesem Sinne aber spricht man auch im Christentum, das ganz auf der Seelenfortdauer gründet, noch von der Sterblichkeit des Menschen, von seiner Vergänglichkeit und kurzen Dauer. Der Ausdruck für das natürliche flüchtige Vergehen desselben ist freilich sehr stark im Alten Testamente. Auch die Totenklage klingt oft recht düster und trostlos. Aber das liegt eben daran, daß man den Jenseitszustand noch wenig klar erkennt. Die abgeleibten Seelen befinden sich im unterirdischen Schattenreiche der Scheol, wo sie unterschiedslos als kraftlose Refaim eine dumpfe Fortexistenz haben, von der man nicht sagen kann, welchen Zweck sie eigentlich hat und wie lange sie dauert. Man redet vom Versammeltwerden zu den Vätern (Gn 15, 15; 25, 8; 35, 29; 49, 32), auch bei Verschiedenheit der Gräber (Gn 25, 8; 35, 29; 49, 32 u. a.), von dem Hinabsteigen in die Scheol (ᾅδης der Griechen; Gn 37, 35; 42, 38; 44, 29 u. a.), aber konkretere Vorstellungen sucht man anfangs ver-

geblich. Erst die exilische und nachexilische Zeit wird in diesem Punkte deutlicher. Hier tritt bestimmter der religiöse Individualismus hervor (Ezechiel), womit von selbst auch der stärkere Hinweis auf ein verschiedenes Los des Guten und Bösen im Jenseits sich einstellen mußte, da ja im Diesseits keineswegs Verdienst und Vergeltung immer verbunden sind. Die näheren Nachweise in der Eschatologie.

Christus setzt die Unsterblichkeit als ein Dogma seines Volkes einfach voraus und gründet auf sie seine ganze Wirksamkeit. Gott ist ihm kein Gott der Toten, sondern der Lebendigen (Mt 22, 32). „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, die Seele aber nicht töten können" (Mt 10, 28). „Wer seine Seele (Leben) in dieser Welt haßt, wird sie zum ewigen Leben bewahren" (Jo 12, 25). Vgl. die Parabel von Lazarus und dem Prasser (Lk 16, 19—31). Die gleiche Lehre tragen die Apostel vor. Eine besondere Betonung derselben war im Neuen Testamente nicht nötig. Die Juden glaubten allgemein an sie; nur die Sadduzäer verhielten sich skeptisch, und die Essener schlossen die leibliche Auferstehung aus.

Väter. Energisch betonen sie die Unsterblichkeit der Seele gegenüber dem Heidentum und der Skepsis. Plato hatte bekanntlich die Fortdauer der Seele in eigenen Schriften erörtert und verteidigt; an ihn lehnen sich die Väter gerne und heben den inneren Drang nach ewiger Dauer und Glückseligkeit im Menschen hervor (vgl. Becker, Das philosophische System Platos in seiner Beziehung zum christlichen Dogma [1862] 128 ff). Augustin erinnert an die unvergängliche Wahrheit, wodurch die Seele gleichsam die Speise der Unsterblichkeit empfange. Justin, Irenäus, Hieronymus reden gelegentlich auch von einer natürlichen Sterblichkeit der Seele, womit sie deren geschöpflichen Charakter und Abhängigkeit von Gott kennzeichnen wollen. Sie verstehen die Unsterblichkeit in ihrem Vollsinne als Glückseligkeit, wenn sie sie nur als Lohn für eine übernatürliche Sittlichkeit in Aussicht stellen (Schwane II 424 f 431 ff. Tixeront I u. II, Index s. v. âme).

Die Scholastik war sich in der Lehre einig, nicht aber in der Ansicht über ihre philosophische Beweisbarkeit, welche die Scotisten bestritten, später auch die Nominalisten und Cajetan, womit auch heute noch Theologen übereinstimmen. Die Humanisten haben dann vielfach auch die Wirklichkeit einer Fortdauer der Seele angezweifelt und sind dadurch die Vorläufer der modernen Naturalisten geworden. Gegen die Humanisten richtet sich die Erklärung des Lateranense V. Die philosophischen Beweise für die Unsterblichkeit liefert die Apologetik.

Die Fortpflanzung der Menschheit.

Es handelt sich hier nicht um die Fortpflanzung des Leibes, sondern der Seele. Allgemein hat Gott beide an die natürliche Zeugung geknüpft (Gn 1, 28; 4, 1; vgl. 3, 20). Über den Ursprung der Seele ist weder von der Schrift, noch von den Vätern, noch von der Kirche eine bestimmte Lehre klar vorgetragen. Im Laufe der Zeit sind aber darüber fünf verschiedene Meinungen hervorgetreten. 1. Der Präexistentianismus des Origenes, wonach alle Seelen in einem vorweltlichen Momente erschaffen sind (Plato, Pythagoras, auch Augustin zeitweilig nach seiner Bekehrung: Ep. 7, 3; De lib. arb. 1, 24) und in der Zeugung mit einem Körper verbunden werden. Er wurde verworfen von einer Synode von Konstantinopel (543; Denz. 203). 2. Der Emanatismus der mittelalterlichen Pantheisten, wonach alle Seelen als ein Teil aus der göttlichen Substanz hervorgehen. Er

wurde abgewiesen im Symbol Leos IX. (Denz. 348 [296]), auf dem Lateranense V (Denz. 738 [621]) in den verworfenen Thesen Eckharts (Denz. 527) und des Quietisten Michael de Molinos (Denz. 1225 [1092]). 3. Der grobe Traduzianismus, wonach die Seelen in der Zeugung als materielle Substanzen von den Elternseelen sich ablösen und den Fötus beseelen (Tertullian, Apollinaris). Als er auch im Mittelalter unter den Armeniern wieder auflebte, forderte Benedikt XII. dessen Ablehnung als Bedingung der Wiedervereinigung mit der Kirche (Denz. 533 [1794]). 4. Der feine Generatianismus, der die Seelen der Kinder in der Zeugung als geistige Substanzen miterzeugen läßt. Er wurde von Augustin zeitweilig angenommen, um die schwierige Lehre von der Fortpflanzung der Erbsünde erklären zu können. Nach Hieronymus vertrat „der größte Teil der Abendländer" den Generatianismus (vgl. Ep. 126, 1). Augustin, größter Psychologe der Väterzeit, ist dennoch über den Ursprung der Seele nie klar geworden (non sum ausus aliquid definire, quia fateor nescire; De anim. 4, 2). Über Augustins Seelenlehre vgl. Storz, Die Philosophie des hl. Augustin (1882) 224 ff; Weinand, Die Gottesidee, der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus (1910) 85 ff. In der neueren Zeit neigten dem Generatianismus zu Rosmini, Hermes, Frohschammer, Klee, Hayd. Aber es fehlte auch nicht an der kirchlichen Reaktion (vgl. Prop. 20 Rosmini damn.; Denz. 1910 [1755]).

5. Es bleibt somit noch der Kreatianismus, der schon von Cyprian, Hilarius, Hieronymus, Ambrosius, Leo I. und den meisten Griechen vertreten wurde und im Mittelalter durch das hohe Ansehen von Thomas allmählich zur allgemeinen Annahme gelangte: Gott erschafft jede einzelne Seele. Die Kirche hat ihn positiv berücksichtigt in der unbefleckten Empfängnis Mariä, deren Seele im ersten Augenblicke ihrer Erschaffung (in primo instanti creationis et infusionis in corpus) von der Erbsünde bewahrt wurde (Const. dogm. Pii IX 8. Dec. 1854).

Wenn es unbegreiflich ist, daß die geistige Seele durch den leiblichen Zeugungsakt sich fortpflanzt, dann wird doch auch der Kreatianismus von nicht geringen Schwierigkeiten gedrückt. Es machte schon Augustin schwere Bedenken, wie die von Gott geschaffenen Seelen mit der Erbsünde geboren werden können. Diese Schwierigkeit ist auch für uns Späteren noch so gut wie unlösbar. Eine andere liegt in der Vorstellung einer fortwährenden Erschaffung bis zum Ende der Welt, welche als zahllose direkte Akte Gottes verstanden werden müßte. Endlich scheint noch eine unmittelbare Mitwirkung Gottes bei den vielen sündhaften Zeugungen notwendig zu sein.

Die erste Frage kann nur mit dem Hinweis auf das Geheimnis der Erbsünde beantwortet werden; die zweite durch einen Vergleich mit der ersten Schöpfung, die ebenfalls ohne Veränderung und Verzeitlichung der ewigen göttlichen Tätigkeit stattfand. Für die letzte Frage könnte man auf die allgemeine Mitwirkung Gottes in den Geschöpfen verweisen, die nur den physischen Akt ermöglicht, nicht dessen Moralität bewirkt. Es fragt sich nur, ob die Hervorbringung einer Seele wirklich unter diesem allgemeinen Beistande Gottes unterzubringen ist, oder ob sie nicht etwa, wie ein Wunder, als eine besondere göttliche Tätigkeit anzusehen ist. Andere Einwürfe, daß die Eltern nicht volle Erzeuger ihres Geschlechtes wären, da sie in ihrer Fortpflanzungsfähigkeit hinter allen andern Lebewesen zurückständen; ferner, daß die Kinder nicht bloß leiblich, sondern auch geistig den Eltern ähnlich sind, könnte man lösen durch die Annahme, daß die menschliche Erzeugung für Gott die Voraus-

setzung für die Kreation der Seelen ist, wobei die gesetzten Bedingungen eine naturgemäße Berücksichtigung finden. Die Erschaffung der Seelen ist somit nicht als gänzlich absolute Kreation zu denken, sondern als ein Mittleres zwischen erster und zweiter Schöpfung, da die sekundären Ursachen in etwa mitwirken und die Eltern „Quasi-Wirkursachen" der Seelen sind (Scheeben, Oswald u. a.). Aber auch abgesehen von diesen Schwierigkeiten ist „die Tatsache, daß eine so wichtige und eigentlich evidente (?) Wahrheit volle acht Jahrhunderte hindurch durch mancherlei Zweifel und Anstände verdunkelt blieb, schon für sich allein Beweis genug dafür, daß der Kreatianismus als eigentliches Dogma nicht gelten kann" (Pohle I⁴ 435).

Das Alter der Menschheit wird jetzt auch von katholischen Theologen mit Rücksicht auf die Resultate der anthropologischen Forschungen, die sich auf die Entwicklung der Sprache und Kultur, auf die Paläontologie und Völkerkunde beziehen, auf mindestens 10 000 Jahre angesetzt, da Ägypten schon um 4000, Babylon um 5000 eine ausgebildete Kultur besaß (vgl. Schanz, Das Alter des Menschheitsgeschlechtes [1896]; Apol. I⁴ 798 ff).

B. Die Erhebung des Menschen.

Literatur. Heinrich V 368 ff. Scheeben II 240 ff; Derſ., Natur und Gnade (1861). Simar I⁴ 372 ff. Kleutgen, Theologie der Vorzeit II 6 ff. Pohle I⁴ 448 ff. Schätzler, Natur und Übernatur (1865). Kirschkamp, Gnade und Glorie in ihrem inneren Zusammenhang (1878). Kranich, Über die Empfänglichkeit der menschlichen Seele für die Güter der übernatürlichen Ordnung nach der Lehre des hl. Augustin und des hl. Thomas von Aquin (1892). A. Weiß, Apologie III⁴: Natur und Übernatur, 2 Teile (1907). Rademacher, Die übernatürliche Lebensordnung nach der pauliniſchen und johanneiſchen Theologie (1903). Derſ., Gnade und Natur, ihre Harmonie im Weltlauf und Menſchheitsleben (1908). Ripalda, De ente supernaturali (Lugd. et Colon. 1643—1648). Palmieri, De Deo creante et elevante thes. 30 ff. Mazella, De Deo creante disp. 4. Schrader, De triplici ordine naturali, supernaturali et praeternaturali (1864). Tournely, De gratia q. 2. Terrien, La grâce et la gloire ou la filiation adoptive des enfants de Dieu étudiée dans sa réalité, ses principes, son perfectionnement et son couronnement final, 2 Bde (1897). De Smedt, Notre Vie surnaturelle, son principe, ses facultés, les conditions de sa pleine activité tom. I (1910). Bainvel, Nature et surnaturel (³1905). Ligard, La theologie scolastique et la transcendance du surnaturel (1908). — Über den paradieſiſchen Urſtand: Lohan, Das Paradies nach der Lehre der katholiſchen Kirche (1874). Oswald, Religiöſe Urgeſchichte der Menſchheit (²1887). Engelkämper, Die Paradieſesflüſſe (1901). Poertner, Das bibliſche Paradies (1901). Rießler in Theol. Quartalſchrift 1890. Thomas, S. th. 1, q. 94 ff und ſeine Kommentatoren. Bellarmin, De gratia primi hominis (De Controv. Paris. 1613, t. IV). Suarez, De opere sex dierum (Mogunt. 1622) l. 3. Casini, Quid est homo (ed. Scheeben, 1862). — Betreffs der Häreſien über Natur und Übernatur: Petavius, De pelagiana et semipelagiana haeresi lib. unus (ed. Par. t. IV 597 ff). Card. Noris, Historia pelagiana et dissertatio historica de synodo V oecumenica und Vindiciae Augustinianae (Patav. 1673). Wörter, Der Pelagianismus nach ſeinem Urſprung und ſeiner Lehre (²1874). Klaſen, Die innere Entwicklung des Pelagianismus (1882); vgl. Katholik 1884 II 225 ff; 1885 I 241 ff. Hefele II² 104 ff. Bruckner, Julian von Eklanum (1897). Tixeront II 436 ff. Schwane II² 512 ff. Hoch, Lehre des Joh. Caſſianus von der Natur und Gnade (1895). Krampf, Der Urzuſtand des Menſchen nach der Lehre des hl. Gregor von Nyſſa (1889). — Über Janſenismus: Kirchliches Handlexikon s. v. Janſenismus mit Literatur. Kirchenlexikon VI 1217 s. v. Janſenius d. J. — Über Stände: Kuhn, Die chriſtliche Lehre von der göttlichen Gnade § 15 f (1868). Linſenmann, Michael Bajus (1867). Möhler, Symbolik (1884) § 2 ff und die dogmatiſchen Werke.

§ 75. Der Begriff des Übernatürlichen.

Man pflegt der dogmatischen Erörterung über die ursprüngliche Gerechtigkeit des Menschen eine Erklärung des Übernatürlichen (supernaturale) vorauszuschicken.

Die Schule definiert das Übernatürliche als jede Gabe Gottes, welche der menschlichen Natur an sich nicht schon geschuldet ist, sondern ihr in freier Güte als etwas Neues hinzugefügt wird (Donum Dei naturae indebitum et superadditum).

Die Erklärung muß von der Natur ausgehen; denn das Übernatürliche besteht nicht für sich allein, sondern nur in der Natur und setzt somit die Natur als Empfängerin und Trägerin voraus. Es soll hier der Begriff des Übernatürlichen aber nur in seiner Beziehung zu der menschlichen Natur erörtert werden. Wohl ist die gesamte geschöpfliche Natur fähig, von ihrem Schöpfer und Herrn eine gewisse Erhebung und Verklärung in eine höhere Ordnung zu erfahren, und sie wird auch am Ende der Welt einmal wirklich stattfinden (Röm 8, 19), wie sie in gewissem Grade schon jetzt bei der Benutzung materieller Substanzen zur Herstellung der sakramentalen Gnadenmittel eintritt. An diesem Orte jedoch bedarf es nur der Erörterung des Begriffs des Übernatürlichen, sofern es eine Erhebung des Menschen (Engels) in sich schließt; denn in ihm, als dem Ebenbilde Gottes soll sich das Übernatürliche κατ' ἐξοχήν, die Gottanschauung verwirklichen.

Natürlich ist für den Menschen alles, was zu seiner geschöpflichen Natur gehört. Da nun Leib und Seele die beiden Bestandteile seiner Natur ausmachen, so gehört das Natürliche entweder zu dem leiblichen oder zu dem geistigen Wesen des Menschen. Was das im einzelnen ist, ist aus der Philosophie bekannt. Weiter ist dann folgerichtig auch alles das natürlich, was aus der geschöpflichen Natur, ihren Kräften und Anlagen, Bedürfnissen und Eigenschaften als Wirkungen folgt. Auch die Ziele und Aufgaben, Strebungen und Neigungen, die diesen geschöpflichen Kräften entsprechen, sowie die Mittel, wodurch sie erreicht werden können, und auch jene, wodurch sich die menschliche Natur im Dasein erhält, sind natürlich.

„Natürlich", sagt Tournely, „nennen wir das, was entweder ein Teil der Natur ist oder was aus den Prinzipien der Natur fließt und was somit entsprechend der Forderung der Natur geschuldet ist, ohne welche sie unvollständig und unvollkommen sein würde" (De gratia q. 2, a. 1).

Übernatürlich im Gegensatze zum Natürlichen ist dann alles das, was über die eben beschriebene Natur hinausgeht, über ihr liegt; was also nicht zu ihrer Natur gehört, weder als Bestandteil, noch als Kraft, noch als Eigenschaft; was nicht aus ihr als Wirkung folgt, was nicht durch sie und die ihr zugänglichen Mittel angestrebt und verwirklicht werden kann, was die Natur in keiner Weise kraft ihres geschöpflichen Wesensbegriffes fordern kann. Wenn sie es daher empfängt, dann geschieht das in ganz besonderer freien Schenkung Gottes (naturae indebitum) und in Bezug auf die Natur als eine schlechthin neue Zutat (naturae superadditum).

„Damit also etwas im vollen Sinne übernatürlich sei", sagt Kleutgen (Theol. der Vorzeit II 7), „muß es eine Wirkung Gottes sein, die über alle Kräfte der geschaffenen Natur erhaben ist: und dies ist das erste und wesentliche Merkmal des Übernatürlichen" (also das naturae superadditum). „Das zweite besteht darin, daß durch jene Wirkung Gottes dem Geschöpfe etwas verliehen wird, was über alle Ansprüche und Bedürfnisse der Natur, d. h. über alles, was erfordert wird, damit das Geschöpf in seiner Art vollkommen sei, erhaben ist" (also das naturae indebitum).

Einteilung des Übernatürlichen.

Die Theologen machen in Bezug auf das, was unter den soeben entwickelten Begriff des Übernatürlichen fällt, noch gewisse Unterschiede. Sie unterscheiden vor allem das Übernatürliche im substantiellen Sinne (supernaturale per se, quoad substantiam) von dem Übernatürlichen im akzidentellen Sinne (supernaturale per accidens, quoad modum). Bei letzterem ist nicht der Inhalt der verliehenen Gabe an sich übernatürlich, sondern nur die Art und Weise seiner Hervorbringung oder Bewirkung; z. B. die wunderbare Eingießung von allgemeinen religiösen Erkenntnissen oder von einer fremden Sprache, wie sie das Leben von Katharina von Siena glaubwürdig erzählt. Eine solche tiefere Glaubenserkenntnis oder Sprachtüchtigkeit kann an sich auch durch natürliche Anstrengung erworben werden. In dem soeben berührten Falle wurde sie jedoch übernatürlich verliehen. Bei dem substantiell Übernatürlichen ist eine solche natürliche Bewirkung niemals möglich; es gründet stets in durchaus übergeschöpflicher, alleingöttlicher Verursachung. Weiter unterscheidet man bei letzterem (supernaturale quoad substantiam) noch das absolut Übernatürliche (supernaturale simpliciter) von dem relativ Übernatürlichen (supernaturale secundum quid). Jenes geht über die Kräfte und Forderungen jedweder geschaffenen und erschaffbaren Natur hinaus. Es ist der reine Gegensatz oder wesentliche Unterschied von Geschöpf und Schöpfer, worauf es beruht. Sein Inhalt ist die Erhebung der Vernunftkreatur zur Teilnahme am Leben Gottes selbst durch Verleihung der Gnade hier und der Gottschauung im Jenseits. Das relativ Übernatürliche geht nur über die Natur des Menschen, nicht auch des Engels hinaus. Es ist also für jenen übernatürlich, für diesen nicht. Es erhebt den Menschen nicht über sich selbst in eine höhere Seinsordnung, sondern vervollkommnet ihn nur innerhalb seiner eigenen Natur (in linea naturae). Hierzu gehören die später näher zu erklärenden leiblichen und geistigen Gaben des Urstandes. Das relativ Übernatürliche nennen die Theologen mit einem neueren Ausdrucke auch Außernatürliches (praeternaturale). Wenn früher gesagt wurde, daß das Übernatürliche über alle Forderungen und Kräfte der Natur hinausgeht, so darf das nicht so verstanden werden, als wenn es gegen die Natur sei und seine Vereinigung mit ihr widerspruchsvoll und unnatürlich wäre. Vielmehr besitzt die Natur in sich für das Übernatürliche eine Aufnahmefähigkeit (potentia obedientialis) und wird dadurch in willkommener, wenn auch höherer Weise ergänzt und vervollkommnet.

Diese rein schulmäßigen und theoretischen Begriffsbestimmungen nahm die Theologie erst vor gegenüber der mit Bajus, Jansenius einsetzenden, mit Hermes und Hirscher sich fortsetzenden Verdunkelung und Abschwächung des

Übernatürlichen in der katholischen Theologie und gegenüber dem Rationalismus, der überhaupt das Übernatürliche nicht anerkennt oder es doch nur höchstens im Sinne von übersinnlich, transcendent, unerfaßbar für unsere Sinne versteht.

In der protestantischen Theologie begegnet man dem Begriffe des Übernatürlichen so gut wie gar nicht, dort sind die letztgenannten Ausdrücke üblich. Ganz begreiflich; denn dort kennt man den katholischen Gnadenbegriff nicht an, Gnade = dingliche übernatürliche Gabe Gottes, sondern begnügt sich mit einem rein theoretischen Begriff gnädiger Beurteilung Gottes, wie sich später zeigen wird. Nach dem Protestantismus ist und wirkt die Gnade nichts im Menschen.

In der Entwicklung des Gnadenbegriffs wird später auch dargelegt, daß das Übernatürliche, wenngleich nicht formell, so doch sachlich schrift- und traditionsgemäß ist und nicht reine Schulweisheit. Hier genügen wenige Beweismomente. Dem Alten Testamente ist der Begriff des Übernatürlichen wegen seiner mangelhaften Vorstellung von Gnade noch ziemlich unbekannt. Es beurteilt das Göttliche nach den Kategorien des Natürlichen. Christus erhebt sich und seine Zuhörer wesentlich über diesen Standpunkt in seiner Lehre vom Himmelreich, das ein reines freies Geschenk der Güte Gottes ist. Im Johannesevangelium ist es das Reich Gottes, das von ihm der Welt gebracht wird. Niemand kann es jedoch empfangen, wenn ihn der Vater dafür nicht empfänglich macht (Jo 6, 44). Nach Paulus beruht all unser religiöses Denken, Wollen, Tun, Beten, Leiden und Ausharren auf einer von Gott uns frei geschenkten Gnade.

Die Väter wiederholen diese biblischen Gedanken mit aller Energie, da der naturalistische Pelagianismus sie leugnete. Im Kampfe mit diesem entwickelt Augustin den kirchlichen Gnadenbegriff und damit den Begriff des Übernatürlichen. Er hat in diesem Kampfe ein klassisches Wort gesprochen, in dem die Wurzel der späteren scholastischen Schultheorie über unsern Gegenstand zu suchen ist. Er schreibt in seiner Schrift über die Prädestination der Heiligen: „Das Vermögen, den Glauben zu besitzen, wie das Vermögen, die Liebe zu besitzen, liegt in der Natur der Menschen; der Besitz des Glaubens aber, wie der Besitz der Liebe, ist eine Gnade der Gläubigen" (De praed. sanct. 5, 7: Posse habere fidem sicut posse habere caritatem naturae est hominum; habere autem fidem sicut habere caritatem, gratiae est fidelium). Hieran knüpft später der Lombarde und sagt, „das ist nicht so gesagt, als wenn der freie Wille hinreichte zum Besitze von Glaube und Liebe, sondern weil der menschliche Geist eine natürliche Veranlagung (naturalis aptitudo) zum Glauben und Lieben besitzt, welche mit Unterstützung der Gnade Gottes (Dei gratia praeventa) glaubt und liebt, was sie ohne die Gnade nicht vermag (Sent. l. 2, dist. 28, n. 7).

Hierauf beruht die ganze spätere Begriffsbestimmung des Übernatürlichen: Ohne freie Schenkung kann man es nicht besitzen, in der Natur liegt dafür weder Recht noch Kraft; die Natur hat jedoch das Vermögen, die Fähigkeit, es zu empfangen. Wenn die späteren Schulen, Thomismus, Scotismus, Augustinianer, auch in der näheren Erklärung dieses Vermögens (potentia) etwas auseinandergehen, so einigen sie sich doch auf die Generaldefinition: Das Übernatürliche ist eine Vollkommenheit (donum, perfectio), welche der Natur nicht geschuldet ist und auch durch die Kräfte der Natur nicht erworben werden kann. In dieser negativen Bestimmung ist zunächst nur der Gegensatz des Übernatürlichen zum Natürlichen hervorgehoben. Auf die weitere Frage, was dann das Übernatürliche an und für sich sei, ohne Rücksicht auf den Gegensatz zur Natur, lautet die Antwort: Es besteht in der aktiven Teilnahme am Leben Gottes, wie sie unvollkommen in der Gnade, vollkommen in der Glorie sich vollzieht.

Wie ist das natürliche Vermögen für das Übernatürliche näher zu verstehen? Zunächst selbstverständlich nicht als aktives Vermögen (potentia activa); denn sonst könnte es ja das Übernatürliche aus sich bewirken, wodurch der ganze Begriff wieder aufgehoben würde. Es bleibt also noch das passive Vermögen übrig oder die reine Empfänglichkeit (potentia passiva), das Übernatürliche in sich aufzunehmen. Und zwar ist diese passive Empfänglichkeit eine solche, welche nur Gott,

dem Urheber und Erhalter der Kreaturen gegenüber ihre Funktion auslöst, da dieser auf die Kreatur auch in einer Weise zu wirken vermag, welche nicht nach den in die Dinge gelegten Gesetzen und Anlagen vor sich geht. Dem Schöpfer gegenüber behalten die Kreaturen eine absolute Abhängigkeit und Gefügigkeit, völlige Gehorsamsfähigkeit (potentia obedientialis; vgl. S. th. 3, q. 11, a. 1 c). Wenn man über die nähere Erklärung dieser „Gehorsamsanlage" die verschiedenen Schulrichtungen vergleicht, kann man schon im voraus vermuten, daß sie im Thomismus mehr negativ, im Molinismus mehr positiv gefaßt wird.

Noch eine Verschiedenheit der Schuldoktrin sei hervorgehoben. Das wichtigste Moment in der oben angegebenen Definition ist das Überragen des Übernatürlichen über jede natürliche Kraft (donum superadditum); nicht so charakteristisch ist das zweite: das Ungeschuldetsein (indebitum). Gott hat uns nämlich das Übernatürliche verheißen und in Christi Erlösung angeboten, er will, daß wir es empfangen, es ist unsere Pflicht, es anzunehmen. Auch sind wir von ihm von Ewigkeit her für das Übernatürliche tatsächlich bestimmt. Es gibt in Wirklichkeit nur eine Bestimmung des Menschen, das ist die übernatürliche. So stellt es die Schrift dar; und dann tritt das Moment des Ungeschuldetseins etwas hinter dem andern ersten zurück. Wir haben allesamt ein Recht auf das Übernatürliche; dürfen aber nicht vergessen, daß es ein geschenktes Recht ist. Ja man kann noch weiter gehen und mit Thomas sagen, wir hätten alle ein natürliches Verlangen (desiderium naturale) nach dem Übernatürlichen, unsere Natur verlangte danach wie nach ihrer Vollendung (vgl. S. th. 1—2, q. 3, a. 8; q. 109, a. 3; Contra Gent. 3, c. 48, 2 und 3 u. ö.) Sagt doch auch Augustin dasselbe, wenn er seine Bekenntnisse beginnt: „Unruhig ist unser Herz, bis es ruht in dir." Vielleicht reden beide mehr als Christen unter Einwirkung der Offenbarung denn als Philosophen vom nackten Naturstandpunkte aus. Daß alle Menschen eine allgemeine Tendenz nach Gott, dem Übernatürlichen κατ' ἐξοχήν besitzen, folgt aus der Allgemeinheit der Religion überhaupt. Doch wie die Meinungen hierüber auch seien, Hauptmoment bleibt das erste, das Überragen des Übernatürlichen über die natürlichen Kräfte. So auch die Lehre des Aquinaten.

Die verschiedenen Stände der menschlichen Natur.

Sie hängen zusammen mit dem Begriff des Übernatürlichen. Man versteht unter Stand der Natur (status naturae humanae) das der Natur von Gott gesetzte letzte Ziel und die Ausrüstung mit den entsprechenden Mitteln, es erreichen zu können.

Seit Bajus, der die Erhebung des Menschen in die Übernatur für natürlich erklärte (Denz. 1021 [901]), haben die Theologen genauer folgende Stände unterschieden:

1. Den Stand der reinen Natur (status naturae purae). In ihm würde dem Menschen ein natürliches Ziel (natürliche Erkenntnis und Liebe Gottes mit entsprechender ewiger natürlicher Glückseligkeit) und die dazu notwendigen natürlichen Anlagen und Kräfte verliehen sein. Auch würden ihm die aus der sinnlich-geistigen Natur sich ergebenden Schwächen, die konnaturalen Defekte, eigen gewesen sein. Die Theologen verteidigen die Möglichkeit dieses Standes, um damit recht bestimmt hervorzuheben, daß die Übernatur (dona supernaturalia wie d. praeternaturalia) nicht zum Wesen des Menschen gehört. Geleugnet wurde diese Möglichkeit von Bajus und Jansenius. Manche Augustinertheologen sowie später Hermes und Günther meinten, abweichend von der allgemeinen Lehre, dieser Stand sei nicht vereinbar mit Gottes Liebe und Weisheit; der Mensch sei für die ewige Gottesanschauung von Natur veranlagt und müsse auch für sie bestimmt sein. Kein Theologe lehrt die Wirklichkeit dieses Standes.

2. Der Stand der unversehrten Natur (status naturae integrae). Die konnaturalen Unvollkommenheiten würden in ihm durch eigene außernatürliche Gaben (dona praeternaturalia) behoben sein, so daß Konkupiszenz und Leibestod nicht herrschen und der Mensch mit Leichtigkeit seinem natürlichen Ziele zustreben

könnte. Die Möglichkeit dieses Standes geben alle zu. Die Franziskanerschule verteidigt auch seine Wirklichkeit für eine kurze Zeit der Vorbereitung der ersten Menschen auf die übernatürliche Erhebung. Die Thomisten schließen diesen Stand in den gleich folgenden ein.

3. Der Stand der übernatürlich erhobenen Natur (status naturae elevatae). Der Mensch war zur Teilnahme am Leben Gottes erhoben und durch die Gnade dafür ausgerüstet und vorbereitet. Verbunden waren mit ihm jene außernatürlichen Gaben, wodurch die Natur von allen Defekten gereinigt und in sich recht vollkommen hergestellt wurde. Dieser ist der wirkliche Urstand unserer Stammeltern. Er wird entstellt von Pelagius, den Reformatoren und Jansenisten.

4. Der Stand der gefallenen Natur (status naturae lapsae sed reparandae). Er trat ein durch den Fall der Stammeltern. In ihm werden fortan die Menschen als Sünder geboren. Doch wurde er von Gott sofort als ein wiederherzustellender Stand dadurch erklärt, daß er die Erlösung verhieß.

5. Der Stand der wiederhergestellten Natur (status naturae reparatae). Es ist der Stand der durch Christus wirklich Erlösten, die ihrer übernatürlichen Bestimmung zurückgegeben und mit den übernatürlichen Gaben ausgerüstet sind. Die außernatürlichen Gaben sind mit diesem Stande nicht wieder verbunden worden.

6. Der Stand der verherrlichten Natur (status naturae glorificatae). In ihm erhält der Mensch die volle Teilnahme am Leben Gottes. Er heißt auch Stand des Endzieles (status termini oder status comprehensionis; vgl. 1 Kor 9, 24; Phil 3, 12) im Gegensatz zum diesseitigen Stande der Pilgerschaft (status viae oder status viatoris).

Die Einheit des Endzieles aller Menschen. Tatsächlich sind alle Menschen ausnahmslos für das eine übernatürliche Ziel der unmittelbaren Gottesgemeinschaft berufen. Diese Berufung ist zwar freies Angebot der göttlichen Gnade, aber der Mensch kann sie ohne schwerste Sünde nicht ablehnen. Ein rein natürliches Ziel anzustreben ist deshalb nicht möglich. Daher sind nur die übernatürlich guten Werke von Bedeutung für des Menschen Endziel. Hiermit hängt die geringe Wertung der natürlichen Sittlichkeit durch die Väter, besonders durch Augustin zusammen.

§ 76. Die Gnaden des Urstandes.

Satz. Die Stammeltern waren im Besitze der heiligmachenden Gnade, wodurch sie wahrhaft Kinder Gottes und Erben des Himmels waren.

De fide.

Erklärung. Erst die Irrtümer des Bajus veranlaßten eine genauere Bestimmung der Urstandsgerechtigkeit. Aber schon das Arausikanum II (529) setzt voraus, daß Adam in sittlicher Unversehrtheit (integritas), worunter dem Kontexte nach die heiligmachende Gnade („salus") zu verstehen ist, erschaffen worden ist (can. 19; Denz. 192 [162]). Dieselbe Voraussetzung macht das Tridentinum, wenn es sagt, daß Adam durch die Sünde seine Urgerechtigkeit (sanctitas et iustitia) verloren habe (sess. V, can. 1 u. 2; Denz. 788 u. 789 [670 u. 671]). Eine Bestimmung, wie sich diese Gerechtigkeit zur Natur des Menschen verhält, hat kein Konzil gegeben. Dagegen tritt in der Verwerfung der Sätze des Bajus und Quesnel, die besonders den natürlichen Charakter der Urstandsgnaden behaupteten, sowohl die Wirklichkeit als die Übernatürlichkeit dieser Gnade hervor (vgl. Prop. damn. Baii 21 23 24; Denz. 1021 [901] 1023—1024 [903—904] und Prop. damn. Quesneli 35; Denz. 1385 [1250] und Prop. damn. 16 synodi Pistor.; Denz. 1516 [1379]). Völlig geleugnet wurde die übernatürliche Erhebung

in der alten Zeit nur von den Pelagianern, in der späteren Zeit von allen Naturalisten und Rationalisten.

Beweis. Die Schrift des Alten Testamentes macht noch keinen Unterschied zwischen Gaben der Natur und der Übernatur, so daß sie kaum zum Beweise heranzuziehen ist. Immerhin kann man aus der Schilderung des paradiesischen Zustandes (Gn 2, 8—17) schließen, daß Adam sich vollster sittlicher Integrität erfreute. Denn ohne diese wäre sein Verkehr mit Gott nicht möglich gewesen. Freilich, wodurch diese Integrität begründet war, ob durch die Übernatur oder Natur, kann mit Sicherheit nicht geschlossen werden. Auch Ps 8, 6, Prd 7, 30 und Sir 17, 1 sind nur allgemein gehaltene Gedanken über die Vollkommenheit des Urstandes, die im Hinblick auf den Genesisbericht ausgesprochen werden.

Christus nimmt in seiner Predigt bekanntlich auf Adam keine Rücksicht. Auch seine Apostel ignorieren ihn. Dagegen hat Paulus ihn wiederholt zu Christus in Gegensatz gebracht und nach dem Falle als Vater der Ungerechtigkeit und der Sünde hingestellt. Durch Christus ist der Menschheit dann wiedergebracht, was durch Adam verloren gegangen war (Röm 5, 12—21. 1 Kor 15, 21 22). Was aber Christus uns wiederschenkte, nennt der Apostel mit allgemeinen Ausdrücken Wiedergeburt und Erneuerung (Tit 3, 4—7; vgl. Jo 3, 5—7). Können diese Ausdrücke auch zunächst als Gegensatz gegen den vorhergehenden Sündenzustand verstanden werden, so lassen sie doch auch einen Schluß auf den ersten Zustand vor dem Falle zu. Die Wiedergeburt durch Christus geschieht aber sicher durch die heiligmachende Gnade, also war auch Adam vor dem Falle durch eine geistige Geburt in den gleichen Zustand versetzt worden. Mit dieser Folgerung stimmen auch direkte Aussagen des Apostels überein. Er setzt den alten sündigen und den neuen heiligen Menschen in Gegensatz und fordert: „Erneuert euch aber im Geiste eures Gemütes und ziehet den neuen Menschen an, der nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit" (Eph 4, 23 24). Hier wird wohl Christus der neue Mensch sein, der anzuziehen ist, aber er ist doch geschaffen nach dem göttlichen Urbilde wie auch Adam im Paradiese (Gn 1, 26). So auch Kol 3, 9 f: „Ziehet den alten Menschen aus mit seinen Werken und ziehet den neuen Menschen an, der erneuert wird zur Erkenntnis nach dem Ebenbilde dessen, der ihn erschaffen hat."

Väter. Auch sie lehren wie der Genesisbericht eine ursprüngliche Integrität Adams im Paradiese, wenn sie auch deren übernatürlichen Charakter nicht besonders hervorheben, vielmehr sie einfach zur vollkommenen Ausrüstung des Menschen rechnen. Es fehlt ihnen eben die begriffliche Unterscheidung von Natur und Übernatur. Aber sie haben fast ausnahmslos im Anschluß an Gn 1, 26 das „Bild" von der Natur und das „Gleichnis" oder „Ebenbild" von der Übernatur des ersten Menschen erklärt. Bewirkt wird nach ihnen diese Erhebung des Menschen aus dem natürlichen Bilde zu der übernatürlichen Ähnlichkeit durch die Mitteilung des Heiligen Geistes. Letztere ist ihnen dasselbe, was die spätere Theologie die heiligmachende Gnade genannt hat. Die patristische Lehre von unserem Dogma knüpfte, wenn auch in freierer Weise, noch an andere Stellen der Schrift an wie Gn 1, 27; 2, 7. Prd 7, 30. Sir Kap 17. Ps 8, 6.

Die Scholastik hat dann die ursprüngliche Gerechtigkeit in genauer, oben bereits berücksichtigter Unterscheidung von streng übernatürlichen und außernatürlichen

Gaben behandelt. Uneinig war man nur über den Zeitpunkt der Verleihung, indem Thomas, gestützt auf ein Wort Augustins von den Engeln (Deus simul erat in eis condens naturam et largiens gratiam), auch beim Menschen eine Gleichzeitigkeit von Schöpfung und Erhebung annahm (S. th. 1, q. 95, a. 1), dagegen Bonaventura und seine Schule zuerst die natürlichen, dann nach einer Bewährung die übernatürlichen Gaben ansetzte (vgl. Bonav., Sent. 2, dist. 29, a. 2, q. 2).

Die drei göttlichen Tugenden, Glaube, Hoffnung, Liebe, mußten den ersten Menschen schon deshalb mit ihrer übernatürlichen Gnadenausrüstung von Gott mitverliehen werden, weil in ihnen erst das sittliche Leben sich voll entfalten kann. Diese Tugenden sind in der jetzigen Heilsordnung mit der Verleihung der heiligmachenden Gnade verbunden (sess. VI, c. 7).

Die außernatürlichen Gnaden der Unversehrtheit der Natur.

Außer den streng übernatürlichen Gaben der heiligmachenden Gnade und den drei göttlichen Tugenden hatten die ersten Menschen noch eine vierfache Integritätsgnade (donum integritatis) empfangen: die Freiheit von der Konkupiszenz, die Freiheit vom Tode, die Freiheit vom Leide, die Freiheit vom Irrtum. Die einzelnen Momente sind nicht von gleicher theologischen Währung.

1. Die Freiheit von der Konkupiszenz (donum integritatis).

Es ist katholische Lehre, wenn auch nicht definiertes Dogma, daß die ersten Menschen frei waren von der bösen Begierlichkeit. Das Tridentinum setzt diese Lehre voraus, wenn es eine Verschlechterung des Menschen nach Leib und Seele durch die Sünde annimmt (sess. V, can. 1; Denz. 788 [670]), und wenn es näherhin erklärt, daß die Konkupiszenz an sich zwar nicht Sünde ist, aber aus der Sünde stammt und zur Sünde führt (ex peccato est et ad peccatum inclinat; sess. V, can. 5; Denz. 792 [674]).

Die Schrift deutet die Freiheit von der Rebellion des Fleisches wenigstens an, wenn sie zuerst den Umgang der ersten Menschen in völlig unschuldiger Nacktheit darstellt (Gn 2, 25) und dann nach dem Sündenfalle von einer Öffnung der Augen redet, wodurch sie diesen ihren Zustand anders beurteilten wie früher. Sie erkannten, daß sie nackt seien, schämten sich dessen und fürchteten sich vor den Blicken Gottes (Gn 3, 7 10), der sie mit Fellen bekleidete (Gn 3, 21). Paulus betont bekanntlich die böse Lust des Fleisches sehr und nennt sie sogar Sünde (Röm 7, 16—24), sie kann also unmöglich von Gott in ihrer konkreten Natur begründet, muß vielmehr irgendwie mit der Sünde in die Menschheit eingezogen sein.

Die Väter reden anfangs nicht viel von der Konkupiszenz; bei ihnen steht die leibliche Unsterblichkeit im Vordergrunde. Später aber bildet sie das große Thema, das zwischen Augustin und den Pelagianern (Julian von Eklanum) verhandelt wurde. Der polemische Gegensatz trieb manche Väter, auch Augustin, dahin, die Ehe wegen der darin befriedigten Geschlechtslust für eine Folge der Sünde zu erklären und für den paradiesischen Zustand eine andere Fortpflanzungsweise anzunehmen. Schon Origenes hatte aus platonisch-philosophischen Gründen einer solchen Auffassung vorgearbeitet, indem er die jetzige sinnliche Fleischesnatur als eine Folge der Sünde erklärte und für den Urzustand einen ätherischen Leib annahm. Vgl. Schwane II 439 ff; Tixeront II 135 ff 277 ff.

Die Scholastik war sich einig in der Erklärung der Freiheit von der Konkupiszenz, aber nicht in der Begründung dieser Freiheit. Thomas und seine Schule ließen sie in der heiligmachenden Gnade gegeben und in ihr eingeschlossen sein. Wie die Seele durch sie Gott gegenüber in die rechte dienende Ordnung gebracht werde, so die niederen Strebevermögen der Vernunft gegenüber. Als die Gnade durch die Sünde verloren ging, da wich auch die durch sie vermittelte innere Harmonie in der Natur.

Scotus und seine Schule und schon frühere Theologen wie Anselm, Alexander von Hales, unterscheiden zwischen Natur und Übernatur und legen die Freiheit von der Konkupiszenz in die unverdorben geschaffene Natur. Nach der Franziskanerschule besteht die Urgerechtigkeit (iustitia originalis) in dieser inneren Harmonie der Natur, wie sie oben in dem status naturae integrae beschrieben wurde. Mit ihr wurde Adam erschaffen und konnte sich auf den Empfang der heiligmachenden Gnade vorbereiten, sie (de congruo) verdienen. Vgl. Schwane III 376 ff.

Die Jesuitenschule (Bellarmin, Suarez u. a.) nahmen der späteren Polemik der Reformatoren gegenüber, welche die Konkupiszenz für die Erbsünde hielten, wieder eine eigene Stellung ein. Nach ihnen war die ursprüngliche Natur nicht wesentlich von der jetzigen verschieden, also auch mit der Konkupiszenz behaftet, aber in ihrer rebellischen Wirkung durch eine eigene Gnade (donum integritatis) gehemmt. Näheres über diese Richtungen später. Vgl. Schwane IV 152 ff.

2. Die Freiheit vom leiblichen Tode (donum immortalitatis).

Es ist definiertes Dogma, daß der leibliche Tod eine Folge der Sünde ist. Die Kirche hat das wiederholt feierlich erklären müssen, gegen die Pelagianer auf der vom Papste Zosimus bestätigten Synode von Karthago (418; can. 1; Denz. 101 [65]) und auf dem Arausikanum II (529; can. 2; Denz. 175 [145]), wiederholt auf dem Tridentinum (sess. V, can. 1 u. 2; Denz. 788 789 [670 671]). Vgl. auch Prop. damn. 78 Baii (Denz. 1078 [958]) und Prop. damn. 17 Pistor. (Denz. 1517 [1380]).

Die Schrift deutet unser Dogma zunächst in der Ankündigung Gottes an, daß Adam nur im Falle des Ungehorsams sterben solle (Gn 2, 17). Diese Möglichkeit wurde dann nach der Sünde durch Gottes Gericht zur Wirklichkeit (Gn 3, 19). Das Buch der Weisheit erinnert zuerst wieder an diese aus der Sünde entstandene Notwendigkeit des Sterbens, indem es lehrt: „Gott hat den Tod nicht gemacht, erfreut sich auch nicht an dem Untergange der Lebenden" (Weish 1, 13). „Durch den Neid aber des Teufels ist der Tod in die Welt gekommen" (Weish 2, 24). Während Jesus und die Apostel den gesamten Urstand schweigend übergehen, hat dann Paulus in seiner Rechtfertigungslehre wieder an die Weisheit angeknüpft und statt des allgemein genannten Einflusses des Teufels die konkrete Sünde Adams als Ursache des Todes klar dahingestellt: „Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod" (Röm 5, 12). „Durch einen Menschen ist der Tod" (1 Kor 15, 21). Also war der Tod vor der Sünde unbekannt.

Die Väter verweilen oft bei dieser Lehre, und so begeistert sie die ursprüngliche Unsterblichkeit als die Hauptgabe des Urstandes preisen, so nachdrücklich erklären sie den Verlust derselben als Folge der Sünde. Die Begründung der Unsterblichkeit finden sie in dem Genuß der Frucht des Lebensbaumes (Gn 3, 22). Zu einer näheren Erklärung nötigten auch hier wieder die Pelagianer, die mit Theodor von Mopsuesta den ersten Menschen auch vor der Sünde für sterblich hielten. Augustin erklärte die kirchliche Lehre so, daß er im Gegensatze zu den vorhergehenden Vätern, welche die Unsterblichkeit mehr in die Natur hineingeschaffen sein ließen, dem Adam nur die Möglichkeit des Nichtsterbens (posse non mori) beilegte, nicht jedoch die Unmöglichkeit des Sterbens (non posse mori; De Gen. ad litt. 6, 36). Bei dieser Erklärung Augustins ist die Scholastik und spätere Theologie bis heute verblieben: Adam konnte sterben und war insofern sterblich; aber er konnte auch nicht sterben und war insofern unsterblich; die jetzige wirkliche Sterblichkeit rührt aus der Sünde.

Während die Unsterblichkeit und Freiheit von der Konkupiszenz streng dogmatischer Natur sind, so können die beiden andern Gaben, Leidensunfähigkeit

und Wissenschaft, wegen ihres schwer zu bestimmenden Inhaltes nur allgemein als Lehre der Theologen betrachtet werden.

3. Die Leidensunfähigkeit (donum impassibilitatis). Sie ist mit der Unsterblichkeit gegeben und hat insofern als kirchliche Lehre zu gelten. Das Tridentinum setzt sie voraus, wenn es die Leiden des Leibes (poenas corporis) aus der Sünde ableitet (sess. V, can. 2; Denz. 789 [671]). Die Schrift deutet die Freiheit von allem Ungemach an in der Schilderung des Paradieses sowie in dem Hinweis auf Gottes Urteil, wodurch erst das physische Übel über das erste Menschenpaar wie über die ganze Schöpfung kam. Die im Paradiese zu leistende Arbeit (Gn 2, 15) verursachte noch keine Mühen und Leiden, war noch nicht von dem Fluche der Unfruchtbarkeit und Erfolglosigkeit getroffen: sie war eine Lust, keine Last, ein Segen für Leib und Geist, deren Bedürfnissen sie angepaßt war. Adam baute und bewahrte das Paradies „der Wonne" (Gn 2, 15).

Eine nähere Erklärung der Gabe der Leidenslosigkeit kann so wenig gegeben werden wie von der der Unsterblichkeit. Sie sind ganz und gar geheimnisvoll. Der Genuß vom Lebensbaum ist vielleicht nur ein Symbol der Gaben, jedenfalls steht dieser als natürlicher Baum in nur äußerer Beziehung zu ihnen. Die Leidenslosigkeit ist nicht als Unmöglichkeit des Leidens zu denken, vielmehr als tatsächliche Freiheit von allen Leiden. Die Gründe liegen wohl auf dem Gebiete der Vorsehung, womit Gott alles Leid und Ungemach von den Menschen fernhielt. Der Auferstehungsleib kann kaum zur Erklärung beigezogen werden; denn er gehört dem jenseitigen Leben an (1 Kor 15, 47—48). Jedenfalls war der paradiesische Leib ein natürlicher, wie wir ihn heute tragen, die Sünde hat ihn und seine Zustände nicht wesentlich alteriert.

4. Die Gabe der Wissenschaft (donum scientiae). Gott schuf den ersten Menschen als ein vollkommenes Vernunftwesen, als Persönlichkeit. Hierin liegt sein Unterschied von den Tieren, die er beherrschen soll. Diesen Vorzug der Vernünftigkeit hebt die Schrift nachdrücklich wiederholt hervor. Sie deutet ihn an im Paradiesberichte, wo sie anschaulich schildert, wie sich Adam über alle Tiere erhaben fühlt, sie alle erkennt und benennt, unterscheidet untereinander und vor allem von sich selber (Gn 2, 19—20). Besonders eingehend schildert Sirach den ersten Menschen als vernünftige, sittliche Persönlichkeit, daß er „mit Einsicht und Sprache" begabt und „für des Geistes Erkenntnis erschaffen" worden sei (Sir 17, 5—13).

Die Väter knüpfen gern an die Namengebung der Tiere an, wenn sie Adams Wissen preisen. Augustin hält dieses Wissen für so groß, daß er den ersten Menschen sogar Irrtumslosigkeit zuschreibt (De lib. arb. 3, 18 52). Die Scholastiker sind ihm hierin gefolgt. Es bleibt dann aber der Sündenfall sehr schwer zu erklären. Eine genügende Antwort auf die Frage, wie Eva und Adam getäuscht und verführt werden konnten, ist dann nicht zu geben. Neuere Theologen weichen deshalb in dieser Frage von der Scholastik nicht unbedeutend ab, und wenn Thomas lehrt, Adam habe über alles eine eingegossene Erkenntnis von Gott empfangen (S. th. 1, q. 94, a. 3), so glauben sie, es genüge dasjenige Maß von Erkenntnis, welches dem paradiesischen Zustande entsprach und zur übernatürlichen Lebensführung notwendig war.

Die Sprache ist der Ausdruck der geistigen Erkenntnis. Welches aber die Ursprache sei und wie sie entstanden, dieses schwierige Problem hat nicht die Dogmatik oder Theologie auszumachen, sondern die Sprachforschung und Philosophie.

Die Herrschaft des ersten Menschen über die Natur kann nicht als vollkommene Naturwissenschaft aufgefaßt werden, denn sie ist vor und nach dem Falle gleich (Gn 1, 28; 9, 2—3). Wer möchte auch den ersten Menschen die Kenntnisse unserer modernen Technik und Chemie zuschreiben und dann deren Verlust durch die Sünde erklären? Kurz, man darf diese Urwissenschaft nicht allzuhoch einschätzen, sonst wird sie unbegreiflich.

Der Zeitpunkt, wann die ersten Menschen alle diese Gaben und Gnaden empfingen, wurde von der Scholastik verschieden angenommen. Nach Thomas und seiner Schule fiel er mit der Erschaffung zusammen; nach Bonaventura,

Scotus und der Franziskanerschule empfingen sie zuerst nur die außernatürlichen Gaben bei der Erschaffung und bereiteten sich mit ihnen vor auf die später erteilte heiligmachende Gnade. Dementsprechend gehörte nach der thomistischen Doktrin zur Urgerechtigkeit (iustitia originalis) die heiligmachende Gnade und die außernatürlichen Gaben der Integrität der Natur; nach der scotistischen Lehre dagegen nur die Integrität der Natur, worunter außer der Freiheit von Leiden und Tod hauptsächlich die innere Harmonie der Seelenkräfte, die Unterwerfung der Sinnlichkeit unter die Vernunft verstanden wurde. Das Tridentinum wich der Schulkontroverse aus, indem es einen dehnbaren Ausdruck gebrauchte, worunter man die Auffassung der Thomisten wie der Scotisten bringen konnte (iustitia, in qua constitutus fuerat statt creatus; sess. V, can. 1).

Die Vererbung der Urgerechtigkeit von Adam auf alle seine Nachkommen, falls er nicht gesündigt hätte, ist im allgemeinen Lehre der Kirche und wird auch von dem Tridentinum vorausgesetzt, wenn es sagt, daß Adam „nicht für sich allein, sondern auch für uns die Heiligkeit und Gerechtigkeit verloren habe" (sess. V, can. 2; Denz. 789 [671]). Das Wie der Vererbung ist kaum zu bestimmen, da es außerhalb der konkreten Heilsordnung liegt. Die außernatürlichen Gaben könnte man als an die Zeugung geknüpft denken, die heiligmachende Gnade dagegen muß von Gott direkt abgeleitet werden.

C. Der Fall des Menschen.

§ 77. Die persönliche Sünde Adams.

Literatur. Scheeben II 591 ff. Heinrich VI 651 ff. Oswald, Relig.-Urgesch.[2] 62 ff. Kleutgen, Theol. der Vorzeit II[2], Abh. 10. Simar I[4] 393 ff. Pohle I[4] 478 ff. Specht I 263 ff. Palmieri, De Deo creante thes. 65. De Rubeis, De peccato originali (Venet. 1757, Hauptwerk). Mazella, De Deo creante disp. 5. Pesch III[3] 111 ff. Tepe II 551 ff; dazu die früher genannten Kommentatoren zur Genesis. Hetzenauer, Theologia biblica 544 ff. H. Zschokke, Historia sacra[6] 34 ff. Schöpfer, Gesch. des Alten Testamentes ([3]1907) 40 ff. P. Scholz, Theol. des Alten Bundes II 90 ff.

Satz. Die ersten Menschen haben ihre ursprüngliche Gerechtigkeit nicht bewahrt, sondern durch schweren Sündenfall wieder verloren. De fide.

Erklärung. Die ersten Menschen hatten ihre Urstandsgerechtigkeit nicht als ein unveräußerliches Gut empfangen, sondern als Gnadengaben zur Erwerbung eines vollkommeneren Endzustandes der ewigen Seligkeit. Sie befanden sich noch im Stande der Pilgerschaft und Prüfung, wie sie mit dem Glaubensstande gegeben sind. Diese Prüfung haben sie nicht bestanden, sind vielmehr in ihr schwer gefallen. Die Sünde der ersten Menschen war zunächst eine beiderseits persönliche Missetat. Sie würde als solche keinen allgemeinen, dogmatischen Charakter erhalten haben, wenn nicht speziell die Sünde Adams zugleich Sünde des menschlichen Stammhauptes gewesen wäre. Als solche wurde sie auch zu einer vererblichen Sünde (peccatum originale). In Beziehung hierauf ist die erste Adamssünde zugleich von ursächlicher, quellenhafter Bedeutung (peccatum originans). Hier steht zunächst die aktuelle Adamssünde in Frage, womit natürlich eine Berücksichtigung der Evassünde wegen ihres geschichtlichen Zusammenhangs notwendig verbunden sein muß.

Definiert wurde die Adamssünde insofern, als wiederholt ihre sofortigen Folgen für ihn ausgesprochen wurden. So auf der Synode von Karthago 418 (can. 1; Denz. 101 [65]), auf dem Arausikanum II 529 gegen-

über dem Pelagianismus und Semipelagianismus (can. 1; Denz. 174 [144]) und zuletzt auf dem Tridentinum. Hier wird erklärt, „daß der erste Mensch Adam, als er im Paradiese das Gebot Gottes übertreten hatte, sogleich die Heiligkeit und Gerechtigkeit, worin er hergestellt war, verloren hat" (sess. V, can. 1; Denz. 788 [670]).

Beweis. Der biblische Bericht über den Sündenfall darf hier als bekannt vorausgesetzt werden (Gn 2, 17 und 3, 1—14). Inwiefern dieser Bericht Geschichte und inwiefern er Einkleidung eines geschichtlichen Vorgangs ist, beantwortet die Exegese. Die Neigung der neueren Theologen geht dahin, die Einkleidung weit auszudehnen. Doch halten wenigstens die katholischen Autoren an der Geschichtlichkeit des Sündenfalls selbst allgemein fest. Und damit wird dem Dogma auch genügt. Eine rein symbolische Auffassung des Sündenfallberichtes würde natürlich nicht nur die Erbsündenlehre, sondern auch die Erlösungslehre zu Falle bringen. Einer solchen allegorischen Auflösung gegenüber muß energisch betont werden, daß die Schrift selbst nicht die allgemeine menschliche Sündhaftigkeit durch einen bildlich gedachten Vorgang erklären, sondern einen realen, historischen Sündenfall des ersten Menschen erzählen will. Durch die vorhergehende Betonung der erd- und staubhaften Natur Adams ist die Geschichte seines Sündenfalls schon vorbereitet und eingeleitet. Adam war aus Staub und wird von seiner Höhe wieder in den Staub hinabsinken. So wahr das eine ist, so wahr ist das andere. So real der Tod, so real die ihn verursachende Adamssünde.

Das Alte Testament erinnert sich allerdings anfangs lange nicht des ersten Sündenfalls. Die Stammeltern werden über den gegenwärtigen Geschehnissen vergessen. Erst die späteren Bücher gedenken wieder der Ursünde und vor allem ihrer Folge, des Todes. Aber in durchaus geschichtlich realem Sinne. Das Buch der Weisheit setzt die Sünde voraus, wenn es den Tod als deren Folge hinstellt (2, 24; vgl. 1, 13 f; 10, 2). Ähnlich Sirach, wenn er das Wesen der ersten Sünde als Hochmut bezeichnet: „Anfang aller Sünde ist der Stolz" (Sir 10, 14 f); und mit Hinblick auf Eva wird erklärt: „Von dem Weibe stammt der Anfang der Sünde" (Sir 25, 33). Auch der Verfasser des Tobiasbuches urteilt, „daß vom Stolze alles Verderben den Anfang genommen hat" (4, 14).

In gleich realhistorischer Weise erwähnt Paulus den ersten Sündenfall. „Ich fürchte aber, gleichwie die Schlange mit ihrer Arglist Eva betrog, möchten auch eure Gemüter verderbt werden" (2 Kor 11, 3). „Adam ward zuerst geschaffen, danach Eva, und Adam ward nicht verführt, sondern das Weib ward verführt zur Übertretung" (1 Tim 2, 14). Dann wird von Paulus die Adamssünde zum Fundamente der Erklärung der Erbsünde gemacht in der berühmten, später zu erörternden Stelle des Römerbriefes (5, 12; vgl. 8, 19 bis 22). Auf die Ursünde zielt auch wohl das dunkle Wort des Herrn im Johannesevangelium, wo der Teufel „ein Menschenmörder von Anbeginn" genannt wird (8, 44). „Wer Sünde tut ist vom Teufel, denn der Teufel sündigte von Anfang an" (1 Jo 3, 8). Aus diesen biblischen Texten wird zweierlei ersichtlich. Die Schrift kennt nur einen historischen realen Sündenfall der ersten Menschen. Sie beurteilt ihn auch wesentlich nach dem Berichte der Genesis. Die einzelnen Faktoren und Momente von der Genesis kehren

auch in den kurzen Bemerkungen der späteren Zeit wieder. Die Natur der Ursünde war Hochmut, weil Auflehnung gegen Gottes Gebot. Eva wurde zur Sünde von der Schlange verführt, durch List betrogen.

Väter. Daß der Genesisbericht von Anfang an in der Kirche im Sinne eines wirklichen Sündenfalls aufgefaßt worden ist, braucht kaum gesagt zu werden. Im allgemeinen erklären die Väter auch die Natur der ersten Sünde in Übereinstimmung mit den Angaben der Bibel als Stolz und Ungehorsam, auch wohl als Torheit gegenüber der List des Teufels. Nur wenige Väter, wie Klemens von Alexandrien (Strom. 3, 14) und Ambrosius (De Parad. 2, 11) denken an eine Geschlechtssünde; jedenfalls wegen der Strafsentenz über Eva, daß sie in Schmerzen ihre Kinder gebären soll, und auch wohl wegen des Erwachens der Scham nach dem Sündenfalle. Diese Väter meinen, daß eine unzeitliche, zu frühe geschlechtliche Vermischung stattgefunden habe. Einer solchen Erklärung, der auch wohl da und dort neuere Theologen, wie Renz (Die Geschichte des Meßopferbegriffs I [1901] 16 f) zustimmen, steht aber der Genesisbericht entgegen, nach dem Adam sofort sein Weib als Eheweib, Männin (virago), von Gott zugeführt erhält und beurteilt. Es ist das Sein „in einem Fleische" fortan die Bestimmung von beiden. Daher urteilt Götzberger mit Recht: „Die ausgesprochene und von Adam erkannte Zweckbestimmung des Weibes macht es, von allem andern abgesehen, unmöglich, die Paradiesessünde sexuell zu erklären" (Adam und Eva [1910] 25).

Von den späteren Scholastikern vertrat der auch sonst zu Sonderansichten hinneigende Kardinal Cajetan die Auffassung, daß sich der ganze Vorgang nicht äußerlich, sondern rein innerlich abgespielt habe. Damit entfernte er sich allerdings von der allgemeinen Erklärung der Theologen; aber die Kirche sah dadurch das Dogma selbst nicht berührt und ließ ihn unbehelligt. Man kann auch in dieser Auffassung noch einen sehr berechtigten Gedanken finden, nämlich den, daß sich die Ursünde wie jedwede Sünde zuletzt im Innern, in der Tiefe des Geistes abspielte. So sehr ist auf das Psychologische vor dem Äußern ein Nachdruck zu legen, als es wahr ist, daß es wohl Sünden ohne Beteiligung des äußeren Leibes, aber nie ohne entscheidende Mitwirkung des Geistes gibt. In Bezug auf die Schlange urteilt ein neuerer Theologe, der Jesuit Bachelet: „Man muß jedoch zwei Dinge anerkennen, erstens, daß die Kirche die Erklärung Cajetans nicht verworfen hat; zweitens, daß, wenn man das Dogma vom ursprünglichen Fall in dem nimmt, was es Wesentliches hat für den christlichen Glauben, wenig daran liegt, ob die Schlange ein wirkliches Werkzeug oder ob sie nur ein Sinnbild des Satans ist. Aber was die Kirche bestätigt oder streng voraussetzt in ihrer definierten dogmatischen Lehre, das ist die Tatsache der von Gott gewollten Prüfung, die Tatsache der teuflischen Versuchung, die er zuließ, und die Tatsache des Ungehorsams, dessen Adam und Eva sich schuldig gemacht haben" (Die Erbsünde [1909] 14).

Die Evassünde geschah zuerst (Sir 25, 33); aber sie erhielt nur dogmatische Bedeutung dadurch, daß sie Adam, das menschliche Stammhaupt, mit zu Fall brachte. Evas Sünde ist auch leichter zu erklären als die Adams. Was die Bibel berichtet, bezieht sich vorzüglich auf sie, nicht auf Adam. Auf die außerordentlich feine, psychologisch tiefe Darstellung ihrer Versuchung und ihres Falles, auf die listige teuflische Anrede und zögernde menschliche Gegenrede können wir hier nicht eingehen. Jedenfalls findet in dieser Schilderung jedwede menschliche Sünde ihren Entstehungs- und Werdegang beschrieben. Gott hat das Böse verboten; der Mensch erkennt dieses Gebot auch anfangs an; zuletzt übertritt er es dennoch. Er hat Gottes Autorität vorher erst irgendwie erschüttern müssen. In jeder schweren Sünde steckt ein Stück theoretischen oder mindestens doch praktischen Unglaubens. So erklärt die Evassünde auch Augustin, der dem Sündenfalle überhaupt lange Ausführungen widmet: „Es wäre nicht zum bösen Werke gekommen, wenn nicht der böse Wille vorangegangen wäre ... Hoffart, d. h. verkehrte Hoheit ist es, den Urgrund verlassen, dem die Seele anhangen soll, und gewissermaßen sich selber Urgrund werden" (De civ. Dei 14, 13, 1).

Die Adamssünde wird, wenngleich sie als sehr schwer gelten muß, dennoch von manchen Theologen für nicht so schlimm als die Evassünde erklärt; sie wäre nicht Unglaube, Abfall von Gott, sondern Schwäche gegen das Weib gewesen (Thomas, Suarez). Andere aber sind mit Bellarmin der begründeteren Ansicht, daß auch seine Sünde letztlich Unglaube war (De amiss. grat. 3, 9). Er hat nicht dem Weibe geglaubt, sondern der Schlange oder doch ihren Worten, die ihm von Eva vermittelt wurden.

Thomas widmet der Ursünde drei Quästionen, von denen die erste die Sünde an sich, die zweite die Strafen, die letzte die Versuchung der Stammeltern behandelt (S. th. 2, 2, q. 163—165). Die erste Sünde war nach ihm ein sehr schlimmer Stolz, darauf gerichtet, Gott gleich zu werden, und zwar auf unrechtem Wege; nicht zwar in wesensgleicher Gottheit, davon mußten die ersten Menschen die Unmöglichkeit einsehen, sondern in einer gottähnlichen Erkenntnis und einer Glückseligkeit ohne ihn.

Wirkungen der persönlichen Sünde.

Das Tridentinum beschreibt sie dahin, daß der erste Mensch sofort seine Heiligkeit und Gerechtigkeit verloren, sich Gottes Zorn und Unwillen zugezogen habe und zur Strafe dem Tode und der Herrschaft Satans verfallen sei, überhaupt nach Leib und Seele eine Verschlechterung erlitten habe (sess. V, can. 1).

Die Schrift führt diese Folgen nicht im Zusammenhange auf, läßt sie aber doch einzeln klar erkennen. Der Verlust der heiligmachenden Gnade ist die Folge jeder schweren Sünde, also um so mehr der ersten. Adam fühlt sich auch sofort der Nähe und des Umgangs mit Gott unwürdig und versteckt sich. Gott bestätigt ihm diese Empfindung (Gn 3, 11), sie ist begründet. Er vertreibt ihn dann aus dem Paradiese, diese äußere Absonderung ist ein Bild der inneren Entfremdung. Adam ist ein Gegenstand des göttlichen Mißfallens.

Der Verlust der Integrität der Natur zeigt sich in der plötzlich erwachenden bösen Lust (Gn 3, 7) und in der von Gott ausdrücklich über beide ausgesprochenen Strafsentenz von Leiden und Tod (Gn 3, 15—19; vgl. 2, 17), womit für das Weib noch die seinem Geschlechte entsprechenden besondern Pönalitäten verbunden werden (Gn 3, 16). Im Neuen Testamente schildert Paulus die Verheerung der Ursünde. Tod und Verdammnis kam über Adam und sein Geschlecht (Röm 5, 16—18).

Die Väter wiederholen diese Gedanken. Sie betonen den Verlust der Gnade oder des Heiligen Geistes, sowie besonders stark die Herrschaft Satans in der unerlösten Welt, auch den Tod und die böse Lust. Letzteres besonders in den pelagianischen Kämpfen.

Die Scholastik zeigt das Angemessene, was in der über Adam und sein Weib verhängten Strafe liegt. Die Strafe entsprach ganz der Hochmutssünde. Der Empörung des Menschen gegen Gott folgte nun sofort die Rebellion in der eigenen Menschennatur, Auflehnung der niederen Kräfte gegen die höheren, Zwietracht zwischen Leib und Geist. Ebenso angemessen waren die persönlichen Strafen der Stammeltern, die je ihrer Sünde wie ihrem Geschlechte entsprachen (S. th. 2, 2, q. 164, a. 1—2).

Adam blieb aber trotz der schweren Sünde erlösungsfähig und wurde nach der Meinung der Theologen, die sich auf die dunkle Stelle Weish 10, 2 stützt, sofort von Gott wegen seiner Buße wieder gerechtfertigt. Die mittelalterliche Kirche setzte die Stammeltern durch unbekannte Autorität in den Heiligenkalender.

§ 78. Die Erbsünde.

Literatur. Augustins Schriften über die Erbsünde siehe Bardenhewer, Patrologie[4] 423 ff. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus II (1909) 139 ff. Scheeben II 633 ff. Heinrich VI 712 ff. Pohle I[4] 481 ff. Specht I 267 ff. Pesch III 120 ff. Palmieri 490 ff. Schmid, Quaest. select. ex Theol. dogm. (1891) 289 ff. Bellarmin, De amissione gratiae (De controv.

[Paris. 1613] t. IV). Thomas, S. th. 1, 2, q. 81—83. Scher, De universali propagatione originalis culpae (1895). Möhler, Symb. § 2. Bachelet, Die Erbsünde in Adam und seinen Nachkommen, aus dem Französischen übersetzt von Pletl (1909). Chanvillard, Le péché originel (1910). Toner, Dissertatio historico-theologica de lapsu et peccato originali (1904). De Rubeis, De peccato originali (Venet. 1757 u. Herbip. 1857).

Satz. Die Sünde Adams als des menschlichen Stammhauptes ist auf alle seine Nachkommen übergegangen. De fide.

Erklärung. Von den mehrfachen kirchlichen Lehrentscheidungen über die Existenz der Erbsünde erwähnen wir zunächst wörtlich die des Tridentinums. Sie lautet: „Wenn jemand behauptet, daß die Übertretung Adams ihm allein und nicht dessen Nachkommen geschadet habe und er die von Gott erhaltene Heiligkeit und Gerechtigkeit, die er verlor, für sich allein und nicht auch für uns verloren habe, oder daß er, verunreinigt durch die Sünde des Ungehorsams, nur den Tod und die Strafen des Leibes auf das ganze Menschengeschlecht übergeleitet habe, nicht aber auch die Sünde, welche der Tod der Seele ist, der sei ausgeschlossen" (sess. V, can. 2; Denz. 789 [671]). Das Konzil hatte als nächste Gegner in diesem Lehrpunkte die Sozinianer, in etwa auch Zwingli im Auge, sowie den Rationalismus aller Zeit. Die erstmalige Erklärung und Verteidigung der Erbsünde fällt jedoch in die Zeit der Väter. Die ersten grundsätzlichen Leugner der Erbsünde waren die Pelagianer. Sie anerkannten in der Ursünde nur die persönliche Missetat Adams, nicht eine auf alle Nachkommen übergegangene Schuld. Der Schaden der Adamssünde liegt einzig in dem schlimmen Beispiele, das er der Menschheit gab. Als schlechtes Vorbild wirkt sie nach, nicht als übertragener Schuldreat (imitatione, non propagatione). Auch keine Straffolgen der Ursünde gibt es. Konkupiszenz, Leiden und Tod sind reine Naturzustände, keine Sündenfolgen. Daher ist auch die Kindertaufe nicht notwendig zum ewigen Leben (vita aeterna), wenn auch wohl zur vollen Seligkeit des Himmelreiches (regnum caelorum).

Die kirchliche Reaktion gegen diesen Naturalismus kam zum Ausdruck auf den Synoden zu Mileve (416), zu Karthago (418; Denz. 102 [66]), in der Epistula tractoria des Papstes Zosimus, in den Verhandlungen zu Ephesus (431; Denz. 126 [85]) und auf dem Arausikanum II (529; Denz. 174 f [144 f]), worüber die Kirchengeschichte zu vergleichen ist. Das Tridentinum konnte sich fast wörtlich auf das zuletzt genannte Konzil berufen.

Als im Mittelalter Abälard den alten Irrtum erneuerte, fand er seine Abweisung auf der Synode zu Sens (1140), wo erklärt wurde, daß „wir nicht nur die Strafe, sondern auch die Schuld" der Ursünde uns zugezogen haben (Denz. 376 [318]).

Beweis. Die Erbsünde wird erst im Neuen Testamente von Paulus klar bezeugt, das Alte Testament enthält darüber höchstens dunkle Andeutungen. Als solche können etwa gelten das sofort einreißende Sündenverderbnis in der Menschheit und die darauf folgenden Strafgerichte (Kain, Sündflut). „Sinn und Gedanken des Menschenherzens ist auf das Böse gerichtet von Jugend an" (Gn 8, 21; vgl. 6, 5 12). Die Klage über die allgemein unter den Menschen herrschende Sünde findet sich dann noch öfter im Alten Testamente

(3 Kg 8, 46. Jb 15, 14. Spr 20, 9. Sir 40, 1—11. Prd 7, 21. Ps 13, 3). Nirgends aber wird dieser Zustand von der Ursünde abgeleitet, wenn auch der Tod damit wiederholt in Verbindung gebracht wird (Sir 25, 33. Weish 2, 24). Die oft angeführte Stelle Ps 50, 7 redet von einem Empfangensein und einer Geburt „in Sünde und Missetat", aber wahrscheinlich sind hier die persönlichen Sünden der Eltern gemeint, nicht die vererbte Adamssünde. Jb 14, 4 liegt der Text nicht klar; er ist wohl von der dem Alten Testamente geläufigen allgemeinen Sündenverderbnis zu verstehen. — Sowenig sich in den kanonischen Büchern des Alten Testamentes über eine Erbsünde findet, so häufig reden davon die außerkanonischen oder Apokryphen. Überhaupt finden sich in diesen Büchern weitausgesponnene und buntgefärbte Spekulationen über die Sünde Adams und Evas, wenn auch der reine Begriff der christlichen Erbsünde darin nicht erreicht wird (vgl. Tixeront I 39 f). Dennoch muß gesagt werden, daß jene Schriften auf das Judentum selbst nicht nachhaltend eingewirkt haben. Der jüdischen Dogmatik ist der Begriff einer Erbsünde fremd geblieben (vgl. Kohler, Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums [1910] 169 f).

Christus setzt den Zustand der allgemeinen Sündhaftigkeit voraus, ohne sie jedoch auf Adams Sündenfall zurückzuführen: Keiner ist gut als Gott allein (Mt 19, 17). Sein Lebenswerk gilt nur den Sündern (Mk 2, 17). Alle aber sind Sünder: „Was geboren ist vom Fleische, ist Fleisch" (Jo 3, 6). Deshalb bedarf es für alle ausnahmslos der Neugeburt aus dem Geiste, wenn sie in das Reich Gottes eingehen wollen (Jo 3, 3 5). Ihn, den Sohn, hat der Vater für das Heil der ganzen Welt hingegeben (Jo 3, 16—17). Nur durch ihn kommt man zum Vater (Jo 14, 6). „Wer dem Sohne nicht glaubt, der wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt über ihm" (Jo 3, 36). Alle lehrt er um Vergebung der Sünden beten (Mt 6, 12. Lk 11, 4).

Woher rührt diese allgemeine Sündhaftigkeit? Christus verweist oft auf die persönliche Versuchung durch Satan (Mk 4, 15. Mt 13, 39. Lk 22, 3. Jo 13, 2 27), durch andere Menschen (Mt 18, 6—8), durch die eigene Sinnlichkeit (Mt 18, 8—10), aber die eigentliche Wurzel ist das „Herz", die eigene böse Gesinnung (Mt 12, 33—35; 15, 18—19. Lk 6, 45. Mk 7, 15 20—23). So oft Christus aber auch von der Sünde und ihren Quellen redet, stets bleibt er praktisch bei der persönlichen Sünde stehen, ohne auf die fernabliegende Ursache der Adamssünde hinzuweisen. Lang ausgesponnene Doktrinen und Theorien sind nicht nach der Lehrart Christi, wohl aber nach der des Apostels Paulus. Man sagt, dieser habe die Erbsündenlehre den Apokryphen entlehnt. Seine Parallele zwischen Adam und Christus ist aber original und enthält in sich schon den Keim dieser Lehre. Seine berühmten Worte (Röm 5, 12) lassen eine zweifache Auslegung zu, wobei aber der Hauptgedanke keine wesentliche Änderung erfährt: „Durch einen Menschen ist die Sünde *(ἡ ἁμαρτία)* in die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod, und so ist der Tod auf alle Menschen übergegangen, weil *(ἐφ' ᾧ)* alle gesündigt haben."

Zur Exegese. Die von Augustin und den meisten bevorzugte Erklärung faßt das ἐφ' ᾧ, in quo relativisch und bezieht es auf das fernabliegende „einen Menschen",

woraus sich unser Dogma formell ergibt: Alle Menschen leiden unter der Sünde Adams, denn in ihm haben alle gesündigt. Gestützt wird diese Fassung des ἐφ' ᾧ als Relativ durch die Parallelstelle 1 Kor 15, 22: „Wie in Adam alle sterben, so werden auch in Christus alle belebt." Alle sterben „in" Adam oder um Adams willen, also haben sie auch alle „in ihm" gesündigt; denn der Tod ist nach Röm 5, 12 nur eine Folge der Sünde. Das Sterben in Adam fordert also nach Paulus das Sündigen in ihm als Voraussetzung. So erklären dann auch die Väter und Theologen nach dem Text der Vulgata. Und dieser traditionellen Auslegung folgt das Tridentinum, das sich nur auf diesen einen Vers beruft (sess. V, can. 2). Auf diese Erklärung führt auch die ganze Parallele Adam-Christus; beide sind als Prinzipien gedacht, wovon die Nachkommen ethisch abhängig sind. Wie durch den einen Tod, so durch den andern Leben. — Nimmt man aber mit den Protestanten und manchen Katholiken wie A. Maier, Bisping, Corluy, Cornely, Schanz in quo = quoniam, ἐφ' ᾧ = ἐπὶ τοῦτο ὅτι = „weil", also kausal, so könnten mit den Worten: weil alle gesündigt haben, zunächst auch oder allein die persönlichen Sünden gemeint sein und Adam einfach als böses Beispiel verstanden werden, dem alle folgten. Allein es führt dann auf den oben ausgeführten Sinn doch der Zusammenhang mit den folgenden Versen, in denen Paulus den Vergleich weiter führend sagt, daß es „durch des einen Sünde für alle Menschen zur Verdammnis kam ... und die vielen (d. h. alle) durch den Ungehorsam des einen Menschen als Sünder hingestellt worden sind" (V. 18 u. 19). Jedesmal ist die Tat Adams als Ursache (διά, per) unseres Verderbens ausgesprochen. Deshalb herrschte der Tod auch über jene, welche nicht wie Adam persönlich sündigten (V. 13), sie waren schon ohne eigene Sünde Sünder: in Adam, ihrem Haupte. Es kann also keinerlei Zweifel an der Richtigkeit der katholischen traditionellen Auslegung bestehen. Paulus lehrt mit aller Deutlichkeit die Erbsünde.

Väter. Daß die Menschheit irgendwie durch die Sünde Adams verschuldet wurde, lehren die Väter im allgemeinen von Justin an, weshalb Augustin mit Recht unter Berufung auf die Tradition des Julian von Eklanum den Einwurf von einer Neuerung zurückweist (De nupt. et concup. 2, 12, 25).

Nach Justin starb Christus „des menschlichen Geschlechtes wegen, welches durch Adam in den Tod und in die Täuschung und Verführung der Schlange verstrickt worden war" (Dial. c. Tryph. 88). Irenäus lehrt ganz entsprechend seiner eigentümlichen Rekapitulationstheorie (Adv. haer. 3, 18, 1—2), „daß wir Gott im ersten Adam (in primo Adam) beleidigten, indem wir sein Gebot nicht erfüllten, mit dem wir jedoch im zweiten Adam wieder versöhnt werden, welcher gehorsam geworden bis zum Tode. Denn nicht einem andern waren wir Schuldner, sondern dem, dessen Gebot wir auch übertreten hatten im Anfange" (Adv. haer. 5, 16, 3). Origenes kommt oftmals auf die Erbsünde zu sprechen. So schreibt er: „In Adam sterben alle, und so ist der ganze Erdkreis gefallen und entbehrt der Wiedererhebung, daß in Christo alle wiederbelebt werden" (In Ier. hom. 8, 1). Er weist auf den Brauch der Kirche hin, die Kinder zu taufen, und urgiert den Schuldcharakter der Erbsünde, weil ja sonst die Taufgnade der Kinder umsonst gegeben würde (In Lev. hom. 8, 3). Er sucht auch die Ursache der Vererbung der Ursünde spekulativ zu ergründen, indem er den später oft wiederholten Satz hinstellt, daß wir alle in Adam als unserem Haupte einbeschlossen waren (Comment. in ep. ad Rom. 5, 1). Tertullian prägte auch hier wieder einen Terminus, der allgemeine Aufnahme fand; er nennt sie „Ursünde" (vitium originis), „Natursünde" (vitium naturae). „Das Böse an der Seele nimmt, abgesehen davon, daß es durch die Verrückung des bösen Geistes vermehrt wird, von dem Verderben des Ursprungs seinen Ausgang und ist gewissermaßen natürlich" (De anima 41). Er unterscheidet also zwischen Erbsünde und persönlicher Sünde. Cyprian hatte mit den afrikanischen Bischöfen die Kindertaufe zu rechtfertigen. Er tut es mit folgenden Worten: Wenn man schwere Sünder zur Taufe zuläßt, „so darf man um so weniger ein neugebornes Kind zurückweisen, das noch keine Sünde begangen, sondern, weil es nach Adam im Fleische geboren worden ist, durch die erste Geburt die Seuche des

alten Todes sich zugezogen hat, welches mithin um so leichter zur Erlassung der Sünden gelangt, als ihm nicht eigene, sondern fremde Sünden erlassen werden" (Ep. 64, 5). Athanasius knüpft wie schon Origenes und die meisten Väter an Psalm 50 an und sagt: „Es werden alle, die von Adam abstammen, in Ungerechtigkeiten empfangen, weil sie durch die Verurteilung ihres Stammvaters gefallen sind" (Expos. in Ps. 50, 7). Ambrosius ist in diesem Punkte der Vertreter des Augustinismus vor Augustin. Nach ihm umschlingt uns alle das „erbsündliche Band" (hereditarium vinculum). Er wiederholt den Gedanken des Origenes zur Begründung dieser traurigen Tatsache, daß wir alle in Adam eingeschlossen waren (Fuit Adam et in illo fuimus omnes; periit Adam et in illo omnes perierunt; Expos. in Luc. 7, n. 234). Noch deutlicher ist der Ambrosiaster: „Offenbar haben alle in Adam gleichsam wie in einer Masse gesündigt. Denn da er selbst durch die Sünde verderbt wurde, so sind alle, die er erzeugte, unter der Sünde geboren. Darum sind alle Sünder, weil wir alle von ihm abstammen" (Comment. in ep. ad Rom. 5, v. 12).

Die Kappadozier wie überhaupt die Griechen reden mehr von den Folgen der Sünde Adams, von Leiden und Tod, Irrtum und Konkupiszenz und Gnadenmangel als von der eigentlichen Erbsünde oder Erbschuld. Übrigens tun das überhaupt die Väter vor Augustin. Ja Cyrill von Jerusalem meint sogar, „daß die Seele, ehe sie in diese Welt kam, nicht gesündigt hat, sondern, daß wir, nachdem wir sündelos in die Welt gekommen, jetzt mit freiem Willen sündigen" (Catech. 4, 19). Auch Chrysostomus spricht sich wiederholt in diesem Sinne aus (vgl. In ep. ad Rom. hom. 10, 1 u. 3).

Im allgemeinen sind die Zeugnisse für die Erbsünde in der Zeit bis auf Augustin also sehr zahlreich; sie finden sich bei fast allen Vätern. Sie reden allerdings mehr von den übeln Folgen als von der geheimnisvollen Schuld. Wenn die Griechen weniger davon handeln, so hat das seinen Grund in dem gefährlichen Manichäismus, den sie bekämpften, und demgegenüber sie die Sünde als freie Tat des einzelnen, nicht als Ausfluß einer bösen Natur dahinstellten. Von dem manichäischen Gegensatze aus sind auch die Äußerungen von Cyrill und Chrysostomus begreiflich, die wohl auch noch die irrige Idee eines Sündenfalls präexistenter Seelen (Origenes) bekämpften. Endlich wollte sich die Erbsünde auch dem geläufigen Sündenbegriff als einer freien Willenstat nicht recht fügen.

Augustin hat also wirklich die Lehre von der Erbsünde nicht erfunden und konnte sich auf eine ganze Reihe Vorgänger berufen. Er nennt u. a. Irenäus, Cyprian, Hilarius, Ambrosius, Gregor von Nazianz, Innozenz, Chrysostomus, Basilius, Hieronymus (Contra Iul. 2, 10, 33). Aber der pelagianische Einspruch gegen die alte Lehre reizte ihn, wie er selbst sagt, an, die bisherige Lehre gründlicher zu erforschen und zu beleuchten.

Die Lehre Augustins über die Erbsünde ist in Kürze folgende: Ganz entschieden wird betont, daß die Erbsünde nicht nur Strafe sei, die bisher im Vordergrunde stand, sondern auch eine Schuld. Diese Schuld findet er zunächst in der freien Übertretung Adams. Seine freie Handlung war zugleich die des ganzen Menschengeschlechtes, das als Einheit in ihm beschlossen war. Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus (De civ. Dei 13, 14). Et illud quod in parvulis dicitur originale peccatum, cum adhuc non utantur arbitrio voluntatis, non absurde vocatur etiam voluntarium, quia ex prima hominis mala voluntate contractum factum est quodammodo hereditarium (Retract. 1, 13, 5). Die Nach- und Fortwirkung jenes bösen Willens findet er in der Konkupiszenz. In ihr sieht er den gleichsam greifbaren Beweis für das Vorhandensein einer Erbsünde. So wie die menschliche Natur jetzt von ihr beherrscht wird, kann es nach ihm unmöglich von Anfang an gewesen sein. Insofern liegt der böse Wille in der ganzen Menschennatur (vitium humanae naturae). Aber Augustin gebraucht doch lieber den Namen Erb- als Naturstinde, weil die gnostisch-manichäische Irrlehre die Wurzel aller Sünde in der sinnlichen Natur suchte und er überhaupt von den Pelagianern des Manichäismus verdächtigt wurde.

Augustin hält also die mittlere Richtung ein zwischen den beiden damals herrschenden anthropologischen Irrtümern. Der Pelagianismus hält die menschliche Natur für ganz ungeschädigt, indifferent, fähig fürs Gute und Böse und baut alle Sittlichkeit einzig auf dem individuellen freien Willen auf. Der Manichäismus dagegen hält die Natur als solche, in ihrem physischen, geschöpflichen Bestande für böse und für die einzige Quelle der Sünde, welche eine naturnotwendige Äußerung des Menschen ist. Augustin hält die gefallene Natur für böse und von der bösen Lust beherrscht, sucht aber mit aller Energie das Naturhafte, Physische zurückzudrängen und die Freiheit und das Moralische auch an der Erbsünde noch zu verteidigen; denn ohne irgend eine Freiheit gibt es keine Schuld und keine Sünde. Augustin entgeht also hierdurch dem Vorwurfe des Manichäismus, den ihm die Pelagianer machten. Ein zweiter Vorwurf war noch empfindlicher; man hielt ihm entgegen, daß auch die Getauften noch von der Konkupiszenz nicht frei seien, und daß er also behaupten müsse, daß durch die Taufe keine vollkommene Erneuerung bewirkt und die Erbsünde nicht hinweggenommen, sondern nur zugedeckt würde. Bekanntlich haben die Reformatoren später den Kirchenvater in gleichem Sinne wie die Pelagianer gedeutet, weshalb das Tridentinum ausdrücklich jene Auffassung (non tolli peccatum sed tantum radi) unter dem Anathem zurückgewiesen hat (sess. V, can. 5). Augustin erklärte, daß die Begierde freilich auch noch in dem Getauften bleibe und immerhin noch ein Übel sei, wofür ja auch Paulus zeuge (Röm 7, 7—25). Aber sie verliere durch die Taufe den Schuldcharakter. „In den Wiedergebornen ist die Konkupiszenz nicht mehr Sünde, wenn man ihrem Antrieb zu unerlaubten Werken nicht Folge gibt ... aber sie wird nach einer gewissen Redeweise Sünde genannt, weil sie aus einer Sünde entstanden ist und, wenn sie siegt, Sünde begeht" (De nupt. 1, 23, 25). Es besteht also auch in den Wiedergebornen die Konkupiszenz fort, aber ihre Herrschaft ist gebrochen und ersetzt durch die Herrschaft des Geistes. Sie hat den Charakter eines Bewährungsmittels (conflictus eius ad agonem relictus est), zeigt aber freilich durch ihre Regungen an, daß die Geistesherrschaft in uns noch keine vollkommene ist. Vgl. über Augustin die zitierten Schriften von Espenberger und Busch, sowie Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus II (1909) 139 ff.

Die kirchenamtlichen Entscheidungen der alten Zeit geschahen ganz im Sinne Augustins. Beachtenswert ist besonders der zweite Kanon des Arausikanums II (529), weil darin klar zwischen Sünde und Strafe unterschieden und auch die erstere von Adam abgeleitet wird. Er wurde fast wörtlich vom Tridentinum wiederholt.

§ 79. Das Wesen der Erbsünde.

Literatur. Berlage, Dogmatik V (1860) 249 ff. Mayer, Über das Wesen und die Fortpflanzung der Erbsünde (1838). Schlünkes, Das Wesen der Erbsünde (1863). Scheeben, Mysterien § 40 ff. Möhler, Symbolik § 5—9. Kleutgen, Theol. der Vorzeit II 616 ff. Pell, Das Dogma von der Sünde und Erlösung im Lichte der Vernunft (1886). Vandenesch, Doctrina d. Thomae de concupiscentia (1870). Mariana a Novana, De originaria lapsi hominis conditione (1882). Simar, Die Theologie des hl. Paulus (1883). Espenberger, Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik (1905). Busch, Das Wesen der Erbsünde nach Bellarmin und Suarez (1909). — Protestanten über die Erbsünde: Wernle, Der Christ und die Sünde bei Paulus (1897). Braun, Die Bedeutung der Konkupiszenz in Luthers Leben und Lehre (1908). Windisch, Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes (1908).

Die Kirche hat sich nicht näher über das Wesen der Erbsünde ausgelassen, als daß sie ihr „den Charakter einer wahren und eigentlichen Sünde" beilegt (veram et propriam rationem peccati habet; Trid. sess. V, can. 5). Dahin lauten auch die oben zitierten Stellen des Römerbriefes (5, 12 19). Das Arausikanum II nennt sie „den Tod der Seele" (can. 2). Daher hat

das Tridentinum sie mit Recht in das Innere der Seele eines jeden verlegt (inest unicuique proprium; sess. V, can. 3).

Irrige Auffassungen der Erbsünde. Das Wesen der Erbsünde kann von zwei Seiten her entstellt und verkannt werden, durch ein Zuviel (per excessum) und durch ein Zuwenig (per defectum). Die erste Auffassung kann man die manichäische, die andere die pelagianische nennen.

Das Zuviel in der Auffassung kann sich wieder in zweierlei Weise geltend machen, negativ und positiv, je nachdem man die Erbsünde als einen Verlust von Naturgaben oder als eine Belastung mit bösen Elementen und Qualitäten auffaßt. Beides hängt zusammen mit der Beurteilung des Urzustandes. Hält man die Gaben der Integrität für natürlich (Protestanten, Jansenisten), dann wird man die Erbsünde als einen Verlust von natürlichen Wesensteilen, nämlich jenen ursprünglichen Integritätsgaben, halten. An Stelle jener guten Gaben traten böse als ebenso wesentliche: Verlust der Freiheit, besonders die Konkupiszenz, fortwährende Neigung, ja Notwendigkeit zur Sünde.

Eine gesteigerte Auffassung in diesem Sinne bekunden die „Substantiarier", welche die Erbsünde für eine neue der Seele aufgeladene böse Substanz halten (der Lutheraner Flacius Illyricus), wodurch diese des Teufels Ebenbild wird und dessen Werke verrichtet. Der reine Manichäismus.

Eine manichäische Färbung hat auch die Erklärung einiger älteren (Lombardus, Heinrich von Gent, Gregor von Rimini u. a.) und neueren katholischen Theologen (Bossuet, Lacordaire, Bougaud, Laforet), welche die Erbsünde als eine krankhafte Eigenschaft (qualitas morbida) beschreiben, die der menschlichen Natur als ein positives Element infolge des Sündenfalls angehängt worden sei, und das sie nun fortwährend in einem sündig krankhaften Zustande erhält. Die Erbsünde ist hiernach wie ein Giftstoff, der die Natur physiologisch ansteckt und zum Herde der Sünde macht. Vgl. über sie Bachelet, Die Erbsünde I 30 ff.

Die protestantische Auffassung ist abgetan durch das Tridentinum, welches die wesentlichen Bestandteile der menschlichen Natur, Vernunft und Freiheit, auch nach dem Falle schützt und die Konkupiszenz des Getauften als in sich nicht sündhaft erklärt (sess. VI, can. 5 u. 6; sess. V, can. 5; vgl. Prop. damn. Baii 27 28 51; Quesneli prop. 39, synodi Pistor. prop. 23). — Die Ansicht der Substantiarier und der Vertreter der krankhaften Qualität aber sind nicht nur mit dem Tridentinum unvereinbar, sondern auch mit einer gesunden Philosophie. Ein positives Sein kann philosophisch nur auf Gott zurückgeführt werden. Es ist aber unmöglich, den heiligen Gott zur Ursache einer bösen Substanz oder Eigenschaft zu machen. Die Sünde hat der Natur des Menschen keine positiven guten Gaben entzogen, auch keine positiven schlechten aufgebürdet. Ein berühmtes Axiom der Scholastik lautet daher: die Naturgaben sind nach dem Falle unversehrt geblieben (naturalia post peccatum manserunt integra). Freilich lautet ein zweites ebenso berühmtes Axiom der Scholastik, daß Adam durch die Sünde der Übernatur beraubt und in der Natur verwundet worden ist (spoliatus gratuitis, vulneratus in naturalibus). Aber wir werden später sehen, wie diese „Wunde der Natur" aufzufassen ist.

Durch ein Zuwenig fehlt die pelagianisierende Erklärung, die das erbsündliche Wesen nicht ernst genug anerkennt und nicht eng genug mit dem Einzelmenschen verbindet. Entweder sieht man in der Erbsünde nichts als böse Straffolgen der Adamstat, worunter wir jetzt leiden, wie z. B. Abälard, oder man hält sie für eine bloße Imputationssünde, die uns wohl äußerlich angerechnet wird, aber nicht innerlich infiziert und anhaftet, wie Ambrosius Catharinus, Albertus Phigius, Salmeron, Toletus, Lugo u. a.

Das Eigentümliche dieser Ansicht besteht darin, daß sie den Mangel der heiligmachenden Gnade, der von den meisten Theologen in das Wesen der Erbsünde einbezogen wird, als Straffolge erklären und die Bosheit der Ursünde in ihrer moralischen Fortdauer als uns imputierte Schuld (peccatum habituale) auffassen.

Diese Imputationstheorie ist aber nur sehr schwer mit der Deutung des Tridentinums in Einklang zu bringen, daß die Erbsünde der „Tod der Seele" sei und einem jeden Individuum „innewohnt" (unicuique inest proprium). Wie kann die Bosheit Adams moralisch fortbestehen und jedem innewohnen? Wo ist der reale Träger und Inhaber dieser Bosheit? Es fehlt der eigentliche Kontakt des einzelnen mit der Sünde; der erbsündliche Mensch ist kein wirklicher, sondern nur ein eingebildeter Sünder. Wie nach der protestantischen Rechtfertigungstheorie der Sünder nur künstlich ein von der Gnade bedeckter Gerechter ist, so nach dieser Theorie der Erbsünder nur künstlich ein Ungerechter. Die Imputationstheorien taugen beidemal nichts; sie lassen den Ernst der Sünde nicht zur vollen Geltung kommen, können deren reale Folgewirkungen nicht hinreichend erklären, operieren mit Scheinbegriffen und gefährden die Bedeutung der Sakramente.

Die geläufige katholische Erbsündetheorie unterscheidet mit Thomas, der seinerseits sich hier an Alexander von Hales anschließt, ein doppeltes Moment, ein materielles und ein formelles. Das materielle ist die Konkupiszenz, das formelle ist der Mangel der heiligmachenden Gnade. Beide haben ihrerseits eine Entwicklung durchgemacht und standen in verschiedenen Zeiten und Richtungen abwechselnd im Vordergrunde, bis sie Alexander von Hales zu einer Einheit verband, aus der sie dann später doch wieder etwas gelockert worden sind. Schwane III² § 86 ff. Busch 34 ff.

Der Mangel der heiligmachenden Gnade und die Herrschaft des Teufels wird von den griechischen Vätern betont und bisweilen nur als Folge, nicht als eigentliche Sünde behandelt. An sie knüpft später Anselm an. Die Konkupiszenz dagegen wird von den lateinischen Vätern seit Tertullian hervorgehoben, besonders von Augustin, der in ihr das Hauptmoment der Erbsünde sieht. Ihm folgen die abendländischen Lehrer bis auf Anselm. Die Lateiner haben aber ebenso energisch wie die Griechen gegen den Manichäismus die Freiheit des Willens dem sündigen Naturtriebe gegenüber verteidigt. Immerhin kann man von Augustin mit Schwane sagen, „daß bei ihm die Erbsünde zu sehr als eine Verwundung an der Natur des Menschen betont und als Beraubung des übernatürlichen Ebenbildes nicht so deutlich ins Licht gestellt wurde" (II² 529). Deshalb konnte er auch von den Reformatoren und Jansenisten später mißdeutet werden.

Anselm bricht mit der augustinischen Theorie und faßt den Mangel der Gerechtigkeit allein als das Wesen der Erbsünde. Er versteht aber unter dieser „Gerechtigkeit" nicht so sehr die heiligmachende Gnade, also die Gerechtigkeit im engeren Sinne, als vielmehr die ganze Güte des Willens und seine Unterwürfigkeit unter Gottes Gebote. Die Konkupiszenz erscheint ihm zu materiell, als daß sie Trägerin der Ungerechtigkeit sein kann; Gerechtigkeit wie Ungerechtigkeit liegt nach ihm allein im Willen. Die böse Lust kam in den Menschen erst, nachdem dieser gegen Gott rebellierte; sie ist Strafe für die Sünde.

Die Scholastik teilt sich in unserer Frage. Während Hugo von St Viktor, Bernhard von Clairvaux, Robert Pullus, Petrus Lombardus, Petrus Piktavienſis, auch Bonaventura sich an die Theorie Augustins anschließen, nehmen die Hauptscholastiker mit Alexander von Hales und Thomas in der Erbsünde ein formales Moment an, den Verlust der heiligmachenden Gnade, und ein materiales, die Kon-

kupiszenz. Damit ist die Anselmsche Theorie mit der augustinischen verbunden; aber der Hauptton liegt fortan auf dem formalen Momente. Scotus geht auch hier seine eigenen Wege und bleibt entsprechend seiner Ansicht vom Primate des Willens bei der Erklärung Anselms stehen.

Eine neue Wendung in der Frage trat mit Dominikus de Soto ein, der in seiner auf dem Konzil zu Trient verfaßten Schrift von der Erbsünde ähnlich wie Anselm die Konkupiszenz ganz fallen ließ und den Verlust der heiligmachenden Gnade allein für das Wesentliche der Erbsünde erklärte. Ohne diese Annahme könne ihre Tilgung durch die Taufe nicht erklärt werden; denn die Begierlichkeit verbleibe ja auch im Getauften. An ihn schlossen sich zunächst die großen Theologen Bellarmin und Suarez und in der Neuzeit außer den strengen Thomisten wohl die meisten Theologen. Wenn nach der augustinischen Theorie die Konkupiszenz erst aus der Sünde ganz neu entstand, so wird sie nach der letzten Erklärung schon durch die Schöpfung begründet und nur in ihren unordentlichen Wirkungen durch die Urgerechtigkeit gehemmt. An sich ist sie etwas Gutes (bonum naturae).

Ergebnis. Aus dieser Übersicht ergeben sich folgende theologisch feststehende Punkte über das Wesen der Erbsünde. Die Erbsünde besteht in einer wahren und eigentlichen Sündenschuld, nicht etwa bloß in einer Sündenstrafe, welche eine Folge der Adamssünde wäre. Diese Sünde wurde aber von den Menschen selbst nicht durch eine persönliche Tat vollbracht, enthält deshalb auch nichts Freiwilliges, sondern nur als ein sündhafter Zustand ererbt. Sie ist eine habituelle Sünde, keine aktuelle; letzteres war sie einzig für Adam.

Das Wesentliche an diesem Zustande ist wie bei jeder schweren Sündenschuld der Verlust der heiligmachenden Gnade. In Bezug auf die Konkupiszenz kann man verschiedener Meinung sein; es empfiehlt sich aber, sie im Sinne der nachtridentinischen Theologie zu fassen. Hiernach ist sie nicht ganz neu aus dem Sündenfall entstanden, sondern mit der Natur gegeben, wurde aber von Gott durch ein (präternaturales) Gnadengeschenk gebunden oder vielmehr geordnet und der Vernunft unterworfen. Durch Adams Fall ging dieses Geschenk der leiblich-psychischen Integrität verloren, und die Konkupiszenz erwachte und bildete fortan ein wichtiges Moment in der Sünde überhaupt, so daß Paulus und Augustin in ihr hauptsächlich die Erbsünde zu sehen scheinen. Durch die Entfesselung der bösen Lust wurde auch Erkenntnis und Wille, besonders letzterer, in Mitleidenschaft gezogen. Doch darf die böse Lust und ihre Schwächung von Intellekt und Wille nur als materiales Moment, als böse Anlage und schlechter Lebensgrund im Menschen, nicht als aktuelle Funktion gedacht werden; denn in letzterer Hinsicht ist sie persönliche Sünde und muß persönlich gebüßt werden. Schon aus diesem Grunde ist es geboten, trotz Paulus und Augustin, den Ton auf den Verlust der heiligmachenden Gnade zu legen, nicht auf die Konkupiszenz.

Das Geheimnis der Erbsünde liegt somit nicht so sehr in ihrem Wesen, das uns wohl in etwa begreiflich ist, auch nicht in ihren schlimmen Folgen, sondern in der undurchdringlichen Fortpflanzung und Vererbung des sündhaften Zustandes, der zwar mit unserer Natur gegeben ist und dennoch ernstlich von Gott als nicht sein sollend beurteilt und bestraft wird.

§ 80. Fortpflanzung der Erbsünde.

Literatur. Scher, De universali propagatione originalis culpae (1895). Kilber, Theol. Wirceb., De peccato originali c. 3. Mayer, Über das Wesen und die Fortpflanzung der Erbsünde (1838). Die früher zitierten Werke.

Auch hierüber hat die Kirche sich nur allgemein geäußert, indem sie dem von den Pelagianern einseitig und äußerlich betonten bösen Beispiele gegenüber eine wahre und reale Übertragung auf den Einzelnen durch die natürliche Zeugung lehrte (propagatione non imitatione transfusum est; Trid. sess. V, can. 3; vgl. die zweite Synode von Mileve; Denz. 102 [66]). Wie aber diese Übertragung stattfindet, hat sie unerklärt gelassen; wohl wegen des undurchdringlichen Geheimnisses, das auf dieser Übertragung ruht und das schon Augustin beklagt hat.

Die theologischen Erklärungsversuche sind in Kürze folgende: Die Väter, soweit sie darüber handeln, dachten an eine reale Einbeschlossenheit des gesamten Menschengeschlechtes in Adam. Die dahingehenden Äußerungen von Origenes, Ambrosius, Augustin wurden schon erwähnt. Einspruch gegen diese Auffassung erhoben zuerst wieder die Pelagianer: Wie können wir alle in Adam gewesen sein, wenn unsere Seelen, die doch die Träger von Schuld und Sünde sind, von Gott erschaffen werden, der nichts Unreines hervorbringen kann? Während die meisten Väter dem Kreatianismus in der Seelenlehre anhingen, war es gerade dieser Einwurf, der Augustin abhielt, sich ihm anzuschließen. Der Generatianismus konnte leichter eine Antwort darauf geben, hatte aber andere unannehmbare Konsequenzen. Eine reinliche Lösung des Problems, wie wir alle in Adam mitgesündigt haben, hat die Patristik der folgenden Zeit nicht hinterlassen.

Die Scholastik faßt die Frage von neuem auf. Selbstverständlich wurde an der Einheit des Menschengeschlechtes mit Adam festgehalten und in ihr der Grund der Vererbung der Ursünde gesucht. Hatten die Väter die physische Einheit betont, so heben Anselm und später Scotus die moralische Einheit hervor. Alexander von Hales denkt mit Thomas sowohl an die eine als die andere Einheit. Nach Anselm hat Adam für sich und seine Nachkommen die Gaben des Urstandes empfangen und verloren. Nach Scotus liegt diesem Vorgange eine positive göttliche Anordnung zu Grunde. Thomas vergleicht die Menschheit mit einer Kommunität, in der der eine für den andern haftet; auch wieder mit einem Leibe, dessen Glieder nicht je nach eigenem Willen, sondern nach dem des Hauptes handeln. Aber neben dieser versuchten moralischen Einheit des Willens erinnert er auch als Schüler Augustins an die Zeugung, wodurch eine physische Einheit begründet wird, als wenn dadurch gleichsam eine Ansteckung der Natur erfolgte. „Durch die Kraft des Samens wird die menschliche Natur von den Eltern auf das Kind hinübergeleitet und zugleich mit ihr die Ansteckung der Natur" (S. th. 1—2, q. 81, a. 1 ad 2).

Die nachtridentinischen Theologen beschäftigten sich lebhaft mit unserem Problem schon wegen der protestantischen Polemik.

Bellarmin hebt zunächst wieder die physische Einheit aller mit Adam hervor: Es waren alle in Adam „der Möglichkeit nach", deshalb haben sie sich damals nicht zwar der Wirklichkeit, aber der Möglichkeit nach die Sünde zugezogen (non actu, sed potentia ... non in se, sed in parente; De amiss. grat. 4, 16). Dann aber sucht er auch die moralische Einheit zu begründen und nimmt zu diesem Zwecke die Hypothese eines Dekretes (decretum alligativum) zu Hilfe, durch das alle Menschen von Gott an den Willensgehorsam Adams gebunden worden seien und an ihm ihr moralisches, juridisches Haupt hatten, mit dem sie stehen und fallen sollten. Ambrosius Catharinus setzt einen förmlichen Vertrag zwischen Gott und Adam in die Erklärung ein mit den gleichen Bedingungen und Wirkungen. Vgl. Busch 70.

Suarez fußt in seiner Erklärung nur auf der moralischen Einheit aller mit Adam, ignoriert also die Konkupiszenz bei der Überleitung der Sünde. Diese Einheit sieht er begründet nicht durch die faktische göttliche Einrichtung, wodurch Adam unser Stammvater ist, sondern durch einen förmlichen Vertrag (pactum) zwischen Gott und Adam, wodurch der Wille aller Menschen an den Willen Adams gebunden wurde. Diesen Vertrag findet er Gn 2, 16—17. Vgl. Busch 166 ff.

Die neuere Theologie läßt diese künstlichen Hypothesen beiseite, weil sie überflüssig und ungenügend sind, und begnügt sich einfach mit der Tatsache, daß Adam als erster Mensch von Gott zum Stammhaupte gesetzt wurde, wodurch er allein die Verantwortung für seine Nachkommenschaft trug, mit welcher er also eine physische und moralische Einheit bildete. Auch nimmt man an, daß Adam von dieser Bedeutung seiner Stellung Kenntnis hatte, wenn auch eine Einwilligung dafür seinerseits nicht nötig war. Denn Gott besaß über ihn völlig unumschränktes Verfügungsrecht. Und so kann man die jetzt herrschende Ansicht von der Fortpflanzung dahin erklären, daß diese durch die Zeugung geschieht, nicht insofern diese die Auslösung stärkster sinnlicher Empfindungen ist, wodurch das Erzeugte gleichsam befleckt und angesteckt würde (Augustin), sondern insofern sie das ontologische Band ist, womit der Mensch an das Stammhaupt gebunden wird, worin wir alle gesündigt haben. Wieso wir in ihm gesündigt haben, bleibt ein unerklärbares Geheimnis. Die Zeugung ist nicht die Ursache davon, ebensowenig die Vereinigung von Seele und Leib, selbstverständlich auch nicht Gott; endlich auch nicht unser eigener Wille. Unser Wille macht uns zu persönlichen Sündern, nicht zu Erbsündern; auch konnte er in Adam nicht sündigen, da er erst mit unserer eigenen Existenz ins Dasein trat. Die Schuld der Erbsünde ist einzig von Adam kontrahiert. Mit Adam treten wir durch die Geburt zunächst in physische und dann in moralische Einheit. Deshalb sind wir mit Adam für dessen Schuld haftbar; sein Verlust trifft auch uns. Warum aber Adam nicht allein für seine Tat verantwortlich ist, sondern auch wir, kann letztlich nur mit dem Hinweis auf das paulinische Mysterium beantwortet werden (2 Thess 2, 7).

Eine gewisse Aufhellung findet dieses Mysterium in der Erlösung durch Gottes Sohn, das zweite menschliche Stammhaupt. Man darf die Erbsünde nicht für sich allein betrachten, sondern nur im Lichte der gesamten Glaubenslehre. Die Adamssünde und ihre Nachwirkungen sind nicht ein Endpunkt in der Entwicklung der Menschheit, sondern ein störendes Zwischenmoment, das überwunden werden soll. Doch über die Theodicee der Erbsünde wird später noch ein Wort zu sagen sein.

§ 81. Folgen der Erbsünde.

Satz. Durch die Erbsünde ist der Mensch nach Seele und Leib verschlechtert worden. De fide.

Erklärung. Das Tridentinum definierte, „daß der ganze Adam durch diesen Frevel der Übertretung nach Leib und Seele ins Schlimmere verändert worden sei (secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse; sess. V, can. 1). Die Verschlimmerung der Seele wird im Vordersatz der Definition als der Verlust „der Heiligkeit und Gerechtigkeit" bezeichnet. Weiter wurde definiert, daß Adam durch seine Sünde auch der gesamten Nachkommenschaft geschadet, indem er „nicht nur den Tod und die Strafen des Leibes auf das ganze Menschengeschlecht übergeleitet habe", sondern „auch die Sünde, die der Tod der Seele ist" (ebd. can. 2). Hieraus geht hervor, daß die Wirkungen der Ursünde für Adam und für seine Nachkommen wesentlich dieselben sind. Dennoch werden sie in Bezug auf die Nachkommen noch besonders behandelt. Der Grund dafür liegt darin, daß sie gerade unter diesem Gesichts-

punkte eine ständige aktuelle Bedeutung haben, daher auch zu den erregtesten Kontroversen Anlaß geben, die sich bis in die Gnadenlehre fortsetzen. Ein gewisser, wenn auch nicht wesentlicher Unterschied liegt auch darin, daß sich in der Adamssünde die ganze Bosheit eines Abtrünnigen entwickelt, dagegen in der Erbsünde keinerlei persönliche Willensbetätigung zu entdecken ist, infolgedessen daher auch die Strafwirkung bei der Erbsünde milder zu beurteilen ist als bei der Adamssünde. Die Scholastik bildete über die Folgewirkungen der Erbsünde in Anlehnung an die Parabel vom Manne, der unter die Räuber gefallen (Lk 10, 30), die bekannte Formel von der Beraubung des Menschen bezüglich der übernatürlichen Güter und der Verwundung desselben in seinem natürlichen Bestande (homo per peccatum Adae spoliatus gratuitis, vulneratus in naturalibus). Diese Unterscheidung wird auch in der Beweisführung zu respektieren sein.

Beweis. Der Verlust der Urgerechtigkeit. Der Verlust der Heiligkeit und Gerechtigkeit, der Zorn und die Ungnade Gottes trafen zunächst das Stammhaupt, aber auch in ihm seine Nachkommen gleichermaßen. Der Grund liegt darin, daß die Sünde des Hauptes auf sie überging. Diese Sünde ist für Adam eine böse Tat, aus der als Folge der Verlust der Heiligkeit und Gerechtigkeit entstand. Für die Nachkommen ist sie nicht eine böse Tat, sondern ein böser Zustand (peccatum habituale), welcher eben in dem Verluste der Heiligkeit und Gerechtigkeit besteht. Dieser schlimme Verlust hat also für die Nachkommen Adams einen Doppelcharakter: er ist Sünde und Strafe zugleich. Sünde, insofern er die habituelle Abgewendetheit des Menschen von Gott ist: das Wesen der Erbsünde. Strafe, insofern er die Abkehr Gottes von dem Menschen ist: „Die Entziehung der Urgerechtigkeit hat den Charakter der Strafe", sagt Thomas (S. th. 1—2, q. 85, a. 5). Nur Strafwirkung hat der mit der Entziehung der Gerechtigkeit verbundene Mangel der Gefolgschaft dieser Gerechtigkeit, welche besteht in den theologischen Tugenden, in den Gaben des Heiligen Geistes und in der Inhabition Gottes in der Seele des Gerechten. Näheres hierüber in der Gnadenlehre. Die Schrift spricht den Verlust der Heiligkeit und Gerechtigkeit in jenen Stellen aus, die schon früher bei dem Nachweis der Folgen für Adam angeführt wurden. Ferner in jenen allgemeinen Worten, daß alle Menschen Sünder sind (Röm 3, 23. Gal 3, 22. 1 Jo 1, 8; 2, 16; 5, 19), dem Zorne Gottes verfallen (Jo 3, 36), von Natur Kinder des Zornes sind (Eph 2, 3).

Die Väter betonen vor Augustin und besonders in der griechischen Kirche überhaupt mehr die Folgen der Erbsünde als diese selbst, und zwar als die Hauptwirkung den Verlust der Gnade und Kindschaft Gottes, an deren Stelle die von ihnen äußerst stark betonte Knechtschaft Satans getreten ist. Auch das Tridentinum hebt diese hervor (sess. V, can. 1).

Im Jenseits entspricht dem Verluste der Gnade die Strafe der ewigen Verwerfung des Erbsünders. Diese Folgewirkung ist im allgemeinen Dogma. Die Kirche definierte auf dem Florentinum, daß die Seelen jener Menschen, die nur in der Erbsünde sterben, mit jenen, die in der aktuellen Todsünde hinscheiden, in die Hölle fahren, jedoch mit ungleichen Strafen gezüchtigt werden (Denz. 693 [588]). Diese Verwerfung

des Erbsünders ergibt sich als unumgängliche Konsequenz aus der Natur der Erbsünde, die das Tridentinum als den „Tod der Seele" bezeichnet. Dem Tode hier entspricht der Tod dort.

Die Ungleichheit der Höllenstrafe wird von den Theologen mit Thomas (De malo q. 5: De poena orig. peccat. a. 2) so erklärt, daß man sagt, nur die negative Strafe der Entziehung der Gottanschauung (poena damni), nicht auch die positive der Züchtigung mit dem Höllenfeuer (poena sensus) entspreche dem Wesen der Erbsünde. Besteht die Natur der Erbsünde eben in der Abkehr des Menschen von Gott, so kann ihre Strafe nur in der ewigen Abkehr Gottes von dem Menschen bestehen. Dagegen muß der persönliche Sünder für seine freigewollte Bosheit über die negative Strafe hinaus noch mit einer positiven gezüchtigt werden.

Das Los der ungetauft sterbenden Kinder.

Es ist in der Kirche mit wachsender Milde beurteilt worden. Augustin verfährt hierin noch recht resolut und strenge. Den Pelagianern gegenüber bestreitet er ihren „mittleren Ort" (vita aeterna), an den man ohne Taufe gelangen könne. Er urteilt einfach und exklusiv: „Wer nicht bei Christus ist, der ist beim Teufel" (De pecc. merit. 1, 21. Vgl. Sermo 294, 2; Schwane II² 530). Auf diesem Standpunkte steht wesentlich die Kirche auch heute noch, wie die oben angeführte Definition des Florentinums lehrt. Aber schon Augustin selbst, der den erbsündlichen Kindern die volle Höllenstrafe zuerkennt, mildert dieselbe, insofern er sie für die geringste hält, die es dort gibt (mitissima; Enchir. 93). Anselm, der die Natur der Erbsünde allein in dem Mangel der Gerechtigkeit sieht, scheint doch in Bezug auf die jenseitige Strafe sich etwas inkonsequent an Augustin zu schließen und auch eine positive Strafe anzunehmen. Dagegen treten Thomas und Bonaventura sowie auch Scotus durchaus für den negativen Charakter der Strafe der Erbsünde ein. Nachdem in der nachtridentinischen Zeit auch die maßgebenden Autoren Suarez und Bellarmin sich für diese Ansicht aussprachen, wird sie heute von der Allgemeinheit der Theologen gelehrt. Suarez fügt noch hinzu, daß jenen Kindern aus dem Verluste der Seligkeit keinerlei Trauer und Qual erwächst, da sie immer, selbst im Weltgerichte, darüber in persönlicher Unkenntnis verbleiben werden. Man darf also diesen Zustand als den einer natürlichen Seligkeit betrachten, soweit eine solche mit den noch verbliebenen Naturkräften zu genießen und zu vollziehen ist. Über die Scholastik vgl. Schwane III 405 ff; über Bellarmin und Suarez Busch 192 ff.

Jedenfalls ist diese auf Schrift, Väter und theologische Vernunft gestützte Erklärung des Jenseitslosses der Erbsünder solider und tröstlicher als einige neueren Versuche, die die ungetauft sterbenden Kinder durch das Gebet der Eltern vor der Geburt (Klee), oder durch den materiellen Tod (Schell) gerechtfertigt, errettet und ewig übernatürlich selig werden lassen. Hier mangelt jede theologische Begründung.

Die Kinderhölle. Es wurde in der Theologie Sitte für das besondere Los der ungetauft sterbenden Kinder, auch einen besondern Strafort anzunehmen (limbus puerorum). Als die Jansenisten diesen als pelagianischen Irrtum verschrieen, nahm ihn Pius VI. in Schutz (Denz. 1526 [1389]), weil er nicht identisch ist mit jenem pelagianischen Zwischenhimmel (vita aeterna), den Augustin und das Milevitanum II bekämpften (Denz. 102 [66] u. A. 3).

Der Verlust der Integritätsgaben.

Es ist eine einfache theologische Folgerung, daß die oben erklärten vierfachen Integritätsgaben mit dem Verluste der Heiligkeit und Gerechtigkeit, worauf sie hingeordnet waren, selber zu Verluste gingen. Leicht ist das nach der thomistischen Theorie zu erklären, wonach sie aus der Urgerechtigkeit folgten. Aber auch nach der scotistischen Theorie ergibt sich ihr Verlust, da das Ziel verloren war, worauf einzig sie gerichtet waren.

Es ist bereits früher nachgewiesen worden, daß der Tod und die Konkupiszenz aus der Sünde stammen. Auch der dogmatische Charakter dieser Wahrheiten wurde betont. Mit dem Tode aber hängt das Leiden zusammen, welches das Leben fortan begleitet von der Geburt bis zum Ende.

Es fragt sich jetzt, ob die Erbsünde noch andere über die bisher angegebenen hinausgehende Wirkungen gehabt hat; ob sie nicht nur die übernatürlichen und außernatürlichen (praeternaturalia), sondern auch sogar die natürlichen Güter und Kräfte des Menschen zerstört oder doch angegriffen hat. Das früher angeführte scholastische Axiom von der „Verwundung der Natur" (vulneratus in naturalibus) scheint das zu behaupten. Hierüber ist eine eigene Untersuchung notwendig.

Die Verwundung der Natur.

Sie wurde, wie schon früher angedeutet, verschieden stark aufgefaßt.

1. Häretische Beurteilung. Die Reformatoren hielten diese Schädigung der menschlichen Natur mehr für eine Beraubung von Wesensstücken als für eine Verwundung. Besonders behaupten sie den Verlust der Freiheit, nur ein Stück bürgerlicher Freiheit (libertas in civilibus, non in spiritualibus) ist geblieben. An ihre Stelle trat die Macht der Konkupiszenz. Diese Auffassung von der Verwundung der Natur verwarf das Tridentinum (sess. VI, can. 5; sess. V, can. 5).

Die Jansenisten bekannten sich zwar zu einer äußeren Freiheit, aber lehnten die innere ab und behaupteten wie die Protestanten eine völlige Herrschaft der Konkupiszenz, der gegenüber die Natur allein machtlos sei. Die Kirche lehnte auch diese Theorie ab (Prop. damn. Baii 25—51; Denz. 1025—1051 [905—931]; Prop. damn. Iansenii 3; Denz. 1094 [968]; Quesneli 1388—1390 [1253—1255]).

2. Katholische Beurteilung.

Zum Verständnis ist eine wichtige Unterscheidung notwendig. Wenn wir jetzt von Natur und natürlich sprechen, so verstehen wir diese Ausdrücke im engeren philosophischen Sinne, als Gegensatz zur Übernatur, wie das früher dargelegt wurde. Wenn dagegen die Väter und früheren Konzilien von Natur und natürlichen Kräften des ersten Menschen reden, so verstehen sie das in einem komplexiven, offenbarungsgeschichtlichen Sinne, d. h. sie denken dabei an Adam, wie er anfänglich vollkommen aus der Hand Gottes hervorging und im Paradiese lebte. Wir unterscheiden auf einem fortgeschritteneren theologischen Standpunkte in diesem Urstande genauer zwei Seinsformen, die natürliche und übernatürliche; den Vätern dagegen flossen beide Begriffe noch mehr ineinander zu einer konkreten Größe, über die sie ein einheitliches, summarisches Urteil hatten. Sie verstehen die Summe der Urstandsgaben nicht so sehr als spätere Zutaten zur Natur als vielmehr als sofort seit der Schöpfung dem Menschen eigentümliche Vollkommenheiten. Sie betonen also mehr den Besitz jener Vorzüge als deren Gnadencharakter. Und das trifft besonders zu für die später in der Theologie als außernatürliche Gnadengaben (dona praeternaturalia) aufgeführten Vorzüge. Man nennt diese Vollkommenheiten in einem umfassenderen historisch-praktischen Sinne „natürliche", und zwar nicht im Gegensatze zur Übernatur, wie es später die Jansenisten taten, sondern zur Unnatur des folgenden Sündenzustandes.

Nach diesen wichtigen Vorbemerkungen wird man die historische Entwicklung des kirchlichen Urteils über die Verwundung der Natur leicht verstehen können. Augustin — von ihm ist hier auszugehen — fällt zweifellos über die durch die Sünde eingetretene sittliche Schwäche ein sehr starkes Urteil. In der Gnadenlehre ist noch einmal auf diesen Punkt zurückzukommen. Er stützt sich dabei auf das siebte Kapitel des Römerbriefes, das er anfangs vom gefallenen, später aber vom erlösten Menschen erklärt. Der darin von Paulus geschilderte unselige Zustand ist eine Folge der Sünde. Die böse Begierlichkeit beherrscht den ganzen Menschen. Ihr gegenüber ist der Mensch macht- und kraftlos ohne die Gnade Gottes. Er ist unfähig zum Guten, weil er seine natürliche Fähigkeit dafür verloren hat. So lautet die vielzitierte und von den Reformatoren wie Jansenisten viel ausgebeutete Stelle: „Wie nämlich der Selbstmörder doch sicherlich bei seinem Leben sich tötet, infolge der Tötung aber nicht mehr lebt und dann nach eingetretenem Tode sich nicht wieder selbst zum Leben erwecken kann, so ging, da die Sünde durch den freien Willen geschah, durch die siegreiche Sünde der freie Wille verloren." Aber schon die Fortsetzung der Stelle wehrt ihrem Mißverständnisse: „Darum aber auch ist für die Gerechtigkeit nur derjenige frei, der von der Sünde befreit, ein Knecht der Gerechtigkeit zu werden beginnt. Dies aber ist die wahre Freiheit wegen der Freude am Guten und zugleich eine Gott wohlgefällige Knechtschaft wegen des Gehorsams gegen das Gebot" (Enchir. 9, 30). Dann zeigt er, wie nur die Erlösung uns wieder frei machen kann (Jo 8, 36). Hierzu vergleiche man noch eine von der katholischen Dogmatik den Pseudoaugustinianern entgegengehaltene Stelle: „Wer von uns wollte behaupten, durch die erste Sünde sei der freie Wille dem Menschengeschlechte verloren gegangen? Die Freiheit ging allerdings durch die Sünde verloren, allein die Freiheit, wie sie im Paradiese bestand, die volle Gerechtigkeit samt der Unsterblichkeit zu besitzen, weshalb die menschliche Natur nun der Gnade bedarf" (Contra duas Epist. Pelag. 1, 2, 5; vgl. Schwane II 531 f; Palmieri 615 ff.

Augustin unterscheidet also zwischen Freiheit und Freiheit. Die Freiheit und Freude zum Guten, diese einzig nützliche, wertvolle Freiheit des Paradieses, war verloren gegangen; dagegen nicht die allgemein menschliche Freiheit; aber sie wird nebensächlich behandelt, wo es sich um die Vollbringung der Werke der Gerechtigkeit handelt. Vgl. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus II 25 ff.

Im selben augustinischen Sinne kann Papst Cölestin schreiben: „Durch die Pflichtvergessenheit Adams haben alle Menschen die natürliche (= ursprüngliche) Fähigkeit (naturalem possibilitatem) und Unschuld verloren" (Denz. 130 [88]; vgl. 132). Auch hier ist die Kraft zum Guten im Zustande der paradiesischen Unschuld verstanden. Und ähnlich spricht das Arausikanum II von dieser Freiheit in seinem Schlußdekrete: „Wir müssen verkündigen und glauben, daß der freie Wille gebeugt und geschwächt wurde durch die Sünde des ersten Menschen (inclinatum et attenuatum fuerit liberum arbitrium), so daß niemand später ohne die zuvorkommende Gnade der göttlichen Barmherzigkeit Gott lieben kann, wie er sollte (sicut oportuit), noch auch an Gott glauben oder Gutes tun wegen Gott" (Denz. 199 [169]; vgl. 195 [165] 174 [144] 188 [158]). Überall handelt es sich hier um die übernatürliche Fähigkeit für das wahre, gottgefällige Gute, nicht um die rein natürlichen Kräfte. Deshalb widerspricht auch das Tridentinum dem Arausikanum II nicht, wenn es gegen die Reformatoren die Freiheit des Menschen streng dogmatisch behauptet und verteidigt (sess. VI, can. 5). Es versteht die natürliche, welche Luther leugnete, nicht die übernatürliche, an die Augustin und das Arausikanum II dachten und die das Tridentinum selbst an anderer Stelle im Auge hat (sess. VI, c. 1 u. can. 1). Es ist der historische Adam, der von Augustin und seinen Schülern theologisch beurteilt wird, nicht etwa der Adam schlechthin als Mensch im absoluten Sinne, der philosophisch gewürdigt würde.

Die Verschlechterung der Natur ist also eine relative, keine absolute: Im Verhältnis zum vollkommenen übernatürlichen Urstande ist Adam „zum Schlimmeren verkehrt", nicht in sich selbst, in seinem natürlichen Bestande.

Und welches ist nun das positive Moment in dieser Verschlechterung neben dem negativen des Verlustes der Freiheit? Das ist die Konkupiszenz, die überall ist, aber dort herrscht, wo die Liebe Gottes nicht mehr waltet, also in allen, die nicht wiedergeboren wurden durch Buße und Sakrament.

Es ist wahr, daß Augustin von den Verheerungen der Konkupiszenz ein sehr dunkles Bild entwirft und diese selbst als eine böse Macht hinstellt, die unmöglich von Anfang an von Gott gewollt sein kann. Sie ist ihm gewiß nicht natürlich im Sinne eines Schöpfungsgutes, wie es die Pelagianer behaupteten. Aber er selbst unterscheidet doch schon zwischen Konkupiszenz und Konkupiszenz. Sünde ist sie in den Ungerechten, weil ständige stachelnde Ursache zur Sünde. Dagegen ist sie in den Gerechten keine Sünde, wenngleich sie Strafcharakter in ihnen behält und zum Kampfe zurückgelassen wurde (conflictus ad agonem relictus est).

Thomas nimmt später (S. th. 1—2, q. 85, a. 3) entsprechend den vier Grundvermögen der Seele eine vierfache Verwundung an, eine solche des Verstandes (ignorantia), des Willens (malitia), der irascibeln Potenz (infirmitas) und der konkupiszibeln Potenz (concupiscentia). Die nachtridentinische Theologie hatte die Übertreibung der Konkupiszenz zu bekämpfen und glitt dabei allmählich auf den Standpunkt einer milderen Beurteilung derselben hinab. Man hielt und hält sie weniger für eine Sündenfolge, als vielmehr für eine Naturäußerung. Demgemäß bestand sie stets; sie ist ein Produkt der Schöpfung, ein Gut der Natur; aber ihre schlimmen Wirkungen wurden durch das Geschenk der Integrität vor der Sünde abgewehrt. Nach dem Verluste dieser Gaben dagegen übt sie ihre verheerenden Wirkungen aus. Man erklärt also auch hier wieder die Verwundung nicht als eigentliche, absolute, sondern als relative: nicht an sich ist die Natur verwundet, sondern im Vergleich zum idealen Zustande des Paradieses (naturalia manserunt post peccatum integra). An sich hat die Sünde den Menschen nicht verändert; sein natürlicher Bestand wurde nicht wesentlich angetastet. Nach einem berühmten Vergleiche Bellarmins besteht zwischen dem Menschen im Stande der gefallenen und im Stande der reinen Natur kein anderer Unterschied, als zwischen einem Menschen, den man seiner Kleider beraubte und dem, welcher einfach nackt ist, nie Kleider besaß (vgl. Busch 124 ff). Daß man sich in dieser nachtridentinischen Erklärung des scholastischen Axioms (vulneratus in naturalibus) etwas von der alten Auffassung entfernt hat, kann kaum geleugnet werden. Man muß aber bedenken, daß Augustin und die alte Kirche auf einem schroff polemischen Standpunkte standen, und daß der Mißbrauch ihrer Sätze durch die Pseudoaugustinianer später eine Korrektur notwendig machte. Auch die nachtridentinischen Theologen erklären, daß die Konkupiszenz aus der Sünde ist (ex peccato est; Trid.; sess. V, can. 5), aber sie erklären es dahin, daß die Konkupiszenz als Naturkraft aus der Schöpfung stammt. Ihre etwaigen schlimmen Wirkungen waren im Paradiese durch ein eigenes Gnadengeschenk (donum integritatis) aufgehalten. Durch den Fall ging dies verloren, und nun brachen die zu schlimmen Ausschreitungen an sich fähigen Naturkräfte durch die gefallenen Schranken der Ordnung wie losgelassene Wasser. Insofern stammt die Konkupiszenz aus der Sünde.

Die Theodicee der Erbsünde.

Sie wird von der Apologetik geliefert. Hier genügt die Hervorhebung folgender Hauptmomente. 1. Wenn auch die Erbsünde ein undurchdringliches Geheimnis ist, so stimmt doch ihr Dogma mit unserer persönlichen wie allgemein menschlichen Erfahrung überein. Jeder Mensch trägt etwas in sich, das er bei ruhiger, besonnener Betrachtung nicht als der eigentlichen idealen Natur entsprechend als „menschlich" im guten Sinne des Wortes beurteilen kann. Wo immer die Menschheit sich in einem fortgeschrittenen Zustande befindet, wird sie darauf bedacht sein, diese angebornen Defekte durch Belehrung, Erziehung, Bildung, Gesetze im einzelnen und in der Gesamtheit zu überwinden und zu beseitigen. 2. Das Schamgefühl sagt auch

dem Ungebildetsten und Unmündigen, daß etwas im Menschen ist, was nicht sein sollte. Das moderne Prunken mit der „Unverdorbenheit der Rasse", mit der „Reinheit der Natur" und der Forderung des „Sichauslebens", mit der Rückkehr zu „paradiesischen Zuständen" war der alten Heidenwelt fremd und ist, wenn nicht eitel Heuchelei, dann kaum begreifliche Verkennung der wirklichen Menschennatur, die in unverfälschtem Naturzustande gegen eine solche Beurteilung selbst Protest einlegt. Jedenfalls ist diese Verkennung der Erbsünde der schlimmste Fehler unserer Zeit. 3. Die Erbsünde kann nur im Glauben recht erkannt werden, aber dieser gibt auch zugleich die wirksamsten Mittel zu ihrer Überwindung an: Gebet, Sakramente, Wachsamkeit. 4. Gott schuldet dem Menschen nur die Natur, nicht die Übernatur. Wird er ohne diese letztere geboren, so ist das freilich ein großer Mangel, den Gott nicht will, aber den er auch nicht verpflichtet ist zu verhindern. 5. Das tiefste Dunkel ruht auf der Fortpflanzung der Erbsünde. Aber man kann erwidern, so unverschuldet der Mensch in Adam zum Sünder wird, so leicht wird er durch fremde Hilfe in Christus ein Gerechter. 6. Die letzten Rätsel der Erbsünde wie der Sünde überhaupt wird erst Gottes gerechtes Gericht lösen. 7. In der uns angebornen Sündenmacht ist uns die Arena zum Kampfe angewiesen, die Gelegenheit zur Bewährung gegeben, die Schule der Heiligen geöffnet; wo kein Kampf, da auch kein Sieg. „O ich unseliger Mensch, wer wird mich erlösen vom Leibe dieses Todes? Die Gnade Gottes durch Jesus Christus unsern Herrn!" (Röm 7, 24.)

Drittes Buch.

Die Lehre von der Erlösung.

Literatur. Über die Inkarnation handeln monographisch: Athanasius (De incarn. Verbi). Cyrill von Alex. hat eine ganze Reihe Schriften unter verschiedenen Titeln über die Inkarnation geschrieben (vgl. Bardenhewer, Patrol.[3] 233 f; Nirschl, Patrol. III 16 ff); zu Cyrill vgl. Rehrmann, Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien (1902). Leontius von Byzanz (Adv. Nestor. et Eutych.); vgl. dazu Junglas, Leontius von Byzanz (Forschungen zur christl. Literatur und Dogmengesch. VII, 3 [1908]). Ambrosius (De incarnationis dominicae sacramento). Augustin an verschiedenen Orten (Enchiridion 23—55; De Trinitate, passim; In Ioannem, passim). Vgl. dazu Scheel (Protestant), Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk (1901). Fulgentius (De incarnatione Filii Dei). Johannes von Damaskus (De fide orth. 3 u. 4). Von den Scholastikern vgl. Anselm (Cur Deus homo?); Thomas (S. th. 3, q. 1—59; Contra Gentil. 4, 27 ff); dazu die Kommentatoren wie Billuart, die Salmantizenser u. a. Suarez, De incarnatione (Opera t. XVI, Venet. 1745). Bellarmin, De Christo t. I (Paris. 1870). De Lugo, De mysterio incarnationis t. II u. III (Paris. 1890—1892). Frassen, Scotus acad. t. VII (Rom. 1901). Petavius, De incarn. t. V—VII (Paris. 1864—1867). Thomassin, De incarn. t. I (Venet. 1730). Wirceburgens., De Deo Verbo incarn. (Holtzclau). Legrand, De incarn. Verbi div. (Migne, Theol. curs. compl. t. IX). Von neueren vgl. Franzelin, De Verbo incarn. ([4]1893). Stentrup, De Verbo incarn., I Christologia, 2 Bde (1882). Billot, De Verbo incarn. ([4]1904). Pesch, Praelect. dogm. IV ([3]1909). Tepe, Instit. theol. III (1896). Ianssens, De Deo-Homine, I Christologia (1901). Minjard, L'Homme-Dieu, 2 Bde (1898 f). Paquet, De incarn. (Comment. in S. th. d. Thomae [2]1907]). Kleutgen, Theol. der Vorzeit III (1870). Schätzler, Das Dogma von der Menschwerdung Gottes (1870). Scheeben II 686 ff; III 1 ff. Derſ., Die Mysterien des Christentums ([2]1898). Heinrich-Gutberlet VII 1 ff. Simar I[4] 421 ff. Pohle II 1 ff. Specht I 302 ff. Das Dogmengeschichtliche bei Schwane; Bach, Domengesch. des Mittelalters vom christolog. Standpunkte (1873—1875); Tixeront I u. II. Dazu die Leben Jesu von Schegg, Friedlieb, Grimm, Meschler, Didon. Von älterer protestantischen Literatur vgl. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 2 Bde (1845); von neuerer etwa noch Seeberg, Dogmengeschichte; im übrigen ist die neuere protest. Christologie meist völlig haltlos und negativ. Vgl. darüber die Vorträge auf dem Hochschulkurs zu Freiburg über Jesus Christus von Braig, Hoberg, Krieg, Weber, Esser (1908), und Felder, Jesus Christus I (1911) 2 ff.

Während die gefallenen Engel dauernd von Gott abgewendet blieben, in Sünde wie in Strafe, wurden die gefallenen Menschen von der göttlichen Barmherzigkeit wieder erhoben und ihrer ursprünglichen übernatürlichen Bestimmung zurückgegeben: sie wurden erlöst. Auf welche Art und Weise und durch welche Mittel Gott das Werk der Erlösung der Welt vollendet hat, davon

handelt der vorliegende Traktat. Der Stoff gliedert sich leicht in zwei Teile, wovon der erste von der Person des uns geschenkten Erlösers handelt, der zweite von dem Werke der Erlösung. Den ersten Teil nennt man Christologie, den zweiten Soteriologie. Vorauszuschicken ist eine Art Einleitung zu dem Traktate, in dem einige wichtige Vorfragen zu lösen sind.

Einleitung.

Die Erlösung im allgemeinen.

Die von den Theologen meist als Einleitung der eigentlichen Erlösungslehre vorausgeschickten Erörterungen betreffen den ewigen geheimnisvollen Erlösungsratschluß Gottes, die zeitliche Vorbereitung der Erlösung im Alten Testamente, die Freiheit und Angemessenheit der Erlösung und das Verhältnis der Erlösung zur Inkarnation. Wir fassen diese Gedanken in zwei Paragraphen zusammen.

§ 82. Der ewige geheimnisvolle Erlösungsratschluß Gottes und die zeitliche Vorbereitung seiner Ausführung.

Literatur. Scheeben II 702 ff. Heinrich-Gutberlet VII § 331—339. Specht I 306 ff. Oswald, Die Erlösung 9 ff. Hettinger, Fundamentaltheologie 308 ff. Thomas, S. th. 1—2, q. 102. Legrand, Diss. 2 (M., Curs. compl. IX 80 ff). Bade, Christologie, 3 Tle (1850—1852). König, Theol. der Psalmen (1857). Reinke, Die messian. Weissagungen, 4 Bde (1859—1862). Derſ., Die messian. Psalmen, 2 Bde (1857—1858). Scholz, Handbuch der Theologie des Alten Bundes II (1861) 143 ff. Mayer, Die messian. Prophetien, 2 Bde (1860—1865). Becker, Die Weissagungen als Kriterien der Offenbarung (1890). Corluy, Spicil. dogm. bibl. I 347 ff. Die früher genannten bibl. Theologien des Alten Testamentes von Zschokke, Hetzenauer, von den Protestanten Oehler und Schultz. Schäfer, Die Gottesmutter in der Heiligen Schrift (²1900). Weiß, Die messian. Vorbilder im Alten Testament (1905).

Das Geheimnis der Erlösung. Wie die Trinität und die Schöpfung, so ist auch die Erlösung ein großes Geheimnis. Das hat besonders Paulus stark betont. Seine Gedanken hierüber spricht er im Epheser- und Kolosserbriefe aus: „Gott hat uns in ihm (Christo) vor Grundlegung der Welt auserkoren, heilig und unbefleckt vor seinem Angesichte in Liebe zu sein, auf daß er uns das Geheimnis seines Willens nach seinem Wohlgefallen kund tue, das er bei sich vorgesetzt hat für die Veranstaltung der Fülle der Zeiten, um alles wieder unter ein Haupt zu fassen in Christus, was im Himmel und auf Erden ist" (Eph 1, 4—10). „Dieses Geheimnis ist in andern Zeitaltern den Menschenkindern nicht kund geworden, so wie es jetzt geoffenbart ist" (Eph 3, 5). Es ist „das Geheimnis, das verborgen war von Ewigkeit und von Geschlechtern her, jetzt aber seinen Heiligen geoffenbart ist" (Kol 1, 26). Somit ist nach Paulus die Erlösung ein Geheimnis im strengen Sinne des Wortes. Aus sich selbst konnte der Mensch zu dessen Erkenntnis nicht kommen. Die göttliche Weisheit selbst mußte es den Menschen verkünden. Und auch nachdem dies geschehen ist, begreifen es nicht alle, sondern nur die dafür von Ewigkeit ausgewählt sind. Die Erlösungslehre ist eine positive, von oben

gegebene Lehre, keine Vernunftwahrheit. Man kann sie weder durch die Vernunft begründen, noch durch sie widerlegen; man hat sie zu glauben.

Der Grund für diesen geheimnisvollen Charakter liegt darin, daß sie ihrerseits wieder tief hinabreicht in andere große Geheimnisse. Die Erlösungslehre setzt voraus das Geheimnis der Trinität, deren zweite Person die Erlösung vollzog; weiter das Geheimnis der Menschwerdung des Logos, ferner das Geheimnis der Sünde (2 Thess 2, 7) und endlich das Geheimnis von Gottes Erlöserliebe. Letzteres hebt Paulus hervor: „Warum ist Christus zu der Zeit, da wir noch schwach waren, für die Gottlosen gestorben? Schwerlich stirbt ja jemand für einen Gerechten; denn vielleicht wagt jemand für einen Wohltäter zu sterben. Gott aber zeigte seine Liebe zu uns dadurch, daß zu der Zeit, wo wir noch Sünder waren, Christus für uns gestorben ist" (Röm 5, 6—9).

Ewigkeit des Erlösungsratschlusses. Es geht aus dem früher dargelegten Gottesbegriffe hervor, daß Gott durch den Sündenfall der Menschen nicht überrascht werden konnte. Gottes Erkenntnis ist unabhängig von allem, was außer ihm geschieht. Er hat daher den Erlösungsplan nicht erst später, in der Zeit der Menschheitsentwicklung gefaßt, sondern, wie Paulus sagt, schon „vor Grundlegung der Welt". Nach unserer logischen Zergliederung der göttlichen Akte müssen wir freilich sagen, daß Gott den Erlösungsentschluß erst faßte, nachdem er den menschlichen Fall vorausgesehen hatte. Aber in Gott selbst gibt es kein Nacheinander von Akten, und so schloß sich der ewige Erlösungswille sofort mit dem ewigen Schöpfungswillen zusammen. In ein und demselben Akte beschloß Gott die Welt mit der Menschheit zu erschaffen und die in der Menschheit frei entstehende Sündenschuld durch seine Erlösungstat wieder aufzuheben und zu heilen. Die zeitliche Ausführung des göttlichen Erlösungsplanes fällt freilich nach der Geschichte des Sündenfalls. Diese theologisch sichern und unanfechtbaren Sätze finden eine gewisse äußere Bezeugung durch die Verheißung des Erlösers schon vor der Verhängung des göttlichen Bußgerichtes über den eben gefallenen Menschen (Gn 3, 15—20). „Jesus Christus, das unbefleckte, makellose Lamm, war zwar ausersehen vor der Grundlegung der Welt, aber erschienen ist er in den letzten Zeiten" (1 Petr 1, 20). Wir sind also in der Zeit erlöst, aber infolge eines Ratschlusses, der der fernen Ewigkeit angehört. Daher hat die Erlösungstat des Gottmenschen auch rückwirkende Kraft: Christus ist „das Lamm, das von Anbeginn der Welt an geschlachtet ist" (Offb 13, 8).

Die Vorbereitung der Erlösung. Gott gab sofort nach dem Sündenfalle die Verheißung der Erlösung (Gn 3, 15). Das Erlösungswerk selbst aber vollbrachte Gott nach Ablauf einer langen Zeit, die der menschlichen Vorbereitung auf dasselbe dienen sollte. Der Erlöser kam in der „Fülle der Zeit" (Gal 4, 4), d. h. als die von Gott bestimmten sittlichen Entwicklungsstufen der Menschheit und besonders des auserwählten Volkes vollendet waren. Gott selbst leitete unsichtbarerweise diese Erziehung der Menschheit auf Christus hin vom Protoevangelium an.

Mag sein, daß die ersten Menschengenerationen noch nicht viel aus dem Protoevangelium entnahmen und entnehmen konnten. Das eine aber haben alle alttestamentlichen Geschlechter mit unerschütterlicher Gewißheit festgehalten, daß Gott ihr Führer und Begleiter, ihr Schützer und Erretter sein werde. Dieser Gedanke ist der Kern all der vielfachen Bundesschlüsse, die die einzelnen Patriarchen namens ihrer

Stämme, und Moses namens des israelitischen Volkes vollzieht. Jeder Bund, und mag er in noch so irdischer Form und Absicht geschlossen sein, ist als ein Bund zum Zweck der Erlösung gedacht und will irgendwie Gott zum Schutz und überaus großen Lohn haben (Gn 15, 1). Gott hat nicht nur durch die mannigfachen Bundesschlüsse die Hoffnung auf die zukünftige Erlösung fort und fort neu angeregt, er hat auch ebenso die Kehrseite der Erlösung, das Sünd- und Schuldbewußtsein in der Menschheit und speziell in seinem auserwählten Volke rege zu halten gesucht und dadurch das Bedürfnis nach einer Erlösung immer mehr gesteigert. Die großen Strafgerichte im Alten Bunde, das positive Sittengesetz, der Opferkult, die Wirksamkeit großer sittlicher Charaktere, die eindringliche Predigt der späteren Propheten, alles das war sehr danach angetan, das Bewußtsein großer Sündenschuld wie auch das Bedürfnis nach Sündenvergebung in Israel zu fördern und zu entfalten.

Mit dieser allmählichen Offenbarung hängt dann zusammen, daß auch Person und Werk des Erlösers einen mehr und mehr ethischen Charakter empfangen. Der Messianismus oder die Auffassung vom zukünftigen Messias war ja gewiß vielfach, und gerade zur Zeit des Erscheinens Christi war die Messiasidee merkwürdig getrübt. (Vgl. Felder, Jesus Christus 160 ff.) Aber die großen Propheten hatten doch in erhabenen Zügen davon zu dem Volke geredet. Er wird die Völker weiden wie ein Hirte (Ez Kap. 34), wird als Gottesknecht sein Leben für ihre Erlösung hingeben (Is Kap. 40—53), wird ein Priester sein gleich dem priesterlichen Urbilde des Melchisedech (Ps 109), er wird als Menschensohn auf den Wolken vom Vater die Weltherrschaft empfangen (Dn Kap. 7). Und durch sein Werk wird er die Welt erfüllen mit wahrer Gotteserkenntnis (Is 11, 9. Jr 31, 34), mit Gerechtigkeit und Heiligkeit (Is 26, 2; 33, 5; 60, 21 u. a.) und Geistesfülle (Joel 2, 28—29. Is 32, 15).

Das Neue Testament bestätigt diese Auffassung des Alten als einer Vorbereitung auf den Erlöser. Das spricht Zacharias begeistert in seinem Lobgesange aus: „Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels! Denn er suchte heim und schuf die Erlösung seines Volkes und richtete ein Horn des Heiles uns auf im Hause Davids seines Knechtes. Wie er gesprochen hat durch den Mund der Heiligen, seiner Propheten von Anbeginn: Errettung von unsern Feinden und aus der Hand aller, die uns hassen; um Barmherzigkeit zu tun mit unsern Vätern und zu gedenken seines heiligen Bundes, des Eides, den er unserem Vater Abraham geschworen hat, uns zu verleihen, daß wir ohne Furcht, befreit von unserer Feinde Hand, ihm dienen in Heiligkeit und Gerechtigkeit vor ihm alle unsere Tage" (Lk 1, 68—75).

Christus selbst faßt sich und sein Werk an sehr vielen Stellen als die Erfüllung der alten Weissagung auf, und Paulus verkündet sein Evangelium der Erlösung aller Menschen, „welches er versprochen hat durch seine Propheten in den heiligen Schriften über seinen Sohn" (Röm 1, 1—3). Daß diese biblische Lehre auch von den Vätern und der späteren Scholastik vertreten wird, braucht kaum noch gesagt zu werden. Ihre Gedanken hierüber werden sich passend mit der eigentlichen Christologie verbinden lassen.

§ 83. Notwendigkeit und Freiheit der Erlösung. Angemessenheit der Inkarnation.

Literatur. Thomas, S. th. 3, q. 1; vgl. q. 46 und seine Kommentatoren; Contra Gentil. 4, 54. Schäzler § 29 ff. Kleutgen, Theol. d. Vorzeit III, Abh. 12. Athanasius, De incarn. Verbi. Anselmus, Cur Deus homo. Scheeben II 690 ff. Heinrich VII § 325—331.

Notwendigkeit der Erlösung. Die Frage nach der Notwendigkeit der Erlösung kann man stellen mit Rücksicht auf den *Menschen* und auf *Gott*. War die Erlösung für den Menschen notwendig? Die Erlösung war für die Menschen so notwendig, daß diese ohne sie ewig unrettbar verloren gewesen wären. Verloren wären sie gewesen, weil sie in schwerer Schuld von Gott getrennt waren. Unrettbar wären sie verloren gewesen, weil niemand sie erretten konnte als Gott allein. Weder war eine *Selbsterrettung* oder Selbsterlösung möglich, noch auch die Erlösung durch ein *anderes höheres Wesen*, etwa durch einen Engel, ohne göttliche Anordnung. Das *Tridentinum* lehrt, „daß alle Menschen, indem sie durch die Übertretung Adams die Unschuld verloren haben, unrein geworden und, wie der Apostel sagt, von Natur aus Kinder des Zornes, wie in dem Dekrete über die Erbsünde dargelegt wurde, *so sehr Knechte der Sünde und unter der Gewalt des Teufels und des Todes waren, daß nicht bloß die Heiden nicht nur durch die Kraft der Natur, sondern nicht einmal die Juden durch den Buchstaben des Gesetzes daraus befreit werden oder sich aufrichten konnten*, obgleich in ihnen das freie Entscheidungsvermögen durchaus nicht ausgetilgt, wohl aber an Kraft verringert und gebeugt war" (sess. VI, c. 1; Denz. 793 [675]).

Daß dies auch die klare Lehre der Schrift und Väter ist, wird näher in der *Gnadenlehre* ausgeführt werden. Der Grund für die gänzliche Verlorenheit der gesamten Menschheit liegt nach dem Tridentinum darin, daß sie so tief und entscheidend schwer gefallen ist, daß sie für eine Erhebung in sich selbst keine hinreichenden Kräfte mehr besaß. Wohl sind die sittlichen Anlagen in Vernunft und Willen geblieben, aber sie reichen zur Wiederverbindung mit Gott nicht hin; dazu genügen nicht einmal die *ungeschwächten* Naturkräfte des Menschen, geschweige denn die *geschwächten*. Man kann sogar billig bezweifeln, ob die gefallene Menschheit, auf sich selbst gestellt, überhaupt ein richtiges Verständnis für ihre unglückliche Lage behalten hätte. Wohl ist es wahr, daß auch die *heidnischen* Kulturreligionen den Sühne- und Erlösungsgedanken kennen und ihn in ihren Kulten zum vielfachen Ausdruck bringen. Allein meist doch in einer Art *Verzerrung* und in wunderlicher *Äußerlichkeit*. Das gilt selbst noch für den größten Teil der Erlösungserwartungen im *Alten Testamente*. Man muß wissen, wie Israel über *Sünde*, *Buße* und *Vergebung* denkt, um das verstehen zu können. Diese mit dem Erlösungsgedanken so eng zusammenhängenden Vorstellungen fanden ihre volle und reine Klarheit erst durch die Offenbarung des *Neuen Testamentes*, wenn auch die *Propheten* in diesem Punkte schon kräftig vorgearbeitet hatten.

Man darf diese *gänzliche Unfähigkeit* des gefallenen Menschen, sich selbst zu erlösen, nicht auffallend finden. Auch in andern Dingen vermag der Mensch mehr in *negativer* als in *positiver* Hinsicht. Wie einfach und leicht fällt ihm z. B. die Zerstörung der Gesundheit oder des Lebens; wie schwer und im letzten Falle unmöglich ist ihm die Wiederherstellung derselben. Daher sagt *Augustin*: „Verkaufen konnten sie sich (die Menschen), aber wieder loskaufen konnten sie sich nicht" (Enarr. in Ps. 95, n. 5. Si non potuisti facere te, quomodo potes reficere te? Enarr. in Ps. 45, n. 14).

Wenn sich die Menschen aber nicht selbst erlösen konnten, so behielten sie doch trotz des Sündenfalles die *Fähigkeit* zur Erlösung, und so schwer ihre Sünde auch war, so waren sie doch noch nicht vollends und unwiderruflich an die Sünde hingegeben und ganz in sie versunken. Dadurch unterschieden sich die Menschen und ihre Sünde von den Engeln und ihrer Sünde.

Hierüber sagt Thomas, „daß der Mensch, solange er in diesem sterblichen Leben sich befindet, so geartet ist, daß er weder im Guten unwandelbar fest, noch auch im Bösen unwandelbar verstockt ist. Die menschliche Natur ist also so beschaffen, daß sie vom Verderben der Sünde gereinigt werden kann" (Compend. theol. 199). Die Menschensünde ist stets bis zu einem gewissen Grade Betrug durch die Sinnlichkeit, die Geistessünde ist reine Bosheit, der pure Gegensatz gegen Gott und seine Ordnung. Dazu kommt, daß die sittlichen Kräfte des Menschen durch die Sünde nicht derartig geschwächt worden sind, daß nicht die göttliche Erlösungsgnade die Möglichkeit hätte, an sie anzuknüpfen und sie für die höheren Aufgaben zu erziehen. Darin liegt die Erlösungsfähigkeit des Menschen begründet. Sie ist das Seitenstück zu seiner Erlösungsbedürftigkeit.

Die göttliche Freiheit in unserer Erlösung. Man kann die Frage nach der Notwendigkeit der Erlösung aber auch stellen mit Rücksicht auf Gott. Und da lautet die Antwort wesentlich anders als vorhin. Es ist ein aus der Gotteslehre schon bekannter und in der Gnadenlehre näher angewandter Satz, daß Gott in seinem Wirken nach außen von keinerlei Notwendigkeit beherrscht wird, weder von innen noch von außen. Das bezieht sich auch auf die Erlösung: sie ist eine völlig freie Tat der göttlichen Liebe und Erbarmung.

Keine Lehre ist klarer in der Schrift ausgesprochen als diese. Das geht schon aus den vorhin angeführten Worten des Epheser- und Kolosserbriefes hervor. Es mögen noch ein paar Stellen folgen. Christus sagt zu Nikodemus: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn dahingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe. Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn selig werde" (Jo 3, 16 f). Paulus schreibt, nachdem er Juden wie Heiden als verloren und verkauft an die Sünde dargetan hat, den Kern seiner Heilslehre hin, wenn er sagt: „Alle haben gesündigt und alle ermangeln des Ruhmes vor Gott. Gerechtfertigt sind sie unverdient durch seine Gnade, durch die Erlösung, die da ist in Christus Jesus" (Röm 3, 23 f). Daher „danket Gott dem Vater, der uns würdig gemacht hat des Anteiles am Erbe der Heiligen im Lichte der Wahrheit. Er hat uns aus der Macht der Finsternis errettet und in das Reich seiner Liebe versetzt, in dem wir die Erlösung durch sein Blut, die Verzeihung der Sünden haben" (Kol 1, 12—14).

Die Väter heben die gleiche freie Liebe Gottes zu uns als Ursache unserer Erlösung hervor. Wenn der eine oder andere etwas weiter geht und eine Art göttlicher Notwendigkeit lehrt, dann ist das im Sinne einer nachfolgenden, relativen Notwendigkeit (necessitas consequens et relativa) zu verstehen. So meint Athanasius, es sei für Gott unehrenvoll gewesen, wenn er gestattet hätte, daß sein Werk durch den Betrug des Teufels wäre zerstört worden (De incarn. Verb. 6). Und später scheint auch Anselm von ähnlichen Gedanken ausgehend zu der Ansicht einer unumgänglichen Notwendigkeit gelangt zu sein (Cur Deus homo 1, 10; 2, 4 u. 5). Doch werden beide Autoren von den Theologen im milderen Sinne ausgelegt. Sie lehrten wohl die oben genannte nachfolgende oder die hypothetische Notwendigkeit: Gott hatte von Ewigkeit her wie unsere Erschaffung so auch unsere Erlösung in freier Güte und Erbarmung beschlossen; infolgedessen war es auch notwendig, daß er diese in der Ewigkeit durch ein freies Dekret festgelegte Erlösung in der Zeit auch ausführte. Es war unmöglich, daß sie unterblieb.

Ein wirklicher Zwang aber wurde Gott weder von seinem eigenen Wesen und seinen Eigenschaften, noch von den Geschöpfen, noch endlich vom Teufel angetan. Er konnte vielmehr die gefallene Menschheit, ohne mit sich selbst und seinem Werke in Widerspruch zu geraten, unerlöst lassen. Gott hatte freilich die Welt und die Menschheit zu seiner Ehre und Verherrlichung erschaffen und mußte diese nun auch in Kon-

sequenz des Schöpfungsplanes erreichen. Aber dazu war die Beseligung der Kreaturen nicht notwendig; er konnte seine Ehre auch durch einen Sieg über das Böse in dessen Bestrafung empfangen. Es geht in keiner Weise an, *den Menschen und sein ewiges Ziel für Gott zu einem notwendigen höchsten Zwecke zu machen*. Daraus würden sich die verhängnisvollsten dogmatischen Konsequenzen ergeben. Er wäre dann auch genötigt, alle Bösen in Gute und die Hölle in den Himmel zuletzt umzuwandeln. Diese göttliche freie Souveränität gegenüber den Menschen betont besonders Augustin stark: „So ist also der Mensch in seiner (ursprünglichen) Gerechtigkeit erschaffen worden, daß er in dieser Gerechtigkeit ohne den Beistand Gottes nicht beharren und durch seinen freien Willen verderbt werden konnte. *Er mochte das eine oder das andere wählen, in jedem Falle geschah Gottes Wille*, entweder auch *von ihm*, wenigstens aber *an ihm*" (Enchir. 107).

Die *Angemessenheit* oder Kongruenz (necessitas congruentiae) unserer Erlösung lehren dagegen alle Theologen. Die Erlösung entsprach so sehr dem Wesen Gottes, daß in ihr dessen herrlichsten Eigenschaften und glänzendsten Vollkommenheiten zur Offenbarung kommen. Vor allem seine *Weisheit, Liebe und Güte*.

Auch der erlösungsfähigen *Menschheit* entsprach es durchaus, sie aus dem Falle zu erheben. „Die menschliche Natur", so führt *Thomas* aus, „ist so beschaffen, daß sie von dem Verderben der Sünde gereinigt werden *kann*. Es wäre demnach der göttlichen Güte nicht angemessen gewesen, wenn sie dieses Vermögen völlig unbenützt gelassen hätte. Das aber würde der Fall gewesen sein, wenn er ihr nicht ein Mittel zur Wiederherstellung geboten hätte" (Compend. theol. c. 199; vgl. Contra Gentil. 4, 55 ad 4). Man kann auch noch hinweisen auf die persönliche Schuldlosigkeit der Adamskinder, die unbewußt in der Erbsünde geboren werden; auf die Unvollkommenheit ihrer sinnlichen Natur, die der Täuschung und dem Irrtum leicht zugänglich ist; auf ihre ganz verzweifelte Lage, aus der sie sich selbst in keiner Weise befreien konnten. Das alles sind *Kongruenzgründe* dafür, daß Gott ihre Erlösung beschloß.

Freiheit der Inkarnation. So frei Gottes Güte und Macht war in der Erlösungstat selbst, so frei blieb er auch in Bezug auf die Art und Weise ihrer Ausführung. Insbesondere war dafür die Menschwerdung des Logos nicht *absolut* notwendig. Gott besaß in seiner Weisheit und Macht noch viele andere Mittel zu unserer Errettung. Unter der Voraussetzung jedoch, daß Gott uns in der *vollkommensten* Weise erlösen wollte, indem er sowohl seine eigenen Vollkommenheiten am reichlichsten offenbarte, als auch das Heil der Menschen am wirksamsten begründete, war die Inkarnation das *zweckmäßigste* und *angemessenste* Erlösungsmittel (necessitas congruentiae). Speziell war die Inkarnation *absolut notwendig*, wenn Gott eine *adäquate Genugtuung* für die ihm in der Sünde angetane Beleidigung fordern wollte. Denn hierzu ist nur ein *Gottmensch* fähig.

Wenn die *Väter* diese Frage aufwerfen, so geschieht es meist in positiver, praktischer Weise, wie sie auch die *Schrift* ansieht. Sie halten sich dabei auf dem Boden der wirklichen Offenbarungsgeschichte. Die Menschwerdung ist für uns *tatsächlich* das einzig rettende Erlösungsmittel; ohne Christus gibt es kein Heil. Kein anderer Name ist den Menschen gegeben, worin wir selig werden können (Apg 4, 12). Aber schon *Augustin* stellt die Frage spekulativ und theoretisch und meint: „Es gibt Toren, welche sagen: Die Weisheit Gottes konnte auf keine andere Weise die Menschen befreien, wenn sie nicht Mensch wurde und vom Weibe geboren wurde und von den Sündern alles jenes litt. Diesen antworten wir: Sie konnte es durchaus, aber wenn

sie es anders gemacht hätte, würde es eurer Torheit doch auch ähnlich mißfallen" (De agon. christ. 11, 12). Wenn später Anselm von seinem Genugtuungsbegriffe aus eine absolute Notwendigkeit der Inkarnation konstruierte, weil Gottes Gerechtigkeit für die beleidigte Ehre eine volle Sühne notwendig fordern mußte, diese aber vom tief unter Gott stehenden sündigen Menschen nicht geleistet werden konnte, daher von einem Gottmenschen in Stellvertretung des Menschengeschlechtes zu vollziehen war (Cur Deus homo 1, 12 u. 13; 2, 4), so hat Thomas später diese Auffassung gemildert und korrigiert. Er erklärt mit Augustin, daß Gott noch „auf viele andere Weise das Menschengeschlecht wiederherstellen konnte" (S. th. 3, q. 1, a. 2), und nimmt dann eine bedingte, hypothetische Notwendigkeit der Inkarnation an. Wenn nämlich Gott in ewiger freier Liebe und Güte den gefallenen Menschen die Gnade erweisen wollte, seiner beleidigten Majestät eine vollkommene Sühne anbieten zu können, dann konnte das nach Thomas nur geschehen durch das Mittel der Menschwerdung. Nur ein Gottmensch war fähig, der beleidigten Gottheit die relativ unendliche Schuld ihrer Sünde zu bezahlen, und nur in diesem Erlösungsmodus findet die Erneuerung des Guten in Glaube, Hoffnung und Liebe seine beste Förderung und die Beseitigung und Unterdrückung des Bösen seinen kräftigsten Erfolg (S. th. 3, q. 1, a. 1—2).

Eine rein spekulative Notwendigkeit der Inkarnation sucht Scotus nicht vom Erlösungs-, sondern vom Schöpfungsgedanken aus zu konstruieren. Auch wenn Adam nicht gesündigt hätte, würde dennoch Gott Mensch geworden sein, weil die Menschwerdung, die Verbindung der Gottheit mit dem Menschen, notwendig gewesen wäre, um das Werk der Schöpfung zu einem durchaus vollkommenen Abschlusse zu bringen.

Thomas ist nicht dieser Ansicht; er hält sich in diesem Punkte an die positiven Angaben der Schrift, die uns in solchen Fragen allein Auskunft geben könne (S. th. 3, q. 1, a. 3). Es ist schwer, in der Meinung des Scotus, die übrigens auch von manchen neueren Theologen geteilt wird, nicht einen Anflug von Optimismus zu entdecken. Wenn man meint, in dieser Auffassung erscheine die göttliche Tat der Inkarnation größer, freier und erhabener, als wenn sie von der menschlichen Sünde abhängig gemacht wird, dann sollte man auch bedenken, daß sie in dem Maße Gefahr leidet, für den Menschen ihre einzige Bedeutung zu verlieren, als sie ihn und sein Heil nicht zum ausschließlichen Grunde hat. Der Offenbarung und Väterlehre sind solche Hypothesen völlig fremd. Wie können wir auch beurteilen, was Gott in einer ganz andern Heilsordnung getan haben würde. Vgl. über diese Frage Specht I 314 ff.

Praktischer, aber schwieriger ist die Frage nach der Zeit der Inkarnation. Warum kam der Gottmensch so spät, erst nach Verlauf von 4000 und vielleicht noch viel mehr Jahren? Wäre es nicht besser, wenn er sofort die göttliche Verheißung an die Stammeltern (Gn 3, 15) erfüllt hätte? Es möchte uns wohl angesichts der furchtbar verheerenden Sündenentwicklung auf Erden bisweilen die sofortige Erlösung als das bessere Gut erscheinen.

Thomas führt Kongruenzgründe dafür an, daß der Gottmensch nicht am Anfange gleich erschien, weil die Menschheit erst erlösungsbedürftig werden mußte; auch nicht erst am Ende, weil dann die Hoffnung auf Gottes Erbarmen sicher erkaltet sein würde, sondern in der Mitte, in der Fülle der Zeit, wo alles auf sein Kommen vorbereitet war (S. th. 3, q. 1, a. 4—6). Vielleicht ist es auch in dieser wichtigen und schwierigen Frage besser, sich auf den positiven Willen Gottes zu beziehen und sich dann zu bescheiden. Sagt doch der Herr auf eine ähnliche Frage der Apostel: „Es ist nicht eure Sache, Zeit und Augenblicke zu wissen, die der Vater in seiner eigenen Macht bestimmt hat" (Apg 1, 7).

Erster Abschnitt.

Die Person des Erlösers. Christologie.

„Gott selbst, er kommt und erlöset euch" (Is 35, 4). In allen Verheißungen des Alten Testamentes ist Gott selber der Erlöser. Aber er will die von ihm versprochene Erlösung vollziehen durch einen Mittler. Dieser Mittler ist der menschgewordene Logos. Gott wählte in freier Liebe und Weisheit aus den vielen Erlösungsmöglichkeiten die vollkommenste aus, er beschloß die Inkarnation seines Sohnes. In knapper prägnanter Kürze spricht das Johannes in seinem Prolog (1, 14) aus: „Und das Wort ist Fleisch geworden" (*καὶ ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο* — Et verbum caro factum est).

Der Benennungen für die Menschwerdung des Logos gibt es in der Schrift und Väterlehre viele (vgl. Tournely, De incarn. q. 1, a. 1). Die geläufigste ist in der lateinischen Theologie Incarnatio (ἐνσάρκωσις, σάρκωσις). In der griechischen Väterlehre begegnen wir oft der umfassenden Bezeichnung Ökonomie, (οἰκονομία), göttliche Haushaltung oder göttliche Heilsordnung. Andere Ausdrücke für dieselbe Sache sind dort Einfleischung oder Einmenschung (ἐνανθρώπησις, inhumanatio), Einleibung (ἐνσωμάτωσις, incorporatio), Offenbarung (φανέρωσις) oder Erscheinung (ἐπιφάνεια) im Fleische (1 Tim 3, 16).

Über die Bedeutung des gebenedeiten Namens des Herrn sei hier kurz folgendes bemerkt: Jesus (Ἰησοῦς יְהוֹשֻׁעַ) ist soviel als „Gotthilf", „Gottheil" oder imperativisch „Jahwe, hilf!", prägnant „Heiland" (σωτήρ, salvator; vgl. Mt 1, 21; Lk 1, 31). Christus (Χριστός von χρίειν salben, מָשִׁיחַ Messias) ist „der Gesalbte". Gesalbt wurde der Mensch Christus mit der Gottheit, gleichwie im Alten Bunde die Priester (Lv 4, 3), die Könige (Is 45, 1. Ps 104, 15) und die Propheten (3 Kg 19, 15 f) mit Öl gesalbt wurden. Vgl. Ph. Friedrich, Der Christusname im Lichte der alt- und neutestamentlichen Theologie (1905); Scheeben II § 222; Pohle II[4] 114 ff.

Die Stoffverteilung kann man passend in Anlehnung an das oben angeführte Wort des Johannesprologs vornehmen, das das ganze Inkarnationsgeheimnis in merkwürdiger Deutlichkeit und Kürze enthält. Danach unterscheiden wir die Lehre von der Gottheit (Verbum), die Lehre von der Menschheit (caro) und die Lehre von der Vereinigung von Gottheit und Menschheit in der einen Person Christi (factum est).

Man pflegt auch wohl eine Zweiteilung des christologischen Stoffes vorzunehmen, indem man zuerst die Inkarnation an sich und als vollzogene Tatsache betrachtet (incarnatio in esse) und dann in ihrem geschichtlichen Werden (incarnatio in fieri). Zu dem letzten Teile zieht man dann auch die Mariologie. Wir bevorzugen die erste Stoffgliederung und behandeln die Mariologie im Anhang für sich allein.

Erstes Kapitel.

Die Gottheit Christi.

Literatur. Thomas, Contra Gentil. 4, 2 ff. Maranus, Divinitas Domini nostri Iesu Christi manisfesta in scripturis et traditione (Venet. 1746 u. Wirceb. 1859). Witasse, De Trinitate (Migne, Curs. compl. VIII 146 ff); auch die früher in der Trinitätslehre genannte Literatur. Heinrich IV 148 ff.

Kleutgen, Theol. d. Vorzeit III 39 ff. Bade, Christotheologie (²1870). Bougaud, Christentum und Gegenwart, II: Jesus Christus (1893). Hettinger, Apologie I⁸ 1 (1906) V. 14—18. Gutberlet, Apologetik II³ 2 (1903), § 5—10. Lendovšek, Divina maiestas Verbi incarnati elucidata ex libris N. T. (1896). Endler, Apologetische Vorträge über die Gottheit Christi (1900). Bartmann, Das Himmelreich und sein König (1904) 107 ff. Lepin, Jésus, Messie et Fils de Dieu (³1906) 219 ff. Capitaine, Jesus von Nazareth. Eine Prüfung seiner Gottheit (1904). Schell, Jahwe und Christus (1905). Lagrange, Le Messianisme chez les Juifs (1910). Feldmann, Der Knecht Gottes (1907). Dölger im Kirchl. Handlexikon s. v. Messias, mit neuerer Literatur. Felder, Jesus Christus I; Das Bewußtsein Jesu (1911) 291 ff.

Die Lehre von der Gottheit Christi ist die Grundlage der ganzen Erlösungslehre. Das ist nach dem, was in den allgemeinen Ausführungen über die Erlösung früher bemerkt wurde, von selbst verständlich. Die Lehre von der Gottheit Christi hat aber heutzutage noch eine andere, weit über den ganzen Traktat der Erlösung hinausgehende Bedeutung. Alle Heilslehren, wie sie in der Form und Fassung der katholischen Dogmatik vorgetragen werden, erhalten ihre letzte entscheidende Begründung und Verbürgung durch den menschgewordenen Logos. Fällt die Überzeugung von der Gottheit Christi, dann fällt damit subjektiv auch die ganze katholische Glaubenslehre. Daher die Bedeutung des Beweises für diese Grundlehre.

§ 84. Der Schriftbeweis.

Satz. Jesus Christus, geboren aus Maria der Jungfrau, ist der natürliche Sohn Gottes, die zweite Person in der Gottheit, Gott im wahren und eigentlichen Sinne. De fide.

Erklärung. Der Inhalt dieses Satzes ist ein Fundamentalartikel sämtlicher Symbole. „Ich glaube ... an Jesum Christum, seinen eingebornen Sohn unsern Herrn, der empfangen ist vom Heiligen Geiste, geboren aus Maria der Jungfrau" (Apostol.; Denz. 6). Vgl. auch das Nicäno-Konstantinopolitanum (Denz. 86 [47]). Am eingehendsten ist hier das Athanasianum, dessen erster Teil von der Trinität und dessen zweiter Teil von der Inkarnation handelt (Denz. 40 [136]). Auch das schon in der Trinitätslehre genannte Toletanum XI (675) muß verglichen werden (Denz. 276 [223] 282—286 [229—233]). Noch andere einschlägige symbolische Dokumente werden weiter unten gelegentlich zu erwähnen sein.

Unser Satz besagt, daß Jesus von Nazareth, der Sohn Marias, also eine ganz bestimmte, geschichtliche Persönlichkeit, zugleich der Sohn Gottes ist, und zwar im eigentlichen, natürlichen Sinne des Wortes (Filius Dei naturalis). Wir stehen also mit dieser Behauptung in der konkreten Geschichte der Offenbarung, nicht in der transcendentalen Trinität. Es ist der „historische" Christus, der beurteilt wird, wie er vor zwei Jahrtausenden unter uns lebte, wirkte und starb.

Die historische Existenz dieses Christus und Sohnes Marias wird hier vorausgesetzt, weil sie in den Evangelien, deren historischen Charakter die Kritik nicht zu zerstören vermocht hat, in zweifelloseſter Weise verbürgt wird. Dazu kommen dann noch die Berichte der apostolischen Schriften, besonders der Paulinen, von denen wenigstens die vier ersten jeder Kritik stand gehalten haben, wenn auch einige Skeptiker mit B. Bauer an ihnen zweifeln machen wollten. Endlich sind noch zu nennen die außerbiblischen Nachrichten über Christus: von den Römern Plinius,

Tacitus, Sueton und von dem Juden Flavius Josephus. Vgl. hierüber Meffert, Die geschichtliche Existenz Christi (³1910), und Kiefl, Der geschichtliche Christus und die moderne Philosophie (1911). Ein handgreiflicher Beweis für Christi historische Existenz liegt in dem seit 2000 Jahren bestehenden Christentum, das von Anfang an bis heute sein Dasein, seine Lehre und Einrichtung auf Christus zurückgeführt hat, ohne daß es jemals einem Vernünftigen eingefallen wäre, ihm diesen Ursprung zu bestreiten. Die modernen Einwände eines Kalthoff, Drews, Jensen u. a. gegen die geschichtliche Existenz Christi sind aus dem extremsten Skeptizismus geboren und werden selbst von der liberalen Theologie, die durch ihre zersetzende Kritik an den biblischen Quellen jene weitgehende Zweifelsucht verursacht hat, mit einer gewissen Verachtung abgelehnt. Sie verdienen diese Geringschätzung; denn es ist unmöglich, daß das historische Christentum als Entwicklungsprodukt einer philosophischen Idee oder eines in der antiken Welt weitverbreiteten Naturmythus von einem leidenden, sterbenden und auferstehenden Erlöserkönig erklärt werden könnte. Merkwürdig, daß das Christentum selbst bis heute an diesen seinen Ursprung nie gedacht hat. Und doch ist es in der Frage nach seiner Existenz gewiß zunächst selber zu hören, weil es über sich selbst das kompetenteste Urteil haben muß.

Aber ein Einwand, der von der liberalen Theologie erhoben wird, ist wichtiger zu nehmen. Man läßt es sich leicht gefallen, daß Christus „Sohn Gottes" genannt wird, auch daß man ihn „göttlich", ja selbst „Gott" nennt; aber man denkt bei dem ersten Ausdruck an eine ethische Sohnschaft auf Grund von Gnade und Sittlichkeit und im zweiten Sinne an eine Apotheose, wie sie die antike Welt vielfach mit ihren Heroen vollzog. Demgegenüber redet unser Dogma von einer wahren natürlichen Sohnschaft Gottes auf Grund der ewigen Geburt aus dem Vater. Christus ist nach der Bestimmung der Trinitätslehre die zweite Person der Gottheit, ein anderer (alius) als der Vater und der Heilige Geist, aber nicht ein anderes (aliud). Kurz, er ist mit dem Vater und dem Heiligen Geiste wahrer Gott.

Wie das Alte Testament die Vorbereitung des Neuen ist, so finden sich daselbst auch bereits ganz deutliche Hinweise auf die Gottheit Christi, der dessen Erfüllung ist. Diese Andeutungen gibt das Alte Testament in seiner vielfältigen Schilderung der Messiasgestalt. Von ihr ist also auszugehen.

Beweis. Im Messianismus des Alten Bundes kann man das Werk und die Person des Messias unterscheiden. Beide sind in ihrer Art göttlich. Die Weissagung vom Werke des Messias läßt sich zurückführen auf das dreifache Amt des Lehrers, des Priesters und des Königs. Obschon nun dieses dreifache Amt vom Messias als Menschen verwaltet wird, so ist es doch an sich so intensiv und weltumspannend, so ideal und erhaben gedacht, daß es ohne einen göttlichen oder gottmenschlichen Träger nicht verstanden werden kann. Mit der Schilderung dieses messianischen Werkes hängt die der messianischen Person enge zusammen. Auch hier sind die Züge zunächst nicht einheitlich, vielmehr wie auf verschiedene Personen abgemessen. Gott selbst bleibt, besonders in der späteren nachexilischen Zeit des Alten Testamentes, rein überweltlich, erhaben bis in „den siebten Himmel". Die Vermittlung zwischen ihm und seinem Volke vollzieht er anfangs durch den Jahwe-Engel, später überhaupt durch die Engel, dann durch die ungeschaffene Weisheit und sein allmächtiges Wort. In der Zeit des zukünftigen Heiles aber will er sich dazu des Messias bedienen, seines Erwählten und

Gesalbten. Dessen Aufgabe wird es sein, die Errettung oder Erlösung aus leiblicher und geistiger Not in der Ausübung des obengenannten dreifachen Amtes zu vollziehen.

Dieser Messias ist zunächst eine menschliche Person, wird geboren als ein Mensch, lebt und wirkt als solcher unter seinem Volke. Er ist ein Prophet (Dt 18, 15 18) und Priester (Ps 109), besonders aber ein mächtiger König und Herrscher (Ps 2 17 44 109. Is 2, 2—4; 9, 6. Zach 9, 9. Am 9, 11 u. a.); als solcher ist er Davids Sproß (2 Kg 7, 11—16); er ist aber auch ein unschuldig leidender Gottesknecht (Is Kap. 53), ein Hirt seines Volkes (Ez Kap. 34) und endlich der Menschensohn (Dn Kap. 7). Letzterer Benennung nach gehört er zu den Menschen, aber der Inhalt seines Lebens und Werkes, wie ihn Daniel andeutet, weist ins Überweltliche, Göttliche.

Eine besonders solenne Bezeichnung des Messias ist Sohn Gottes. Es ist aber sofort beizufügen, daß dieser Name auch allgemeine Bedeutung hat und Geschöpfen wegen ihres moralischen Verhältnisses zu Gott eignet. So den Engeln (Jb 2, 1. Ps 88, 7), den Gerechten (Sir 4, 11. Weish 2, 13), Israel (Is 43, 6. Weish 9, 7; 12, 19 21), Israels König (2 Kg 7, 14. Ps 2, 7; 88, 27 28).

In ganz intensiver Weise aber ist der Messias Sohn Gottes und Gott dessen Vater. Der Psalm 2, welcher von der Einsetzung eines israelitischen Königs berichtet, ist messianisch, so daß der dort genannte König nur ein Bild des Messias ist, in dem sich alle Königsherrlichkeit vereinigen soll. Dasselbe gilt von 2 Kg 7, 14. Zur Zeit Jesu finden wir denn auch den Herrn mit diesem messianischen Namen vielfach angeredet. Führen uns alle diese Namen noch nicht wesentlich über die menschliche Natur hinaus, und kann man selbst Ps 2 noch geschichtlich von der irdischen Einsetzung zum Messias und von der feierlichen Einführung in sein Amt in der Taufszene verstehen, so wird dieser rein menschliche Rahmen doch gesprengt durch Namen, welche bereits an das göttliche Wesen streifen oder es geradezu ausdrücken. Isaias nennt ihn „Wunderbarer, Ratgeber, Gott, Starker, Vater der Zukunft, Friedensfürst" (9, 6), „Emmanuel, Gott mit uns" (7, 14; 8, 8 10). „Sein Ausgang ist von Anbeginn, von den Tagen der Ewigkeit" (Mich 5, 2).

Abschließend können wir sagen, daß der Messias im Alten Bunde als ein glorreiches, mächtiges Wesen geschildert wird, das im allgemeinen als ein irdischer menschlicher Retter gedacht ist, jedoch wiederholt als alle irdischen Schranken übersteigend an die Gottheit selbst heranreicht und sogar mit dem Namen „Gott" benannt wird. Eine Verbindung und Verschmelzung aller jener prophetischen Einzelzüge des Messias, vor allem eine Verbindung des irdischen Gottesknechtes, des Davidsohnes, weiter des überweltlichen Menschensohnes und der reingöttlichen Weisheit und des göttlichen Wortes zu einer einheitlichen Idealgestalt gibt es im Alten Testamente noch nicht. Es liegen dafür die leisen Anfänge vor in der Benennung des Messias als Emmanuel, aber von einer formellen Union Gottes mit der menschlichen Natur, von der Inkarnation der Gottheit weiß das Alte Testament noch nichts. Vielleicht haben einige auserlesene Gottesmänner (Propheten) an eine Vereinigung all

jener messianischen Züge in einer Messiasgestalt gedacht, aber ausgesprochen ist das im Alten Testamente selbst nicht.

Die Gottheit Christi nach seinem Selbstzeugnisse. Auch hier gehen wir wieder von der Messianität Christi aus, weil diese zunächst in den Vordergrund tritt. Christus steht unter seinem Volke auf als derjenige, der da kommen soll (*ὁ ἐρχόμενος*), als die Hoffnung Israels. Deshalb knüpft er auch überall an die Predigt der Propheten und an das Gesetz an; er ist gekommen als die Erfüllung des Alten (Mt 5, 17). Von ihm gilt, was die Propheten geschrieben haben (Mt 11, 3—5. Mk 12, 10 f; 14, 21 27 49. Lk 4, 21; 7, 19—22; 24, 27). In ihm haben die Jünger den gefunden, den die Gottesmänner des Alten Bundes zu sehen und zu hören begehrt haben (Mt 13, 17. Lk 10, 24). Wenn Christus trotz dieser anfangs allerdings noch dunkeln messianischen Selbstbezeichnung fremde Personen von diesem Bekenntnis zurückhält, wie die Dämonischen (Mk 1, 24 25 34; 3, 11 f), die Apostel (Mk 8, 30. Mt 17, 9. Lk 9, 36), so hatte er dafür Gründe der Klugheit und Vorsicht: er wollte keine weltlichen Hoffnungen wecken, die er doch nicht erfüllen konnte. Dennoch hat er in der zweiten Hälfte seiner Wirksamkeit diese Rücksicht fahren lassen, hat von Petrus das förmliche Bekenntnis seiner Messiaswürde angenommen (Mt 16, 16), ist als Messias feierlich in die heilige Stadt gezogen (Mk 11, 8—10) und gestorben (Mk 14, 62; 15, 2. Jo 19, 19).

Christus ist der verheißene Messias. Daß er als solcher auch Sohn Gottes im ethischen Sinne des Wortes ist, war im allgemeinen aus dem Alten Testamente bekannt. Kein Wunder, wenn ihn deshalb Nathanael bei seiner ersten Erfahrung mit ihm sogleich anredet: „Meister, du bist der Sohn Gottes, du bist der König Israels" (Jo 1, 49), wenn auch Besessene ihn so nennen (Lk 4, 41), sogar der Teufel (Mt 4, 3 6). Auch das Wort des Petrus im Schiff ist so zu verstehen (Mt 14, 33), sowie das des Hauptmanns unter dem Kreuze (Mt 27, 54). In Bezug auf seine Gottheit sehen wir Christus wieder eine gewisse Vorsicht und Zurückhaltung anwenden. Mit Recht. Es war das Geheimnis der Trinität an und für sich schon schwer begreiflich, die Mehrheit göttlicher Personen auf dem strengmonotheistischen Standpunkte den Juden besonders ungewohnt, und dazu trat die Menschheit des Herrn offen in die Erscheinung, wohingegen die Gottheit Sache des Glaubens blieb. Dennoch hat sich Christus sehr oft selbst den Sohn Gottes genannt, und zwar nicht im ethischen, allgemeinen, sondern im eigentlichen, natürlichen und ganz besondern Sinne und hat sich damit die göttliche Natur beigelegt: Er bekennt sich als den wesensgleichen Sohn des ewigen Vaters.

Die Gottheit Christi bei den Synoptikern. Wir heben folgende Beweismomente hervor. Christus nennt zwar oft Gott den Vater der Menschen und die Menschen Kinder Gottes (Mt 5, 9 45. Lk 6, 35; 20, 36), aber nie begreift er sich selbst in dieses allgemeine Sohnesverhältnis mit ein, sondern nennt Gott stets im intensiven und exklusiven Sinne seinen Vater und sich den Sohn des Vaters. Man vergleiche folgende Stellen: Mt 5, 48; 6, 1 6 9; mit Mt 7, 21; 10, 33; 11, 25—27; 18, 35.

Aus dieser Gepflogenheit ergibt sich, daß Christus sich in anderer Weise als Sohn Gottes fühlt, wie es alle übrigen Menschen sind. Er ermahnt auch alle Menschen, „Kinder Gottes" zu werden, läßt aber nie vermuten, daß sie es in gleicher Weise werden können wie er, daß seine Sohnschaft nachahmbar und erreichbar wäre. Auch tritt nirgends bei den Synoptikern die Spur hervor, daß er selbst Sohn Gottes geworden ist. Er war es schon vor der feierlichen Erklärung des Vaters in der Taufszene. Als Zwölfjähriger offenbart er sein einzigartiges Sohnesverhältnis im Tempel (Lk 2, 49). Ganz johanneisch klingt dann folgende Stelle: „Alles ist mir von meinem Vater übergeben, und niemand kennt den Sohn als der Vater, und niemand kennt den Vater als der Sohn" (Mt 11, 27). Also ist sein Sohnesverhältnis ein Geheimnis, um das nur Vater und Sohn wissen können. Es muß daher geoffenbart werden.

Diese Offenbarung nimmt er freudig in dem bekannten Petrusbekenntnisse wahr und bestätigt dasselbe durch den Hinweis auf die Erleuchtung des Vaters und durch die Auszeichnung des Apostels als Fels der Kirche (Mt 16, 16—19). Das Bekenntnis aber lautet: „Du bist Christus (der Messias), der Sohn des lebendigen Gottes." Beide Ausdrücke sind hier nicht, wie die Kritik behauptet, äquivalent, wie sie es im Alten Testamente und noch mehrfach im Neuen Testamente (Jo 1, 49) sind. Sie mochten es anfänglich in den Augen der Juden sein; in dem Glauben des Apostels aber war Christus der eigentliche Sohn Gottes und als solcher der Messias, nicht umgekehrt. Sohn Gottes ist Personenname, Messias ist Amtsbezeichnung. Deshalb die Berufung auf die göttliche Offenbarung, deshalb die Anerkennung und Auszeichnung des Petrusglaubens an dieser Stelle und nicht schon an andern Stellen, wo das schlichte Messiasbekenntnis dem Herrn abgelegt wurde.

Christus legt ein feierliches Selbstbekenntnis vor dem Hohen Rate ab. Kaiphas spricht zu ihm: „Ich beschwöre dich bei dem lebendigen Gotte, sage uns, ob du bist Christus, der Sohn Gottes?" Jesus spricht zu ihm: „Du hast es gesagt" (Mt 26, 63 f). Nach Markus antwortet er: „Ich bin es" (14, 62). Dieses Zeugnis legte er ab vor der vorgesetzten Behörde, angesichts des Todes und unter einem Eidschwur. Daß die Gottessohnschaft hier beiderseitig im metaphysischen Sinne, nicht im gewöhnlichen ethischen verstanden wurde, folgt daraus, daß die Juden in richtigem Verständnis, wenn auch mit falscher Schlußfolgerung seine Aussage als Gotteslästerung erklären. Unsere Überzeugung, daß sich Christus als den natürlichen Sohn Gottes fühlte und wußte, wächst noch mehr, wenn wir bedenken, daß er die unerreichte Demut und Nächstenliebe übte und alle Menschen zu einer völligen Unterwerfung unter Gott, für dessen Ehre er eiferte, anleitete, ihm also nichts fremder und ferner war als Stolz und Selbstüberhebung.

Christus verstärkt diese Aussagen über sich, indem er sich göttliches Wissen und göttliche Macht beilegt. Göttliches Wissen offenbart er, indem er allein sich eine volle Gotteserkenntnis beilegt, die er allen andern aberkennt (Mt 11, 27). Seine göttliche Macht bekundet er als Wundermacht, die er selbst frei ausübt und seinen Jüngern ebenso frei überträgt; ferner als Sündenvergebungsmacht (Mt 9, 1—8. Lk 7, 48), als souveräne Lehrgewalt, womit er in

der Bergpredigt das Gesetz im Gegensatz zu den Alten auslegt (Mt Kap. 5—7) und sich als den Herrn des Sabbats bezeichnet (Mt 12, 1—8). Gesetz und Sabbat aber waren an sich göttlichen Ursprungs. Endlich legt er sich noch die Richtergewalt bei (Mt 7, 21—27; 13, 36—43 u. a.).

Es ist nur eine Folgerung aus dem Ganzen, wenn Christus nun auch entsprechend seiner Gottessohnschaft den bisher nur Jahwe geleisteten Kult im Glauben, Hoffen und Lieben fordert (Mt 10, 32 37; 11, 28; 24, 35. Lk 14, 26) und wenn er die religiöse Prostration, in der Alten Welt Symbol der Verehrung der Gottheit und deshalb von Paulus und Barnabas entrüstet abgewiesen (Apg 14, 14), wiederholt annimmt (Mt 8, 2; 9, 18; 28, 9).

Auf Grund dieser vielen und vielfachen Zeugnisse ist die Behauptung völlig berechtigt, daß auch bei den Synoptikern schon und nicht erst bei Johannes Christus der Sohn Gottes im ganz einzigen, andern unerreichbaren Sinne ist; weil er es auf Grund einer der Welt allerdings geheimnisvoll verborgenen Tatsache ist, seines präexistenten, ewigen Sohnesverhältnisses zu Gott. Einmal deutet er diese Präexistenz an (Mt 22, 45), und einmal nennt er sich in einer Parabel förmlich den „einzigen, geliebten Sohn" des Weinbergherrn (Mk 12, 6), unter dem nur Gott verstanden werden kann.

Im Lichte dieser späteren Entwicklung erscheint auch die Anrede Gottes in der Taufszene äußerst bedeutungsvoll (Mt 3, 17; vgl. 17, 5). Sie wird zwar, weil früh einfallend, auch von katholischen Theologen bisweilen im ethischen Sinne genommen, indes darf das kaum in exklusiver Weise geschehen.

Die Gottheit Christi bei Johannes. Auch nach dem vierten Evangelisten bezeichnet sich Christus als den Messias, den Gott gesandt zur Errettung der Menschheit. Ganz formell tut er das am Jakobsbrunnen der Samariterin gegenüber: „Ich bin es" (der Messias), „der mit dir redet" (4, 26). Er ist der vom Vater Gesandte (3, 16 f; 5, 38; 10, 36; 17, 3), der als solcher seinem Vorläufer, dem Täufer (1, 15 20 25 33 f), und den Jüngern (1, 41 45 49) sofort bekannt wird.

Die Gottessohnschaft ist bei Johannes die eigentliche These, die bewiesen werden soll. Daher denn auch die Vielheit und Mannigfaltigkeit der „Zeugnisse" (ἡ μαρτυρία). Wir ordnen sie ähnlich wie bei den Synoptikern.

Christus nennt sich sehr oft den „Sohn" und umgekehrt Gott seinen „Vater". Er tut dies mit einem solchen Nachdruck, mit solcher Energie und Konstanz, in ruhiger Erörterung wie in scharfer Polemik, daß man die Überzeugung gewinnen muß, er verstehe das im natürlichen, eigentlichen Sinne (5, 19; 6, 46; 8, 16 19; 10, 30; 14, 7—11 31; 16, 15 28; 17, 1—5 10 21). Einigemal findet sich auch die formelle Bezeichnung „Sohn Gottes" (9, 35; 10, 36). Wir heben die wichtigsten Stellen hervor. Einen förmlichen Beweis für seine Gottheit liefert er gegenüber den Juden, die ihn aus Anlaß der Heilung eines Kranken am Sabbate angreifen. Er beruft sich auf die Gemeinsamkeit des Wirkens mit seinem Vater: „Mein Vater wirket bis zur Stunde; auch ich wirke." Sie wollen ihn darob töten, nicht nur weil er den Sabbat gebrochen hat, „sondern auch Gott seinen Vater genannt habe, wodurch er sich Gott gleich setzte". Christus wiederholt aber seine Gemein-

samkeit des Wirkens mit dem Vater und beruft sich dafür auf die Totenerweckung und das Gericht (5, 17—26). Einen ähnlichen Beweis führt er am Laubhüttenfeste, als man von ihm ein Selbstbekenntnis fordert. Er beruft sich auf Gottes Sendung, auf die ihm übertragene Macht und schließt: „Ich und der Vater sind eins" (ἕν, unum, nicht modalistisch εἷς, unus). Wieder wollen die Juden ihn töten wegen Gotteslästerung: „weil du dich selbst zu Gott machst, da du ein Mensch bist" (10, 22—33). Durch die Berufung auf Ps 81, 6 will er seine Gottessohnschaft nicht einfach ethisch erklären, sondern die Juden durch ein Schriftwort vorläufig zur Ruhe verweisen. Dann geht er sofort wieder auf seine ganz einzige Einheit mit dem Vater zurück. Diese Einheit betont er auch in der Belehrung der Apostel: „Philippus, wer mich sieht, der sieht den Vater. . . . Glaubet ihr nicht, daß ich in dem Vater bin, und der Vater in mir ist" (14, 9—11; vgl. 17, 21).

Christus verstärkt auch bei Johannes wieder diese Selbstbezeichnung dadurch, daß er sich göttliches Wissen und göttliche Macht zuschreibt und in Lehre und Leben betätigt. Dazu tritt hier formell die Behauptung seiner Präexistenz und Allgegenwart. Als Folge wieder erscheint die Forderung der religiösen kultischen Verehrung.

Das göttliche Wissen bezieht sich zunächst wieder auf seine einzige Gotteserkenntnis (7, 29; 10; 15 u. a.); ferner auf das Innere des Menschen (1, 48; 2, 24 f; 4, 17 f), auf ferne Dinge (11, 11). Die göttliche Macht zeigt er in den großen Wundertaten, die gerade nach Johannes ein realer Beweis *(σημεῖα)* seiner Gottheit sein sollen, wohingegen die synoptischen Wunder zunächst Werke der erbarmenden, erlösenden Liebe sind. Seine Macht offenbart er weiter als Macht über die Sünde, indem er andern die Sünde vergibt (8, 11) und selbst ein Sündenloser bleibt (8, 46), den Teufel, den Vater der Lüge und Fürsten der Welt, besiegt und hinauswirft (8, 44; 12, 31). Wahrheit und Gnade, Licht und Leben, beide reingöttliche Gaben sind die Mittel in seiner Hand, womit er den Sieg über teuflische Lüge und Bosheit gewinnt. Diese Macht verkündet er dann als Richtergewalt (5, 22). Die Präexistenz, die schon im Prologe von ihm behauptet wird, legt er sich selbst formell bei: „Ehe Abraham ward, bin ich" (8, 58). „Verherrliche mich bei dir, du, o Vater, mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war" (17, 5). „Du hast mich geliebt vor Grundlegung der Welt" (17, 24). Die Allgegenwart deutet er an in der tiefgeheimnisvollen Stelle: „Niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen, als der vom Himmel herabgekommen ist, der Menschensohn, der im Himmel ist" (3, 13). Religiöse Verehrung nimmt Christus an, wenn sie ihm geboten wird (9, 35—39; vgl. Apg 10, 24—26; Offb 19, 10; 22, 9) und fordert göttlichen Glauben an sich (14, 1; vgl. 4, 26 41 42) und Liebe (14, 23; 15, 9) wie die gleiche Ehre mit dem Vater (5, 23). Auch hier muß am Schlusse wieder bemerkt werden, wie tief und lauter die Demut des Herrn nach Johannes ist. In keinem Evangelium betont er so oft und scharf, daß er den „Willen des Vaters" erfüllen müsse. Und trotz dieser Gesinnung gegen den Vater will er von den Menschen als der Sohn Gottes anerkannt werden, und zwar im Sinne der „Gottgleichheit", und weiter will er

eine dem Vater gleiche Verehrung und sagt seinen Jüngern voraus, daß sie dereinst ihn anrufen werden und alles empfangen, um was sie im Glauben an seinen Namen den Vater bitten werden (16, 23—27). Von diesem Christuskult wird später noch die Rede sein.

Christi Gottheit in den Schriften der Apostel. Paulus nennt Christus wiederholt „Gott" oder legt ihm die „Gottheit" bei. „Wir erwarten die selige Hoffnung und die Ankunft der Herrlichkeit unseres großen Gottes und Heilandes Jesus Christus" (Tit 2, 13). Hier zeigt der griechische Text, der vor beiden Aussagen nur einen Artikel hat, sowie der Umstand, daß die Parusie nur dem Sohne, nie dem Vater zugeschrieben wird, daß Christus für den Apostel unser „großer Gott" ist. Den Juden rechnet es Paulus zum Vorzuge an, daß „aus ihnen ist Christus nach dem Fleische, der da über alles ist Gott, hochgelobt in Ewigkeit" (Röm 9, 5). Eine dem johanneischen Prologe ähnliche Aussage macht er Phil 2, 5 ff: „Habet diese Gesinnung (der Demut) in euch, die auch in Christus Jesus war, der, da er in Gottes Gestalt war, es nicht für Raub ansah, Gott gleich zu sein, sondern sich selbst entäußerte und Knechtsgestalt annahm." Weiter versichert er (Kol 2, 9): „In ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig" (*σωματικῶς*, d. h. in der Fleischeshülle). Christus ist „ein Abglanz seiner (Gottes) Herrlichkeit und ein Ebenbild seines Wesens" (Hebr 1, 3). Oft nennt der Apostel Christus den „Sohn Gottes" (Röm 1, 3 f. 5, 10. 8, 3. 1 Kor 1, 9. 2 Kor 1, 19. Gal 4, 4). Und zwar ist er der „eingeborne Sohn" (Röm 8, 32). Eine ebenso feierliche, gottgemäße Bezeichnung ist „Herr" (*κύριος*), der Name des alttestamentlichen Jahwe. Schon in der Damaskusvision erkennt er Christus als seinen Herrn: „Herr, wer bist du?" (Apg 9, 5; vgl. 1 Kor 2, 8 16; 4, 19; 14, 37.)

Paulus legt dem Herrn göttliche Eigenschaften bei: „In Christo sind alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft verborgen" (Kol 2, 3). Er ist mit seiner Macht an der Erhaltung der Welt beteiligt, wie er auch an ihrer Erschaffung mitwirkte (1 Kor 8, 6. Kol 1, 16 f. Hebr 1, 2). Paulus nennt den Herrn den „Erstgebornen aller Schöpfung" (Kol 1, 15), um ihn in seiner Präexistenz und zugleich in seiner Beziehung zur Schöpfung zu kennzeichnen. Der Apostel hebt ferner seine Heiligkeit hervor, indem er ihn schildert als den Hohenpriester des neuen Bundes, welcher „heilig, schuldlos, unbefleckt, ausgeschieden von den Sünden ist" (Hebr 7, 26); weiter seine Ewigkeit: „Jesus Christus ist derselbe gestern und heute und in Ewigkeit" (Hebr 13, 8); seine Allgegenwart: „Alles besteht in ihm" (Kol 1, 17); sein Richteramt (2 Thess 2, 8).

Petrus hat das Bekenntnis, das er dem Herrn selbst ablegte (Mt 16, 16), mit seinen Mitaposteln zum Fundamente seiner Predigt gemacht. Er nennt Christus den Sohn Gottes (Apg 3, 13) und „unsern Gott und Herrn" (2 Petr 1, 1). Er rühmt sich, daß er die Stimme bei der Verklärung gehört hat: „Dies ist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe" (2 Petr 1, 17). Er legt ihm den göttlichen Jahwenamen Herr (*κύριος*) bei (Apg 7, 58 u. ö). Er gibt ihm göttliche Attribute, vor allem die Macht der Schöpfung (Apg 3, 15) und die damit gegebene Präexistenz (1 Petr

1, 11 20) sowie die Macht des Gerichtes (Apg 10, 42). Er nennt ihn den Heiligen und Unschuldigen (Apg 3, 14). Christus wird angerufen, wie man Gott anruft, empfängt also göttlichen Kult (Apg 2, 21. 1 Petr 4, 11). Die Taufe findet im Namen Jesu statt (Apg 2, 38 u. ö.); denn nur in seinem Namen ist Heil (Apg 4, 12 17).

Judas nennt in seiner kurzen Epistel Christus wiederholt den Herrn (4 17), legt ihm Präexistenz bei (5) und schließt ihn mit dem alleinigen Gott in seine Schlußdoxologie ein.

Johannes bekundet seinen persönlichen Glauben in dem Prolog zu seinem Evangelium, den man ein Kompendium der Christologie genannt hat. „Im Anfange war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort". Das ist die ewige Geschichte des Logos im Lichte der Inspiration geschaut. Dann kommt seine zeitliche Geschichte. „Alles ist durch dasselbe gemacht worden." Aber dann läßt Johannes diese kosmische Seite des Logoswirkens aus den Augen und hebt die soteriologische in der Menschheit hervor: „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt; und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, eine Herrlichkeit wie des Eingebornen vom Vater, voll der Gnade und Wahrheit" (Jo 1, 1—14). Mit dem gleichen Bekenntnisse schließt Johannes sein Evangelium: „Diese (Zeichen) aber sind geschrieben, damit ihr glaubt, daß Jesus Christus der Sohn Gottes ist und daß ihr glaubend das Leben habt in seinem Namen" (Jo 20, 31). In der Offenbarung hört Johannes, wie Christus sich ähnlich wie Jahwe den Ersten und Letzten nennt (1, 17; vgl. Is 41, 4; 44, 6; 48, 12), die Engel beten ihn an, der da lebt von Ewigkeit zu Ewigkeit (5, 8 14), und doch heißt es: „Bete Gott (allein) an" (19, 10; 22, 9). Aber auch: „Heil unserem Gott, der auf dem Throne sitzt, und dem Lamme" (7, 10).

Ergebnis. Wer die biblischen Zeugnisse des Alten Testamentes würdigt, muß gestehen, daß in ihnen der zukünftige Messias in überweltlichen Farben und Formen gezeichnet ist; wer die Selbstaussagen des Herrn auf sich wirken läßt, kann seine Gottessohnschaft nicht als ein „einziges Liebesverhältnis" zu Gott verstehen, sondern muß dafür einen überweltlichen, metaphysischen, ontologischen Grund annehmen. Für ein Werden zum Gottessohne in dieser Zeitlichkeit bleibt nirgends eine Fuge. Mit dem vagen Ausdruck, Christus gehöre nach seinem Selbstzeugnisse „auf die Seite Gottes", ist nur zögernd zugestanden, daß er kein reiner Mensch sei, sondern einen „göttlichen" Wesenskern in sich trage. Christus selbst aber fordert mehr Anerkennung als diese; er beruft sich auf drei Momente der Gottgleichheit: Gleichheit der Erkenntnis (Mt 11, 27. Jo 5, 19; 7, 28 f; 8, 38), des Wollens (Jo 5, 30 43) und der Macht (Jo 10, 29 f). Schließlich identifiziert er sich mit dem Vater: Wer ihn sieht, sieht den Vater. Solcher Selbstbezeugung gegenüber wird man nur durch das volle Bekenntnis seiner Gottheit gerecht. Christus nennt sich Sohn Gottes, weil er mit dem Vater die göttliche Natur besitzt; den göttlichen Eigenschaften und Machtvollkommenheiten muß das Wesen entsprechen. Dahin lauten auch die klaren Glaubenszeugnisse der Apostel. Daher entspricht es in keiner Weise den biblischen Texten, weder mit den liberalen Protestanten die Gottessohnschaft im rein ethischen Sinne (besonderer Liebling Gottes), noch mit Loisy im messianisch-eschatologischen Sinne (Urheber des Reiches Gottes auf Erden, vicarius Dei in diesem Reiche) zu fassen. Die Gottessohnschaft Christi ist kein zufälliges, zeitliches Akzidens, sie ist die Folge seiner ewigen Natur.

Einige biblische Schwierigkeiten sowohl aus den Evangelien als aus den apostolischen Schriften lösen sich leicht durch vernünftige Exegese. So wenn Christus

den Vater „größer" nennt als sich (Jo 14, 28), wenn er Gott allein gut nennt (Mk 10, 18), wenn er so oft beteuert, er müsse den Willen des Vaters tun, das sei seine Sendung. In diesen Stellen redet er eben in seiner menschlichen Natur, als Mensch zu Menschen. Von seiner Menschheit ist auch Röm 1, 3; Apg 2, 36; Hebr 1, 4; 3, 2 zu erklären. Im Hebräerbriefe liegt ein eigentümlicher Ton auf der Bewährung Christi, das kann nur von seinem Messiasgehorsam verstanden werden. Eine solche Bewährung liegt auch der schwierigen Stelle Phil 2, 7—11 zu Grunde. Man wendet auch ein, daß die Apostel nach dem Petrusbekenntnisse gleich natürlich und schlicht mit dem Herrn verkehrten wie vorher, und daß sie erst nach der Auferstehung und Himmelfahrt ihn zu verehren anfingen. Aber das beweist nur, daß der Glaube der Apostel sich erst langsam in das volle Geheimnis und seine Konsequenzen finden konnten. Es war auch leichter, für den Erhöhten eine Verehrungsform zu finden wie für den unter ihnen lebenden Menschensohn.

§ 85. Christi Gottheit in der Tradition.

Schon in der Trinitätslehre wurde die Väterlehre über die Gottheit Christi in einem gewissen Umfange dargelegt. Was hierorts noch gesagt werden kann, ist das, daß die Väter bei ihren Aussagen über diesen Lehrpunkt einmal die Gottheit im wahren und eigentlichen Sinne verstanden, nicht etwa im abgeleiteten von Göttlichkeit *(θέωσις)*; und weiter, daß schon die vornicäischen Väter diesen Glauben bekannten und nicht erst die Irrlehre des Arius denselben klärte oder gar verursachte.

Nach Harnack soll die alte Christenheit eine „sehr mannigfaltige Auffassung von der Person Christi" gehabt haben, überhaupt keine feste „Lehren", nur „flüssige" Formeln. „Reduzieren lassen sich dieselben sämtlich auf zwei": entweder hielt man Christus für einen Menschen, worin Gott wohnt (adoptianische Christologie), oder für ein himmlisches Geistwesen, das Mensch geworden ist (pneumatische Christologie). Beide Auffassungen sollen „einander ausschließen" (Dogmengeschichte I⁴ 210 ff).

Diese Darstellung enthält offene Widersprüche. Wenn die christologischen Auffassungen jener ältesten Zeit so „flüssig", so „mannigfaltig", „so frei von „Lehre" waren, dann lassen sie sich auch nicht „sämtlich auf zwei reduzieren". Und was nun diese zwei Klassen anbetrifft, so findet keine, weder die pneumatische noch die adoptianische Christologie, sich in dem von Harnack angedeuteten Sinne bei den Vätern. So sehr Christus an sich immer beides ist, sowohl Gott als Mensch, so sehr ist auch die Lehre der Väter über ihn stets beides. Freilich betonen sie, wie schon die neutestamentlichen Schriften, bald das eine Moment, bald das andere. Aber es ist ungeschichtlich und künstlich, daraus nachher je das Ganze einer Christologie zu konstruieren. Es sind eben gelegentliche Äußerungen des Glaubens, die dann, wenn sie von der Menschheit Christi ausgehen, so gut als wir von einer Erhebung des Herrn in die Sphäre Gottes reden, die aber ebenso theologisch richtig dann, wenn sie von der präexistenten Gottheit ausgehen, ein Hineintreten derselben in unser Fleisch annehmen. Das sind aber nicht zwei sich ausschließende Christologien, sondern zwei Betrachtungspunkte ein und derselben Christologie, die daher auch bei ein und demselben Kirchenvater sich stets zusammen finden. Seeberg bemerkt mit Recht zu der Auffassung Harnacks, daß „sie sich nicht durchführen läßt und das Hauptfaktum, daß der pneumatische Christus als Gott angesehen wird, nicht zum Ausdrucke bringt". Auch sei sie von ihm „so limitiert, daß nicht viel von ihr übrig bleibt" (Dogmengeschichte I² 104).

Hören wir die Väter selbst an. Klemens von Rom nennt „Christus unsern Herrn, dem die Ehre sei in Ewigkeit" (Cor. 50, 7) und weiter das „Zepter der Majestät Gottes" (ebd. 16, 2), wodurch also Gott seine Herrschaft ausübt. „Durch diesen schauen wir das makellose erhabene Antlitz Gottes" (ebd. 36, 2). Ignatius,

der treue Schüler des Evangelisten Johannes, ist zugleich der treue Zeuge der johanneischen Christologie. Er nennt den Herrn „des Vaters einzigen Sohn", „unsern Gott", (Rom. prooem.); bittet die Leser: „Lasset mich dem Leiden meines Gottes nachahmen" (ebd. 6, 3); sagt freilich unmittelbar darauf von seiner Menschheit, daß „das Fleisch Christi aus dem Samen Davids geworden ist" (ebd. 7, 3). Und beides zusammenfassend: „Unser Gott, Jesus Christus, ist von Maria empfangen worden nach der Veranstaltung Gottes" (Eph. 18, 2). „Ein Arzt ist, fleischlich und geistig, geworden und nicht geworden, Gott im Fleische geboren (ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός), sowohl aus Maria als aus Gott" (ebd. 7, 2). „Ich sage euch für immer Lebewohl in unserem Gott Jesus Christus (Polyc. 8, 3). Nach Pseudobarnabas ist Christus der Sohn Gottes, zugleich der Richter der Lebendigen und Toten (7, 2). „Wäre er nicht im Fleische erschienen, wie hätten Menschen gesund und lebend seinen Anblick ertragen können, da sie schon nach der Sonne hinschauend, die doch einmal zu sein aufhören wird und nur ein Werk seiner Hände ist, ihren Strahlen das Auge nicht offen entgegenzuhalten vermögen"? (5, 10.) Nach dem Glauben Polykarps ist Christus, unser Herr, dem zur Rechten des Vaters, in Herrlichkeit thronend, alles unterworfen ist im Himmel und auf Erden, dem alle Geister dienen; er ist der Richter der Lebendigen und der Toten, dessen Blut Gott von denen fordern wird, die nicht an ihn geglaubt haben (Phil. 2, 1). Er ist der Sohn Gottes, dem gleiche Ehre sei in alle Ewigkeit wie dem Vater (Mart. Polyc. 14, 3). In dem Diognetbriefe erscheint Christus als „der eingeborene Sohn Gottes" (10, 2; vgl. 8, 9; 9, 1 2), als der göttliche „Logos" (7, 2; 11, 3), welchem die Ewigkeit (11, 4 f), die Unveränderlichkeit (11, 4), die Unermeßlichkeit (7, 2) und Heiligkeit (7, 2; 11, 4; 12, 9) eignet, der als Weltschöpfer (7, 2) wie ein Königssohn, „wie ein Gott" gesandt wurde (7, 4), der wiederkommt als Richter (7, 6).

Die Apologeten haben zwar in ihrer Spekulation über das innergöttliche Verhältnis des Sohnes zum Vater, verleitet von der damaligen Zeitphilosophie, bisweilen unhaltbare Gedanken ausgesprochen. Aber wenn auch die Kirche diese Spekulation ablehnte, so haben jene Männer doch ein unleugbar großes Verdienst, weil sie mit Energie die Präexistenz Christi betonten und seine Gottheit verteidigten. Auch ist es entschieden ein Vorzug ihrer Christologie, daß sie mit Vorliebe die Gottheit Christi mit dem dem Johannesevangelium entlehnten festen Logosbegriffe bezeichnen; denn als Logos Gottes wurde er zu Gott in eine solch innere und innige, wesenhafte und unlösliche Verbindung gebracht, daß seine Gottheit dadurch gegen eine Abschwächung zum kreatürlich Ethischen hin wirksam geschützt war. Daß sie den ewigen Logos zu nahe zur Weltschöpfung in Beziehung brachten, war freilich eine Schwäche. Ein Vorteil aber war es wieder, daß sie das ewige göttliche Wesen des fleischgewordenen Gottessohnes ihren Zeitgenossen an einem Begriffe klar machten, der damals ganz geläufig und an sich durchaus geeignet war, den Gebildeten das tiefe Wesen der Erlösung klar zu machen. Gegen eine „Hellenisierung" war die Logoslehre bei den Apologeten dadurch geschützt, daß sie den Logos nicht wie die Stoiker als allgemeine Weltvernunft, sondern als göttliche Person faßten, und weiter dadurch, daß sie diesen Logos zum Träger der göttlichen Heilsoffenbarung und zum Urheber des neuen religiös-sittlichen Verhältnisses der Menschen zu Gott machten. Der ewige Logos ist Mensch geworden, um im Fleische die Welt zu erlösen. Diese Erlösung vollzieht er nicht nur als Bringer einer neuen Gotteserkenntnis und eines neuen Sittengesetzes, sondern auch einer neuen Gnadenordnung, die in seinem Leidenstode ihre Verdienstursache hat. So besonders Justin (Dial. 13 40 54 90 111 134; Apol. I 32 50). Irenäus wendet sich sowohl gegen den Gnostizismus (Demiurg) als gegen den Ebionitismus (ψιλὸς ἄνθρωπος) und zeigt, daß unsere Erlösung sowohl den wahren Gott als den wahren Menschen in Christo fordert (Adv. haer. 3, 16—24), sonst konnte er nicht beide zur Freundschaft und Eintracht zurückführen (ebd. 3, 18, 7). Den gleichen Gedanken spricht Tertullian aus: „Gott lebte unter den Menschen, damit der Mensch das Göttliche zu tun lernte; als mit einem gleichen verkehrte Gott mit dem Menschen, damit der Mensch als mit einem gleichen (ex aequo) mit Gott verkehren könne. Gott ist als ein sehr Geringer

erfunden worden, damit der Mensch ein sehr Großer würde. Schämst du dich aber eines solchen Gottes, so weiß ich nicht, wie du aufrichtig an einen gekreuzigten Gott (Deum crucifixum) glauben kannst (Adv. Marc. 2, 27). Origenes hat zuerst, so scheint es, den später so populär gewordenen Terminus Gottmensch (θεάνθρωπος) geprägt, wenigstens gebraucht. Nach ihm rechnet es Celsus den Christen zum Hauptverbrechen an, daß „sie einen anbeten, der in das Grab gelegt wurde" (Contra Cels. 3, 43).

Wenn man die angeführten vornicäischen Väterzeugnisse über die Gottheit Christi durchmustert, muß man in gerechtes Staunen über die Behauptung der Rationalisten geraten, daß über diesen Lehrpunkt vor dem Nicänum in der Kirche nicht ein allgemeiner Glaube geherrscht habe. Wieviel mehr war die Berufung des Athanasius den Arianern gegenüber auf den Präskriptionsbeweis berechtigt. „Sehet also; wir beweisen, daß diese Lehransicht von Vätern auf Väter übergegangen ist; ihr aber, neue Juden und Schüler des Kaiphas, welche Väter könnet ihr für eure Ansicht aufweisen? Keinen vernünftigen und weisen werdet ihr vorbringen; alle schaudern vor euch zurück" (De decret. Nicaen. Syn. 27). Dabei braucht man den klärenden, festigenden Einfluß des Nicänums keineswegs zu verkennen.

Vernunftbeweis. Man kann für die Gottheit Jesu rein mit den Mitteln des natürlichen Denkens einen gewissen natürlichen Beweis liefern. Das will sagen, man könne es für eine vorurteilslose gesunde Vernunft annehmbar und plausibel machen, daß Jesus von Nazareth mit der Behauptung, er sei der wesensgleiche Sohn Gottes, nicht die Menschheit in Irrtum führte, sondern die Wahrheit aussagte. Diesen Beweis führt bündig die Apologetik. Wir heben hier einige Grundmomente hervor.

Der erste Vernunftbeweis, den die Christenheit für die Gottheit des Herrn mit großem Nachdruck und in steter Wiederholung bis heute liefert, ist der aus den alttestamentlichen Weissagungen. Er hat hauptsächlich den Juden gegenüber Zweck und Bedeutung, welche in dem Alten Testamente die Stimme Gottes verehren. Schon Jesus, dann besonders die Apostel und die Väter berufen sich für die Wahrheit des Christentums, speziell für die Gottheit seines Stifters auf den Weissagungsbeweis. Er läßt sich folgenderweise formulieren: Ist im Alten Testamente die Gottheit des zukünftigen Messias prophezeit, und wenn ja, haben wir ein Recht, von Jesus von Nazareth und von ihm allein die Erfüllung dieser Prophezeiungen anzunehmen? Die erste Frage ist leichter mit ja zu beantworten als die zweite. Die Juden glauben bis heute noch nicht, daß jene Weissagungen an irgend einer geschichtlichen Persönlichkeit in Erfüllung gegangen seien, und warten auf einen zukünftigen Heiland. Dagegen vermag die katholische Theologie es als eine evidente Tatsache darzutun, daß jene Weissagungen in der Person Jesu ihre volle Erfüllung empfangen haben. Und zwar liegt hier der Nachdruck nicht auf den geistigen und metaphysischen Momenten, die schwer zu kontrollieren sind, sondern auf den äußeren historischen, die jedermann in die Augen fallen: die Geburt aus der Jungfrau, zu Bethlehem, als Sohn Davids, verkündet von einem dem Elias gleichen Vorläufer, das dreifache Amt des Messias, besonders dessen Lehramt, sein Leiden und Sterben, das sind alles geschichtlich festzustellende Eigentümlichkeiten, deren Erfüllung in Christus nach den Evangelien keinem begründeten Zweifel unterliegen kann. Dann aber muß man auch jene inneren metaphysischen Eigenschaften, seine Gottessohnschaft und Gottheit von ihm aussagen. Vgl. hierzu S. Weber, Die Gottheit Jesu im Zeugnis der Heiligen Schrift; Jesus Christus, Vorträge auf dem Hochschulkurs zu Freiburg i. B. (1908) 41 ff; Selbst, Die Kirche Jesu nach den Weissagungen der Propheten (1883); Felder, Jesus Christus 179 ff.

Dem Unglauben gegenüber beruft sich die katholische Apologetik auf Christi eigene Weissagungen und Wunderwerke. Seine Weissagungen sind bekannt; als die auffallendsten gelten der Verrat des Judas, die Verleugnung des Petrus,

sein Leiden und Sterben, seine Auferstehung am dritten Tage, die Zerstörung der Stadt Jerusalem, die Verwerfung der Juden und Bekehrung der Heiden, die Ausbreitung und unzerstörbare Dauer seiner Kirche. So auffallend genau diese Angaben vom Herrn nach den Evangelien gemacht worden sind, so bestimmt sind sie eingetroffen. Das Schicksal der Juden und die Entwicklung der Kirche sehen wir noch täglich vor unsern Augen in der vorhergesagten Weise sich vollziehen. Es liegt auf der Hand, daß die Weissagungen für die *späteren* Generationen eine größere Bedeutung haben als für die *früheren*.

Anders verhält es sich mit den *Wundern*. Diese hatten für die Augenzeugen eine größere Beweiskraft als für die späteren Leser der Wunderberichte. Nichtsdestoweniger sind diese evangelischen Wunderberichte für solche, die sie vorurteilslos anhören, von großer moralischer Beweisbarkeit; freilich erst in ihrem Zusammenhang mit der *Lehre* Christi von seiner Gottheit. Unmöglich konnte Gott durch seine Wundermacht die Aussagen eines falschen Propheten unterstützen und bestätigen. Vergebens versucht die *Kritik* die Wunderberichte aus den Evangelien zu entfernen. Mit ihrer Ausscheidung zerfallen die Evangelien selbst in zusammenhangslose, unverständliche Stücke. Noch weniger wird man dauernd Erfolg haben mit der radikalen Methode, die Möglichkeit des Wunders zu bestreiten. Was soll die Behauptung von der Unmöglichkeit der Wunder bedeuten, wenn wir nicht einmal wissen, was der Natur „möglich" ist. Und nun will man wissen, was Gott, dem Urheber der Natur, möglich und unmöglich ist.

Christus hat nach den Synoptikern seine Wunder als Erweise aufrichtiger Nächstenliebe gewirkt. Bei Johannes erscheinen sie mehr als Zeugnisse für seine göttliche Herkunft. Beidemal sind sie *sittlich bedingt*. Bloße Schau- und Scheinwunder, Pracht- und Probestücke, „Zeichen", wie sie die Juden fordern, sind ihm verhaßt (Mt 4, 1—10). Auch wirkt der Herr nicht ein Wunder zur Befriedigung eigener selbstischer Interessen und Bedürfnisse. Die Bedeutung seiner Wunder erhöht sich noch durch den Umstand, daß er sie in gänzlich schlichter, unauffälliger Weise und durchaus öffentlich vollzieht. Christus beruft sich nach allen vier Evangelisten vor dem Synedrium auf die Öffentlichkeit seiner Wirksamkeit. Vor allem wirkt er die Wunder *aus eigener, innerer Kraft*, daher kann er die Wunderkraft auch andern mitteilen.

Die *geistigen Taten* der Bekehrung und Umwandlung pflegt man nicht Wunder zu nennen, sie sind aber von derselben, ja von noch größerer Bedeutung als die physischen Machttaten. Es ist eine erstaunliche, von niemand natürlich zu erklärende Tatsache, daß Christus aus den zwölf jüdischen Fischersleuten zwölf Apostel machen und durch diese zwölf Männer jene großartige, den ganzen Erdball umspannende geistige Bewegung einleiten konnte, welche wir Christentum nennen. Über die Wunder vgl. *Chable*, Die Wunder Jesu in ihrem inneren Zusammenhange (1897); *Fonck*, Die Wunder des Herrn im Evangelium (²1907); dazu die apologetischen Werke, wie *Schanz* II § 10 u. 11; 17—19.

Zweites Kapitel.

Die Menschheit Christi.

Literatur. *Thomas*, S. th. 4, q. 5; Contra Gentil. 4, 29—33; *Thomassin*, De incarn. IV 1—11. *Petavius*, De incarn. I 4—6; X 3—5. *Franzelin* thes. 10 ff. *Ianssens* IV 522 ff. *Kleutgen* III 7 ff. *Oswald* I 72 ff. — Über die Leidensfähigkeit Christi: *Thomas*, S. th. 3, q. 14 f. *Rappenhöner*, Die Körperleiden und Gemütsbewegungen Christi (1878); *Patiß*, Das Leiden unseres Herrn Jesu Christi nach der Lehre des hl. Thomas (1883). *Schmid*, Quaestiones selectae ex theologia dogmatica q. 6 (1891). *Belser*, Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn (1903).

§ 86. Die wahre Menschheit Christi.

Satz. Jesus Christus besaß mit uns die gleiche menschliche Natur und war somit wahrhaft Mensch. De fide.

Erklärung. Schon früh zeigten sich im Christentum doketische Anschauungen von Christus. Aus angeblich theologischem Interesse wurden sie geboren; man wollte die Würde Gottes wahren, welche in der Verbindung mit dem Fleische und der Materie befleckt erschien. Schon die Schriften des Johannes bekämpfen den Doketismus (1 Jo 1, 1; 4, 1. 2 Jo 7); ebenso die seines Schülers Ignatius. Die tiefste Wurzel desselben liegt im Dualismus, wie er von den Gnostikern und Manichäern gelehrt wurde. Von dort her drang er auch in die Kirche ein. Eigentümlich war all seinen Vertretern der Anstoß an der wahren Leiblichkeit, die sie daher als bloßen Schein (δοκεῖν) oder als ätherische Substanz (Astralleib) auffaßten.

Andere Irrlehrer, wie Arius und Apollinaris, leugneten die wahre Seele Christi, indem sie ihm nur die unvollkommene niedere Psyche (anima sensitiva) zuschrieben, dagegen die höhere Seele, den Geist (anima intellectiva), durch den Logos ersetzten. Der kirchliche Glaube an die wahre Menschheit Christi spricht sich schon in allen Symbolen aus, sofern sie sowohl seine Geburt aus Maria als auch sein Leiden und Sterben als Dogmen enthalten. Der Apollinarismus wurde auf dem ersten Konzil zu Konstantinopel verworfen (Denz. 85 [46]). Als der Doketismus mit dem Dualismus im Mittelalter wieder auftauchte, wurde er noch einmal zurückgewiesen von den Konzilien zu Lyon II (1274) und Vienne (1312/13) (Denz. 462 [384] 480 [408]).

Beweis. Das Alte Testament eignet dem zukünftigen Messias eine wahre menschliche Natur zu, indem es ihn als geboren vom Weibe schildert und den menschlichen Bedürfnissen, Leiden und selbst dem Tode unterworfen sein läßt (Gn 3, 15. Is 7, 14; 53, 2—12).

Ganz klar lauten die Zeugnisse des Neuen Testamentes. Es berichtet seine Empfängnis und Geburt, erzählt von seiner Kindheit und natürlichen Entwicklung, von seinem wahrhaft menschlichen Leben, Leiden und Sterben. Christus selbst nennt sich mit Vorliebe „Menschensohn", einmal schlechthin einen „Menschen": „Ihr suchet mich zu töten, einen Menschen" (Jo 8, 40). Auch die Apostel anerkennen in ihm die volle Menschennatur, haben ihn „gehört" und „gesehen und „mit den Händen betastet" (1 Jo 1, 1—2), wissen, daß er „Fleisch geworden ist" (Jo 1, 14). Paulus nennt ihn wiederholt einen „Menschen": „Es ist ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus" (1 Tim 2, 5; vgl. 1 Kor 15, 21 22; Röm 5, 15).

Die einzelne Wesensstücke anlangend, so redet die Schrift klar von der wirklichen Leiblichkeit Jesu. Er zeigt Bedürfnis nach Speise und Trank (Mt 4, 2; 11, 19. Jo 4, 7; 19, 28), nach Schlaf (Mt 8, 24), nach Ruhe auf der Reise (Jo 4, 6); er klagt über die Leiden und erschaudert vor dem Tode (Mt 26, 36—46. Jo 13, 21); er stirbt eines wahrhaft menschlichen Todes. Nirgends erweckt er den Schein eines Phantasmas oder einer bloß ätherischen Leiblichkeit. Die Seele äußert sich in den Affekten

der Entrüstung (Jo 2, 15—17. Mt 17, 16; 23, 13—39. Mk 8, 12), der Trauer (Mt 26, 38. Jo 11, 35; 12, 27), der Freude (Jo 11, 15), des Mitleids (Mt 15, 32; 20, 34. Mk 1, 41); in den verschiedenen Akten der Tugenden, des Gehorsams gegen seinen Vater (Jo 5, 30; 6, 38 f), der Demut (Mt 11, 29), der Anbetung (Hebr 5, 7), des Gebetes (Mt 11, 25—26; 14, 23. Mk 1, 35. Lk 6, 12; 9, 28; 11, 1. Jo 11, 41), der Standhaftigkeit in Versuchungen (Mt 4, 1—11; 26, 39—46), der Jünger- und Freundesliebe (Jo Kap. 13—17. Mk 10, 21). Sterbend empfiehlt er seine Seele *(τὸ πνεῦμά μου)* in die Hände seines Vaters (Lk 23, 46).

Väter. Sie wenden sich zunächst einhellig gegen den Doketismus. Schon Ignatius warnt vor ihm und nennt es eine Lästerung des Herrn, „wenn man nicht bekennt, er sei Fleischträger" (σαρκοφόρος), d. h. er besitze einen wahren Menschenleib (Smyrn. 5, 2; vgl. 2, 1; 3, 1—3). Irenäus hat sein ganzes Leben gegen die falsche Gnosis und für die volle Menschheit und Gottheit Christi gekämpft. Er sieht ihre gefährlichen Konsequenzen für die Erlösung. „Denn er besaß nicht wahrhaft Fleisch und Blut, wodurch er uns erlöste, wenn er nicht die ursprüngliche Bildung Adams in sich zusammenfaßte. Eitel also sind die Valentinianer, die dies behaupten, um das Heil des Fleisches zu leugnen und das Gebilde Gottes zu verwerfen" (Adv. haer. 5, 1, 2; vgl. auch 3, 18, 6—7). Das ist der später so oft wiederholte Gedanke: Was Gott nicht von uns angenommen hat, das ist auch nicht in uns erlöst worden. Ohne wahre Menschheit kein Erlösungsleiden und kein Vorbild. Tertullian schreibt über die wahre Leiblichkeit Christi eine eigene längere Schrift (De carne Christi), worin er gegen die Gnostiker Marcion, Apelles, Valentinus und Alexander die katholische Lehre verteidigt (vgl. auch Adv. Marcion. 3, 8).

Arius scheint von seiner falschen Logoslehre zur Leugnung der Seele Christi gekommen zu sein. Ist der Logos ein geschaffener Geist gleich der Menschenseele, so ist es konsequent, ihn wie diese mit dem Leibe unmittelbar zu verbinden. Dagegen ging Apollinaris, Bischof von Laodicäa († 390) von einer falschen Psychologie aus, dem Trichotomismus. Um die Vereinigung von Gott und Mensch, die er energisch mit Athanasius und den Kappadoziern verteidigte, zu erklären und als recht innig hinzustellen, weil sie ihm der Antiochener Diodor von Tarsus zu äußerlich faßte, geriet er in eine Art Monophysitismus, indem er die Geistseele fallen ließ und statt ihrer den Logos einsetzte, so daß eine Einigung in der Natur herauskam statt in der Person. Er ging dabei von dem Axiom aus, daß zwei vollkommen komplette Wesen keine Einheit, höchstens eine Juxtaposition gestatteten (δύο τέλεια ἓν γενέσθαι οὐ δύναται — ontologischer Grund). Weiter fürchtete er für die Wirklichkeit der Erlösung, wenn er Christo eine Seele zuschrieb; denn damit war auch die Freiheit zuerkannt und damit, so glaubte er, die Möglichkeit der Sünde (ὅπου γὰρ τέλειος ἄνθρωπος, ἐκεῖ καὶ ἁμαρτία — ethischer Grund; vgl. Athanas., Contra Apoll. 1, 2. Als biblische Stützen galten Jo 1, 14 und Phil 2, 7). Aus dem Apollinarismus erwuchs später der volle Monophysitismus und Monotheletismus und Monergismus. Außer Athanasius kämpften gegen den Apollinarismus, dessen Urheber übrigens anfangs wegen seines großen Ansehens nicht genannt wurde, noch die Kappadozier. Epiphanius reihte ihn offen unter die Häresien ein (Haer. 77, 2 u. 25). Nachdem er wiederholt von Synoden (Alexandrien, Rom) zurückgewiesen wurde, verwarf ihn feierlich und namentlich das erste Konzil zu Konstantinopel und noch andere Synoden der folgenden Zeit. Von Apollinaris stammt die später berühmte Formel von der einen Natur des fleischgewordenen göttlichen Logos (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη). Seit dem Apollinarismus sagte man gern, Gott sei Mensch geworden durch Vermittlung der Seele (mediante anima).

Die theologische Vernunft folgert aus dem Mangel der vollen Menschheit Christi die Unvollständigkeit unserer Erlösung, die Hinfälligkeit des Glaubens an die wahre Auferstehung Christi, auch an die reale Gegenwart des Herrn in der Eucharistie,

ja an die Gottheit selbst. Mit Recht fragt Tertullian in der Schrift über das Fleisch Christi, wer wollte wohl an das Unsichtbare, die Gottheit, glauben, wenn uns das Sichtbare, die Menschheit, täuschte. Das ganze Leben Christi, besonders sein Leidenstod, wäre ein unwürdiges Gaukelspiel.

§ 87. Die Leidensfähigkeit Christi.

Satz. Als wahrer Mensch war Christus auch wahrhaft leidensfähig.
De fide.

Erklärung. Obschon eine einfache Folgerung aus dem Hauptsatze, mußte sie doch noch eigens vom Ephesinum definiert werden. Das Konzil lehrt, daß „der Logos Gottes im Fleische gelitten habe, gekreuzigt und gestorben und wieder auferstanden sei" (Denz. 124 [84]). Die Doketen und Monophysiten konnten eine wahre Leidensfähigkeit des Herrn nicht zugeben. Letztere bekannten sich entweder zum Theopaschitismus, einem „würdigen Seitenstück zum Patripassianismus", oder behaupteten einfach die Impassibilität Christi (Aphthartodoketen, Phantasiasten). Ihre monophysitischen Gegner hießen Phthartolatren.

Auch Katholiken dachten über die Leidensfähigkeit Christi nicht immer ganz richtig. Neben Klemens von Alexandrien (Strom. 6, 9) ist hier besonders Hilarius zu erwähnen (De Trin. 10, 23). Vgl. über ihn Janssens IV 542 ff, der ihn strenge interpretiert (ab Aphthartodocetarum excessu non tantopere distat), und Pohle, der ihn milder beurteilt (II[4] 36 ff).

Im Mittelalter zählen zu den Vertretern dieser Meinung Hugo von St Viktor und der Abt Philippus Bonae spei. Sie stützen sich auf das Wort: „Er ist geopfert, weil er selbst gewollt hat" (Is 53, 7). Es handelt sich bei all diesen katholischen Autoren nicht um die Wirklichkeit, sondern nur um die Weise des Leidens. Man glaubt, Christus habe seine leidensunfähige Natur erst wunderbar leidensfähig machen müssen. Festzuhalten ist mit der Mehrzahl der Väter, daß Christus aus Naturnotwendigkeit litt und starb. Doch hatte er diese Natur frei übernommen, um uns zu erlösen; er unterlag ihr nicht infolge des Sündenfalles von Adam. Das Decretum pro Iacobitis nennt den Herrn „leidensfähig gemäß der Natur der angenommenen Menschheit" (passibilis ex conditione assumptae humanitatis; Denz. 708 [601]).

Beweis. Einen besondern Beweis zu führen, ist hier nicht notwendig, nachdem aus dem Hauptdogma sich die wahre Leiblichkeit und volle Menschennatur des Herrn ergibt. Aus ihr folgt mit Notwendigkeit seine Leidensfähigkeit; aus der Lebensgeschichte Jesu ergibt sich dann die Wirklichkeit des Leidens, und zwar in Bezug auf den Leib wie auf die Seele. Christus würde also auch gestorben sein, wenn er nicht durch einen gewaltsamen Tod vor der Zeit hinweggerafft worden wäre (August., De peccat. mer. et remiss. 2, 29 48; Thomas, In 3. dist. 16, q. 1, a. 2). Aber dennoch vereinigt Thomas (S. th. 3, q. 14, a. 2 u. 3) damit die Freiheit des Leidenstodes; denn wenn Christus auch gemäß der menschlichen Natur eigenen Prinzipien notwendig litt, so war doch in ihm in Bezug auf den Willen, sei es den göttlichen, sei es den vernünftigen menschlichen, keinerlei Notwendigkeit zum Leiden vorhanden; da er ihm nicht nach dem Gesetze der Sünde unterlag und ihm im Verein mit seiner Gottheit jederzeit sich entziehen konnte. Diese Leidensfreiheit hebt besonders stark das Johannesevangelium hervor

(10, 17 f; 14, 31; 18, 6; 19, 30). Und doch hat gerade auch dieses Evangelium die Natürlichkeit des Leidens voll zur Geltung kommen lassen. Es berichtet, wie der Herr dürstete (4, 6; 19, 28), weinte (11, 35), betrübt wurde (12, 27), für seine Mutter sorgte (19, 26 f), kurz ein Mensch war (8, 40).

Weil Christus unsere Natur frei annahm, um uns zu erlösen, so übernahm er auch nur jene menschlichen Schwächen, welche notwendig mit der menschlichen Natur zusammenhängen, oder wie Thomas (S. th. 3, q. 14, a. 4) ausführt, die allgemein menschlichen Defekte der Natur, keine persönlichen. Letztere entstammen physischen oder moralischen Einzelursachen, die bei Christus nicht angenommen werden dürfen. Auch die Konkupiszenz mit ihren Affekten als mit der Sünde zusammenhängend war mit seiner göttlichen Natur nicht vereinbar. Die übrigen Affekte wurden von ihm so beherrscht, daß sie sich, wie Hieronymus und mit ihm Thomas zu Mt 26, 37 erklärt, nur als anfangende Regungen, „Propassionen", nicht als eigentliche Leidenschaften oder „Passionen" geltend machen konnten. Die Schrift berichtet uns denn auch auf jedem Blatte von einem wahren Gemütsleben Christi, aber doch nie von ungezügelten Erregungen, wie sie die moderne Christologie so gern dem Herrn aufbürdet. Vgl. über Christi Seelenleiden Thomas, S. th. 3, q. 14; über Propassiones a. 6.

Christus ein Sohn Adams, Abrahams, Davids. Die Genealogien der Evangelien (Mt 1, 1—17. Lk 3, 23—38) führen Christus seiner Menschheit nach bis auf David, Abraham, Adam hinauf. Die Scholastiker stellten daher die naheliegende Frage, ob Christus notwendig in diesen engen Zusammenhang mit seinen menschlichen Vorfahren treten mußte, und sie antworteten, daß das nur angemessen gewesen sei, nicht notwendig. Christus hätte eine wahre leidensfähige Menschennatur annehmen können, indem Gott eine solche neu erschuf, wie bei Adam, oder ein neues Elternpaar erschuf, oder eine reine Jungfrau, wovon er sie angenommen hätte. Aber die jetzige Art und Weise war die entsprechendste, weil es die Gerechtigkeit zu fordern scheint, daß aus dem Geschlechte Adams, das gesündigt hatte, auch die Genugtuung hervorgehe. Weiter gereichte es auch der gefallenen Menschheit zur Verherrlichung, daß aus ihrem Stamme, der dem Teufel einst unterlegen war, auch der Sieger über ihn hervorgehe. Beide Gedanken werden, wie später in der Erlösungslehre zu zeigen sein wird, von den Vätern weit ausgesponnen.

Drittes Kapitel.

Die Einheit von Gott und Mensch in einer Person.

Literatur. Thomas, S. th. 3, q. 2—15; Contra Gentil. 4, 34 ff und seine Kommentatoren. Scheeben II § 215—227. Kleutgen III. Oswald, Christologie § 5 f. Schäzler § 3 ff. Pohle II[4] 42 ff, sowie die früher genannten Dogmatiken. Franzelin, thes. 16—40. Stentrup I thes. 16—38. Maranus, De divinitate Christi IV. Terrien, De unione hypostatica (1894). Schmid, Quaestiones selectae q. 5. Abert, Die Einheit des Seins in Christus nach der Lehre des hl. Thomas (1889). — Das Geschichtliche und Patristische bei: Petavius III—IX. Schwane II[2] § 29—51. Tixeront II Index s. v. Christologie und die früher genannten dogmengeschichtl. Werke. Von Protestanten: Seeberg II[2] 155. Harnack II[4] 338 ff. — Über den Nestorianismus: Garnerius, De haeresi et libris Nestorii (Migne, P. lat. 48, 1089 ff. Fendt, Die Christologie des Nestorius (1910). Über Cyrill außer Rehrmann Kopallik, Cyrill von Alexandrien (1881), und die kirchengeschichtl. Werke. Über den Monophysitismus vgl. Ph. Kuhn, Die Christologie Leos I. d. Gr. in systematischer Darstellung (1894). Zum Ganzen noch Hefele II u. III und Dorner, Die Lehre von der Person Christi II. Über Person vgl. die Literatur in der Trinitätslehre S. 173; zudem noch Schloßmann, Persona und Πρόσωπον im Recht und im christlichen Dogma (1906).

Von ein und demselben Christus wurde bisher nachgewiesen, daß er wahrhaft Gott und ebenso wahrhaft Mensch ist, konsubstantial dem Vater wie auch uns. Nunmehr ist der letzte Ausdruck des berühmten johanneischen Wortes (Verbum caro factum est), der das Verhältnis der beiden Naturen zueinander ausdrückt, zu erklären. Die Kirche hat dieses Verhältnis amtlich als eine hypostatische oder persönliche Einigung der beiden Naturen erklärt. Diese hypostatische Union ist jetzt nach ihrer negativen und positiven Seite zu erklären und zu begründen.

§ 88. Häresien über die Einheit in Christus.

Der Nestorianismus und das Ephesinum (431).

Nestorius, ein Syrer, war in der Schule der Antiochener, in welcher ein etwas nüchterner und rationalistischer Geist herrschte, gebildet. Auch Arius war aus ihr hervorgegangen. Die beiden Häupter der Schule, Diodor von Tharsus und Theodor von Mopsueste, hatten die Einigung der beiden Naturen in Christo ziemlich äußerlich gefaßt. An sie schloß sich Nestorius. Als Patriarch von Konstantinopel ließ er durch einen Priester Anastasius der heiligen Jungfrau den Titel Gottesgebärerin öffentlich abstreiten. Sie sei nur Christusgebärerin (*χριστοτόκος*, nicht *θεοτόκος*), weil sie nur einen Menschen, nicht Gott geboren habe; letzterer könne so wenig geboren werden, als er sterben könne. Diese seine Ablehnung des schon damals berühmten marianischen Titels hatte jedoch die letzte Wurzel in seiner falschen Christologie. Er fußte dabei auf zwei Prinzipien: auf dem von der Unveränderlichkeit Gottes, und dem von der sachlichen Identität von Person und Natur. Das erste verbiete eine wirkliche innere Verbindung der Gottheit mit der Menschheit. Das zweite lehre, daß dort, wo eine wahre, reale Natur sei, auch die Person anzunehmen sei. Es war also die falsche aristotelische Nichtunterscheidung der beiden Begriffe Person und Natur, die ihm zum Falle gereichte.

Aus jenen zwei Prinzipien, von denen das erste falsch verstanden wurde, und das zweite objektiv falsch war, ergab sich dem Nestorius folgender Grundirrtum: In Christo gibt es zwei für sich existierende Personen mit den entsprechenden Naturen. Ihre Vereinigung ist demnach eine moralische, keine physische. Es findet zwischen beiden eine gegenseitige Beziehung statt (*συνάφεια σχετική*), eine Gemeinschaft, welche gründet in der Einwohnung der einen Person in der andern, in der gegenseitigen Liebe und der gemeinsamen Tätigkeit und Würde (unio habitationis, caritatis, operationis et dignitatis).

Aus diesem Grundirrtum ergaben sich folgende falsche Sätze: 1. Es gibt in Christo zwei Söhne Gottes, einen natürlichen, den ewigen Logos, und einen Adoptivsohn Jesus, der von Maria geboren wurde. 2. Man muß deshalb auch genau zwischen deren Eigenschaften und Tätigkeiten unterscheiden, da die göttlichen nur wahr sind, wenn sie dem Logos, und die menschlichen, wenn sie dem Menschen Jesus beigelegt werden. Eine eigentliche Idiomenkommunikation ist unstatthaft; nur eine uneigentliche ist erlaubt, wobei an eine gegenseitige moralische Teilnahme an der Würde des andern zu denken ist, wie in der ehelichen Verbindung von Mann und Frau. 3. Der Mensch Christus darf weder Gott genannt, noch göttlich verehrt und angebetet werden.

4. Maria ist nicht Gottesgebärerin, höchstens Gottesträgerin *(θεοφόρος)*, genauer Christusgebärerin.

Über die ganz neue Frage, ob Nestorius wirklich und bewußt Häretiker war oder von Cyrill, als seinem Rivalen, polemisch in eine schiefe Stellung zum Dogma gebracht wurde, das er in anticyrillschen Formeln, aber in orthodoxem Sinne festhalten wollte, vgl. Fendt, Christologie des Nestorius 98 ff; dagegen Dunkel, Theologie und Glauben 1911, S. 144, wonach Fendt zu günstig über Nestorius geurteilt hat und dieser mit vollem Rechte als Häretiker verurteilt wurde und nicht zu entschuldigen ist.

Gegen diesen Vertreter der antiochenischen Theologie erhob sich das Haupt der neu-alexandrinischen Schule, die durch den Origenismus früher im kirchlichen Ansehen gelitten hatte, aber durch Athanasius und später durch Cyrill zu neuer Blüte gebracht wurde. Was Athanasius im Kampf gegen den Arianismus, das wurde Cyrill gegenüber dem Nestorianismus. Ganz entsprechend der kontemplativen, mystischen Richtung der alexandrinischen Theologie faßte er die Einigung von Gott und Mensch in Christo als eine durchaus innere und innige, physische und persönliche und wies jede reale Trennung derselben zurück.

Cyrill nannte sie eine physische Union (ἕνωσις φυσική) und sprach gemäß der Formel des Apollinaris von einer fleischgewordenen Natur des göttlichen Logos (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη). Der Logos ist Mensch geworden, hat aber nicht einen Menschen angenommen (γέγονεν ἄνθρωπος, οὐκ ἄνθρωπον ἀνέλαβεν). Er hat sich die menschliche Natur zu eigen gemacht (ἰδίαν ἐποιήσατο τὴν σάρκα). Er hat sich dem ganzen inneren Wesen, besser der Person nach (κατ' οὐσίαν, κατὰ φύσιν, καθ' ὑπόστασιν, diese drei Ausdrücke werden synonym gebraucht) mit der menschlichen Natur vereinigt. Er ist nach wie vor der Inkarnation ein und derselbe (εἷς καὶ ὁ αὐτός); er ist einer aus zwei Naturen (ἐκ δυοῖν τέλειος). Die eine Person bezeichnet er mit verschiedenen Namen (ἓν πρόσωπον, μία ὑπόστασις, μία φύσις). Doch wehrt er sich gegen den Vorwurf einer Vermischung der beiden Naturen und sagt, dieselben seien unveränderlich verbunden (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀναλλοιώτως, ἀμεταβλήτως). Auch der Terminus „eine Physis" (μία φύσις), der oft gebraucht wird und viel Anstoß erregte, will nicht monophysitisch verstanden sein, er will nur sehr scharf hervorheben, daß man in der Wirklichkeit nur von einem Wesen reden dürfe, wenn man auch in der Idee das Göttliche und Menschliche trennen könne. Die Einigung selbst nennt er Henosis (ἕνωσις) und lehnt die nestorianischen Termini dafür (ἐνοίκησις und συνάφεια = moralische Union) ab. Vgl. besonders Adv. Nestor. libri 5.

Die Folgerungen aus dieser physischen Einigung sind folgende: 1. Die Idiomenkommunikation. Es muß ein Austausch der Prädikate der beiden Naturen in Bezug auf die eine Person geschehen. 2. Die Anbetung Christi. Es gebührt auch der Menschheit die göttliche Verehrung; Christus ist mit einer Anbetung zu verehren. 3. Maria ist Gottesgebärerin; in diesem Titel liegt das ganze christologische Glaubensbekenntnis einbeschlossen.

Cyrill hatte sich sofort in einer Osterpredigt 429 gegen Nestorius erklärt, hatte eine Synode in Alexandrien gegen ihn abgehalten und im Auftrage des Papstes ein Schreiben an Nestorius gerichtet, welches in zwölf Anathematismen dessen Irrtümer zurückwies.

Nestorius antwortete in zwölf Gegenanathematismen und warf Cyrill Apollinarismus vor. Im selben Jahre hielt auch Cölestin in Rom eine Synode gegen Nestorius ab. Um den Streit zu schlichten, berief Kaiser Theo-

dosius II. ein allgemeines Konzil nach Ephesus (431), wo Cyrill den Vorsitz führte. Nestorius wurde abgesetzt, die Lehre der Kirche in der Fassung Cyrills ausgesprochen. (Denz. 113—124 [73—84]).

Anton Günther († 1863) gelangte in neuerer Zeit wieder zum Nestorianismus, indem er mit Cartesius das Wesen der Persönlichkeit in das Selbstbewußtsein verlegte und so zwei Personen in Christo annahm, eine potentielle menschliche, die sich aber beim Erwachen der Vernunft frei und bewußt mit der göttlichen zu einer höheren Einheit verbanden (Relationsperson), indem die menschliche sich der göttlichen frei unterordnete (formale oder dynamische Einheit). Es ergaben sich ihm auch dieselben Konsequenzen wie Nestorius. Seine kirchliche Verurteilung erfolgte durch Pius IX. (Denz. 1655 [1509]). Vgl. Kleutgen III² 60 ff; Clemens, Die spekulative Theologie Anton Günthers (1853).

Der Monophysitismus und das Chalcedonense (451).

Eutyches, Archimandrit in Konstantinopel, bekämpfte energisch den Nestorianismus in Kleinasien, fiel aber selbst in das andere Extrem und wurde Häretiker. Er übernahm die Formel des Cyrill von der einen Natur *(μία φύσις)*, an die man sich in Alexandrien hielt, betonte sie aber ganz einseitig. Er faßte die Einigung als eine Mischung *(χρᾶσις, σύγχρασις)* der beiden Naturen auf, indem die menschliche von der göttlichen ganz verschlungen worden sei. Der Patriarch Flavian von Konstantinopel setzte ihn auf einer endemischen Synode als Irrlehrer ab (448). Jetzt entspann sich ein jahrhundertlanger dogmatischer Kampf, worüber die Kirchengeschichte zu vergleichen ist. Papst Leo I. bestätigte das Vorgehen der Synode und fixierte selbst die katholische Lehre in seiner berühmten Dogmatischen Epistel (Epistula dogmatica ad Flavianum; Denz. 143 144 [132—133]). Anhänger fand Eutyches naturgemäß bei den Alexandrinern, dessen Patriarch, Dioskur, den Kaiser Theodosius II. zur Berufung einer allgemeinen Synode von Ephesus veranlaßte, wo er selbst den Vorsitz führte, Eutyches rehabilitierte und das Schreiben Leos zurückwies. Es kam dann nach dieser „Räubersynode" zu einem wirklichen allgemeinen Konzil zu Chalcedon (451), wo Leos Lehrbrief angenommen und in einem Symbolum die kirchliche Lehre ausgesprochen wurde. Christus wurde dem Nicänum gemäß als gleichwesentlich dem Vater erklärt, aber auch als uns gleich wesentlich *(ὁμοούσιος ἡμῖν)*, weil vollkommen in der Gottheit und vollkommen in der Menschheit. Ein und derselbe Herr ist in zwei Naturen *(ἐν δύο φύσεσιν)*, ohne Wandlung, ohne Mischung *(ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως* — gegen Eutyches), ohne Teilung, ohne Trennung *(ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως* — gegen Nestorius). Durch diese Vereinigung ist der Unterschied der beiden Naturen nicht aufgehoben, vielmehr verbleibt das Eigentümliche einer jeden Natur bestehen (salva proprietate utriusque naturae) nur daß sie zu einer Person verbunden werden. Es gibt auch nicht einen in zwei Personen geteilten, sondern nur einen eingebornen Sohn, den göttlichen Logos, den Herrn Jesus Christus (Denz. 148 [134]). Eine weitere Erklärung der Sätze dieses Symbolums enthält die Dogmatische Epistel Leos.

Die Monophysiten zerfielen seit dem 6. Jahrhundert in mehrere Sekten, unter ihnen die Aphthartodoketen und Phthartolatren, deren Häupter

Julian von Halikarnus und Severus waren. Auch der Theopaschismus und Monotheletismus sind Ausläufer des Monophysitismus.

Eine kurze Zusammenfassung der in den christologischen Streitigkeiten herausgestellten kirchlichen Lehrpunkte enthält das Athanasianum. Auch die im Mittelalter verfaßten Symbole nehmen auf diese Lehrpunkte eingehende Rücksicht.

§ 89. Die Wirklichkeit der hypostatischen Union.

Satz. Christus ist eine, und zwar eine göttliche Person in zwei Naturen.

De fide.

Erklärung. Nach dem oben Ausgeführten bedarf es keiner weiteren Erörterung mehr über den Sinn der These. Nur das mag noch hinzugefügt werden, daß Cyrill und das Ephesinum noch etwas ungenau im Ausdruck für die kirchliche Lehre sind, und daß diese Ungenauigkeit später vermieden wird. Es wurde nämlich in der Folge Physis *(φύσις, οὐσία)* für die Natur reserviert, hingegen Hypostasis *(ὑπόστασις, πρόσωπον)* für die Person. Also gab man im 5. Jahrhundert die unklare Ausdrucksweise *(μία φύσις, ἕνωσις φυσική)* auf zu Gunsten der klareren *(ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν)*, die auch das Ephesinum und Chalcedonense schon angewendet hatten. Aus dieser Fassung erwuchs dann in der Scholastik der stehende Ausdruck unio hypostatica. Zwar findet sich in den griechischen Konzilsbeschlüssen auch noch die weniger klare Ausdrucksweise „physische", „substantiale" Einigung (ἕνωσις φυσική, unio substantialis), aber nicht im Sinne des Monophysitismus, sondern in der Bedeutung von wahr, wirklich, real. Doch ist der Ausdruck „substantiale Union" weniger klar als „hypostatische".

Beweis. Es geht mit dem Terminus von der hypostatischen Union wie mit manchen andern dogmatischen Ausdrücken. Er findet sich in der Schrift nicht wörtlich, nur sein sachlicher Inhalt. Die Einheit der Person ergibt sich zunächst als Schlußfolgerung aus den beiden vorhergehenden Dogmen, wofür es reichliche biblische Beweise gibt. Ist Christus wahrer Gott und ist er auch wahrer Mensch, und ist es beidemal der eine und selbe Christus, von dem die Gottheit und Menschheit ausgesagt wird, so folgt eben notwendig die Einheit der Person. Und da dieser Christus seiner Gottheit nach von Ewigkeit war und sich in der Menschwerdung nicht ändern konnte, so ergibt sich wieder mit Notwendigkeit, daß diese Person die des göttlichen Logos war.

Als ein persönliches Wesen oder ein Individuum äußerte sich dann auch Christus tatsächlich überall, wo er von sich selber redet. Ein und derselbe Christus sagt von sich bald Göttliches bald Menschliches aus. Am meisten beweisen jene Stellen, in welchen er in einem einzigen Satze solche Doppelaussagen macht. „Zerstört diesen Tempel, und ich werde ihn in drei Tagen wieder aufbauen" (Jo 2, 19). „Niemand steigt hinauf in den Himmel, es sei denn wer vom Himmel herabgekommen ist, der Menschensohn, der im Himmel ist" (Jo 3, 13). „Vater, verherrliche mich mit der Herrlichkeit, die ich bei Dir hatte, ehe die Welt war" (Jo 17, 5).

Dieselbe Auffassung haben die Apostel; auch sie sagen von dem einen Subjekte zugleich Göttliches und Menschliches aus. „Wenn sie diese (göttliche

Weisheit) erkannt hätten, so würden sie nie den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt haben" (1 Kor 2, 8). „Den Urheber des Lebens habt ihr getötet" (Apg 3, 15). Paulus ermahnt die Bischöfe, „die Kirche Gottes zu leiten, die er durch sein Blut erworben hat" (Apg 20, 28). Zwei besonders charakteristische Stellen, die bei den Vätern oft angeführt werden, setzen wir wegen ihrer Ähnlichkeit nebeneinander:

„Im Anfange war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. . . . Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt." (Jo 1, 1 14.)

„Christus Jesus, da er in Gottes Gestalt war, hielt es nicht für Raub, Gott gleich zu sein, sondern er entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an und ward im Äußern wie ein Mensch befunden." (Phil 2, 6—7.)

Beidemal wird von dem einen Christus einmal die Gleichwesentlichkeit mit Gott, das andere Mal mit uns Menschen ausgesagt.

Wenn der ewige, unveränderliche Logos Fleisch, Mensch geworden ist, so kann das nicht anders geschehen als durch Aufnahme der menschlichen Natur in die göttliche Person. Denn das „Werden" *(γενέσθαι)* kann weder heißen, der Logos habe aufgehört Gott zu sein und sei in einen Menschen verwandelt worden, noch kann es bedeuten, der Logos sei zwar Logos geblieben, aber sei eine menschliche Person, jener Mensch Jesus Christus geworden. Ersteres nicht wegen der Unveränderlichkeit Gottes, letzteres nicht wegen der Inkommunikabilität der Person. Also bleibt nur die dritte Möglichkeit, daß der Logos blieb, was er von Ewigkeit war, wahrer Gott, und daß er dazu die menschliche Natur annahm und so wahrhaft Mensch wurde. Und das ist das katholische Dogma. Ähnlich verhält es sich mit Phil 2, 6 f. Wenn der, der in Gottesgestalt, in Gottesnatur war, Knechtsgestalt annahm, dann geschah das nicht durch Umwandlung der Natur Gottes in die des Menschen, sondern nur, wie Thomas zur Stelle ausführt, auf die Weise, daß er blieb, was er war, und annahm, was er bisher nicht war, (non deponendo divinam naturam, sed assumendo naturam humanam).

Väter. Es wäre unberechtigt, wollte man sofort bei den Vätern einen bestimmten dogmatischen Ausdruck für die Einheit und Zweiheit in Christus erwarten. Besonders ist ihre Redeweise vor dem Ephesinum noch wenig bestimmt und einheitlich. Sie beschreiben das Verhältnis von Gott und Mensch als eine Zusammensetzung (σύνθεσις), als einen Zusammenschluß (σύμβασις), als eine Verknüpfung (συνάφεια) oder auch wieder als eine Vermischung und Zusammengießung (μῖξις, κρᾶσις, σύγκρασις).

Wie innig und lebendig sie sich diese Union dachten, geht aus folgenden Stellen hervor. Ignatius von Antiochien schreibt: „Unser Gott, Jesus Christus, ist von Maria empfangen worden" (Eph. 18, 2). „Lasset mich das Leiden meines Gottes nachahmen" (Rom. 6, 3). Tertullian fragt: „Ist nicht Gott wahrhaft gekreuzigt worden? Ist er nicht wahrhaft gestorben?" (De carn. Christ. 5.) Er führte auch die Termini Person und Natur in die Theologie ein, erleichterte so den Lateinern das Verständnis des Dogmas und bewahrte sie vor dem Wirrwarr der Griechen. (Videmus duplicem statum [Naturzustände], non confusum [also ἀσυγχύτως] sed coniunctum in una persona, Deum et hominem

Iesum.... Et adeo salva est utriusque proprietas substantiae ut et spiritus [Gott] res suas egerit in illo, id est virtutes et opera et signa et caro [der Mensch] passiones suas functa sit, esuriens ... denique et mortuus est [Adv. Prax. 27].) Irenäus ist nicht so klar im Ausdrucke, aber doch in der Sache. Die wahre Einheit von Gott und Mensch in Christo hängt schon mit seiner Erlösungstheorie (Rekapitulation) zusammen. Er spricht sich entschieden aus gegen die gnostische Teilung des Herrn, als wenn ein anderer Jesus und ein anderer Christus sei. Paulus lehre nur „den einen Jesus Christus" (Röm 5, 17). „Er kennt also nicht einen von Jesus gewichenen Christus, noch weiß er etwas von dem oberen Heiland, den sie leidenslos nennen. Denn wenn der eine zwar litt, der andere aber leidenslos blieb, und der eine geboren wurde, der andere aber in den Geborenen hinabstieg und ihn wieder verließ, so erweisen sie sich nicht als einer, sondern als zwei.... Einer und derselbe ist Christus Jesus, der Sohn Gottes, der durch sein Leiden uns versöhnt hat mit Gott und auferstanden ist, der ist zur Rechten des Vaters und vollkommen in allem" (Adv. haer. 3, 16; vgl. 4, 33, 11). Hippolyt schreibt: „Es konnte das Fleisch für sich ohne das Wort nicht bestehen, weil es im Worte seinen Bestand (τὴν σύστασιν) hatte" (Contra Noët. 15). In gleicher und ähnlicher Weise äußern sich die Griechen: Athanasius (Contra Apollin. 1, 12 16), Gregor von Nazianz (Ep. 101, ad Cled. 1; Migne 37, 178 f), Epiphanius (Haer. post. 20, 3; Migne 41, 274). Letzterer bezeugt auch, daß die orientalischen Bischöfe schon längst vor dem Ephesinum in ihren Kirchen folgendes in christologischer Hinsicht genaue Symbolum tradiert hätten: „Wir glauben ... an einen Herrn Jesum Christum, den Sohn Gottes, gezeugt aus Gott dem Vater ..., der nicht in einem andern Menschen, sondern in sich selbst das Fleisch in eine heilige Einheit einfügte.... Denn das Wort ist Fleisch geworden, nicht etwa eine Verwandlung erleidend oder seine Gottheit in die Menschheit umformend.... Denn Einer ist der Herr Jesus Christus und keine zwei, derselbe Gott, derselbe Herr, derselbe König" (Denz. 13). Überhaupt enthält ja schon das Apostolikum die Substanz der hypostatischen Union, wenn es von einem und demselben sagt: Ich glaube an Jesum Christum, seinen eingebornen Sohn, unsern Herrn, der empfangen ist vom Heiligen Geiste, geboren aus Maria der Jungfrau.

Unklare Ausdrucksweisen der Väter lassen sich finden, müssen aber nach den klaren ausgelegt werden. Sie redeten eben noch nicht genau in einer fertigen Schulsprache. Selbst Augustin sagt noch sehr oft: Gott nahm einen Menschen an, statt eine menschliche Natur.

Sie reden bisweilen von einer Vergöttlichung der menschlichen Natur Christi (natura humana deificata). Das darf so wenig monophysitisch verstanden werden wie „die eine Natur des menschgewordenen Logos" (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκομένη); diese Formeln wollen nur recht kräftig die wahre, innere Einigung und Einheit zum Ausdruck bringen. In der ersten Formel soll zudem noch der singuläre Gnadencharakter für die Menschheit des Herrn betont werden.

Auch eine andere Redeweise darf nicht monophysitisch gedeutet werden: sie sagen bisweilen mit Cyrill, daß die beiden Naturen nur in der Theorie (κατὰ θεωρίαν), also abstrakt verschieden seien; aber sie wollen damit nur dem Nestorianismus gegenüber betonen, daß man die beiden Naturen, nachdem sie einmal so innig miteinander verbunden sind, nur mehr im abstrahierenden Denken voneinander unterscheiden, nicht mehr real getrennt vorstellen dürfe. So auch der Papst Agatho in seinem berühmten Lehrschreiben, das die Grundlage der sechsten allgemeinen Synode (Konstantinopolitan. III 681) wurde (differentiam quippe adunatarum in eo naturarum sola contemplatione discernimus; Denz. 288 [235]).

Verworfen wurde eine im 12. Jahrhundert auftauchende Formel, die auch dem Lombarden vielleicht zusagte, Christus sei nichts nach seiner menschlichen Natur („Nihilisten" — Christus non est aliquid secundum quod homo), worin die Menschheit sicher zu kurz kam (Denz. 393 [330]).

Die Scholastik schloß sich natürlich an die Erklärung der Konzilien und Väter an, besonders der spekulativen Vertiefung, wie sie nach dem Chalcedonense von Leon-

tius von Byzanz, von Maximus Konfessor und Johannes Damascenus, dem Autor des Aquinaten, gegeben worden war. Nachdem der Nestorianismus im später zu erörternden Adoptianismus und im Rationalismus der Dialektiker (Abälard) im Abendlande eine schwache Nachblüte getrieben, war die Hochscholastik darauf bedacht, gerade der hypostatischen Union neben der Trinität eine feste spekulative Unterlage zu geben. Thomas zeigt, daß sich die Union nur in der Person, nicht in der Natur vollziehen konnte. Eine Verbindung in der Natur müßte monophysitisch gedacht werden als eine Naturvermischung, aber Gott ist unveränderlich; oder nestorianisch als eine akzidentelle Union, aber Gott hat keine Akzidenzien; oder pantheistisch als eine Komposition wie aus Materie und Form, aber Gott ist nicht ergänzungsfähig und kann weder durch eine Form noch durch Materie vervollständigt werden. Also bleibt die Union in der Person als die alleinige Möglichkeit (S. th. 3, q. 2, a. 1 u. 2).

§ 90. Theologische Erklärung der hypostatischen Union.

Vor jeder Erklärung und spekulativen Begründung der Inkarnation sei das offene Geständnis ihres geheimnisvollen Charakters abgelegt. Wie nach Christus keiner den Vater kennt, außer der Sohn, so auch kennt keiner den Sohn außer der Vater (Mt 11, 27). Hier kommt alle Erkenntnis aus der übernatürlichen Offenbarung, dieser aber redet zu uns in dunkeln Rätseln (1 Kor 13, 12), enthüllt uns nicht die Sache selbst. Auch Paulus „lehrt Gottes Weisheit im Geheimnisse", wenn er von „Jesus Christus", dem Gottmenschen spricht (1 Kor 2, 2 7; vgl. Eph 3, 9). Die Väter weisen fortwährend hin auf dieses Geheimnis, das nur im Glauben erfaßt werden kann.

Daher sind alle rein vernünftigen Erklärungen hier so gut abzuweisen als in der Trinitätslehre. Solche restlose Erklärungen kommen alle auf den Rationalismus des Nestorius hinaus. So die Erklärungsversuche der Adoptianer im 8. Jahrhundert, von Abälard, von Günther. Oder sie münden in den Pantheismus, wie in der neueren liberalen Theologie. All diese Versuche „erleichtern" das Verständnis der hypostatischen Union, aber sie beseitigen auch die Inkarnation im Sinne des Dogmas.

Wenn die vom Glauben erleuchtete Vernunft auch keine positive Aufhellung der Inkarnation zu geben vermag, so kann sie doch negativ die dagegen gemachten Einwendungen auflösen. Die Menschwerdung Gottes widerspricht nicht Gottes Unveränderlichkeit, die freilich unter allen Umständen festzuhalten ist. Wie bei der Schöpfung, die hier als Analogie beizuziehen ist, so ist auch bei der Inkarnation der Entschluß ein ewiger, die Ausführung eine zeitliche (Eph 1, 4—11). Also hat sich Gott im Willen nicht verändert. Aber auch nicht im Wesen; denn die Einigung mit der Menschheit fand nicht in seinem Wesen oder in seiner Natur statt — es wären ja dann auch alle drei Personen inkarniert worden — sondern in seiner Person. Dadurch aber fand keine Veränderung des göttlichen Selbstandes des Logos statt, sondern er erstreckte vielmehr die Kraft dieses Selbstandes oder der Personalität auch auf die menschliche Natur und nahm diese in seine Hypostase auf, ließ sie in sich hypostasieren, ihr persönliches Fürsichsein empfangen.

Auch die Unendlichkeit Gottes steht der Inkarnation nicht entgegen. Wohl schließen sich Unendliches und Endliches begrifflich aus, aber sie bilden

keine feindlichen Gegensätze, so daß eine Einwirkung des ersteren auf letzteres nicht stattfinden könnte; andernfalls wäre ja auch eine solche Einwirkung auf die Schöpfung überhaupt abzulehnen. Wenn aber eine solche allgemein angenommen wird, warum soll es nicht in der Kraft Gottes stehen, auf die Menschheit Jesu eine besonders intensive Wirkung auszuüben, indem er ihr selbst unmittelbar die Personalität verleiht? In der menschlichen Seele liegt dann für eine solche reale Einwirkung eine ganz geeignete Potentialität vor, da sie als Geist unmittelbar gottentstammt und gottverwandt ist.

Eine unvollkommene Menschheit ist es nicht, die der Logos annahm, sondern eine durchaus vollkommene, und zwar deshalb, weil ihr das, was ihr aus sich und für sich fehlte — die Personalität —, aus ihrer Union mit dem Logos erwuchs. Sie wurde also durch diese Union nicht depotenziert, vielmehr potenziert; denn es ist für sie höchste Würde, in der Person des Logos zu subsistieren. Also ist auch in dieser ontologischen Beziehung, nicht nur in ethischer, Christus der Idealmensch.

Die Entstehung der hypostatischen Union ist so zu denken, daß der ewige Logos an sich ganz und gar blieb, was er immer war, dann aber in der Fülle der Zeit eine geschaffene Menschennatur, ehe diese selber kraft ihrer eigenen Natur Person war, in seinen göttlichen Selbstand aufnahm, so daß er allein das personenbildende Moment ist und bleibt. Er ist von Ewigkeit her Person, die menschliche Natur fängt in einem gewissen Zeitpunkte an, es in ihm zu werden. Sie hat aber keinen Augenblick real für sich existiert.

Die aktive Inkarnation (incarnare) ist ein gemeinschaftliches Werk der drei göttlichen Personen (opera Dei ad extra sunt indivisa). Dagegen eignet die passive Inkarnation (incarnari) einzig und allein der zweiten Person; denn nur der Logos ist Mensch geworden, nicht auch der Vater und der Heilige Geist (Denz. 422 [368]). Nur der Sohn allein erstreckt die personifizierende Wirkung seiner Hypostase auf die menschliche Natur. Insofern bildet die Inkarnation unter allen Werken Gottes nach außen eine geheimnisvolle Ausnahme. Das wirkende Prinzip der Menschwerdung ist die gemeinsame göttliche Natur; der Terminus dieser Wirkung ist einzig die zweite Person der Gottheit. Die aktive Inkarnation wird meist wegen Lk 1, 35 dem Heiligen Geist appropriiert.

Die hypostatische Union geschieht durch die Vermittlung der Seele (unio hypostatica fit mediante anima). Mit diesem scholastischen Axiom will man nur die logische (nicht zeitliche) Ordnung bezeichnen, in der der Logos die Teile der menschlichen Natur annahm. Er verband sich zunächst mit der Seele als dem höheren Wesensteile (forma corporis) und durch sie mit dem Leibe, der ja von der Seele belebt wird. Aber diese Verbindung fiel nicht in zwei Zeitmomente auseinander, wie Origenes lehrte (Denz. 204 [145]), der eine Präexistenz der Seele Christi und eine Präunion derselben mit dem Logos annahm, sondern vielmehr durchaus ineinander. Die Trennung von Leib und Seele während der dreitägigen Grabesruhe steht diesem Axiom nicht entgegen, denn der göttliche Logos kennt keine Trennungen.

Die hypostatische Union ist von der Menschheit Christi nicht verdient, geht vielmehr der realen Existenz derselben und also auch ihrer Verdienst-

fähigkeit voraus. Da sie die innigste menschliche Union mit Gott ist, die sich denken läßt, so ist sie also auch die höchste Gnade, die die Gottheit ausgeteilt hat.

Als hauptsächlichste Eigenschaft der hypostatischen Union muß die Unauflöslichkeit eigens behandelt werden. Sie ist streng dogmatisch (Chalced.; Denz. 148 [134]) und bildet die Unterlage für den göttlichen Kult Christi wie für die Lehre von der Eucharistie. Die Scholastik sprach diese Unauflöslichkeit durch ein eigenes Axiom aus: Was das Wort angenommen hat, entläßt es nie wieder (Verbum, quod semel assumpsit, nunquam dimisit).

Doch bezieht sich dieses Axiom absolut nur auf die Seele, auf den Körper und seinen Inhalt dagegen nur relativ, d. h. auf jene Substanzen, die Christus aus dem hypostatischen Verbande während der Dauer seines Lebens, Leidens und Todes nicht entlassen oder doch wie das vergossene Blut in der Auferstehung wieder aufgenommen hat. Mit diesem Blute blieb er nach allgemeiner Meinung auch während der Grabesruhe hypostatisch vereinigt. In welchem Maße diese Wiederaufnahme geschah, kann von keinem beantwortet werden. Einen hierüber zwischen Dominikanern und Franziskanern entbrannten Kampf dämpfte die Kirche durch Auflegung des Stillschweigens (Denz. 718 [609]).

Die hypostatische Unauflöslichkeit (Chalced.: ἀχωρίστως, ἀδιαιρέτως; Denz. 148 [134]) wird bewiesen durch folgende Stellen, die zweifellos vom Gottmenschen, also nicht exklusiv vom ewigen Logos zu verstehen sind. Im Alten Testamente heißt der Messias: „Du bist ein Priester in Ewigkeit" (Ps 109, 4). Das wiederholt Hebr 7, 24 und ergänzt es auch selbständig, indem er schreibt: „Jesus Christus gestern und heute, derselbe auch in Ewigkeit" (Hebr 13, 8). Schon der Engel hatte bei der Verkündigung der Mutter die ewige Dauer der Herrschaft des Sohnes verheißen mit den Worten: „Und seines Reiches wird kein Ende sein" (Lk 1, 33). Eine Auflösung der hypostatischen Union könnte nur durch die Sünde bewirkt werden, und diese ist unmöglich.

Nur aus dieser Unauflöslichkeit der Union folgt die Berechtigung für die Anbetung der Menschheit Christi, wie auch die Gewißheit, daß infolge der Konsekration in der Messe nicht nur die Gegenwart des Leibes und Blutes und der Seele, sondern auch die der Gottheit eintritt (vgl. Trid. sess. XIV, can. 1—3).

Die Klage Christi über seine „Gottverlassenheit" ist zunächst als angewandtes Schriftwort, das der Herr sich aneignet, zu würdigen und soll dann auch eine gewisse Gottverlassenheit zum Ausdruck bringen, nämlich die Abwesenheit des göttlichen Schutzes und das Hingegebensein an ein unnennbares Leiden, aber keine ontologische Loslösung vom Logos. Christus haucht vielmehr als Sohn des Vaters seine Seele aus (Lk 23, 46).

Die analoge Erklärung.

Schon die Väter und das Athanasianum suchten die geheimnisvolle Union von Gott und Mensch durch eine Analogie zu erläutern. Sie weisen hin auf die Verbindung von Leib und Seele zur Einheit des Menschen. Doch ist bei diesem oft wiederholten Vergleiche zu beachten, daß allerdings auch in Christo die Gottheit und Menschheit eine innere Einheit ausmachen. Aber im Menschen ergibt sich eine Einheit der Natur, in Christo eine Einheit der Person im Gegensatz oder doch im Unterschiede der beiden Naturen. Gottheit und Menschheit sind nicht auf eine gegenseitige Ergänzung und Vervollständigung angewiesen, wie Leib und Seele füreinander geschaffen und bestimmt sind, vielmehr ist jede für sich in ihrer Art vollkommen, ohne die andere, und ihre Union ist eine auf freier Gnade beruhende Verbindung in der Person allein. Daher ist auch von den drei üblichen Bestimmungen: reale, physische, hypostatische Union, die letzte allein als ganz unzweideutig empfehlenswert. Reale und physische Unionen gibt es auch in der Natur gar viele, dagegen gibt es nur

eine einzige hypostatische Union und deshalb auch keine recht nutzbare Analogie für ihre Erklärung.

Über die subtilen Fragen der Scholastik, ob man die Person Christi „zusammengesetzt" (persona forma composita) nennen könne, und wie viele „Sein" (esse existentiae) es in ihm gebe, vgl. Pohle II⁴ 67 ff.

§ 91. Unversehrter Fortbestand der beiden Naturen.

Satz. Beide Naturen bestehen auch nach der hypostatischen Union unvermischt und unverändert fort. De fide.

Erklärung. Gegen Eutyches definierte das Chalcedonense, wie oben gesagt, daß die Union ohne Vermischung und Veränderung *(ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως)* stattgefunden habe (Denz. 148 [134]). Von den Monophysiten dachten sich die einen die Auflösung der menschlichen Natur in die göttliche als eine Konversion, wieder andere als eine Komposition *(ἕνωσις κατὰ τρέπσιν ἢ ἀλλοίωσιν, κατὰ σύγχυσιν, κατὰ σύνθεσιν)*. Die bemerkenswerte Erklärung Leos I. an Flavian lautet: „Indem also die Eigentümlichkeiten beider Naturen und Substanzen unbeeinträchtigt blieben und in eine Person zusammengingen (salva igitur proprietate utriusque naturae et in unam coeunte personam) ist von der Majestät die Niedrigkeit, von der Kraft die Schwäche, von der Ewigkeit die Sterblichkeit aufgenommen worden.... In der unversehrten und vollkommenen Natur (in integra perfectaque natura) eines wahren Menschen ist der wahre Gott geboren, vollkommen in dem Seinigen (in seiner Gottheit) und vollkommen (totus) in dem Unsrigen (in der Menschheit)" (Denz. 143 [132]).

Beweis. Einer besondern Begründung dieses Satzes bedarf es nicht; er enthält nichts anderes als die einfache Folgerung aus den drei Hauptdogmen von der wahren Gottheit und wahren Menschheit in der Einheit der Person. Die für die Gottheit und Menschheit beigebrachten biblischen Stellen handelten stets von dem konkreten einen Christus, der zu unserer Erlösung Fleisch angenommen hat. Jene Stellen enthalten aber ausnahmslos das Zeugnis für die wahre, unverkürzte, unverwandelte Natur. Für die göttliche Natur ist das selbstverständlich, auch für die Monophysiten; aber daß es auch für die menschliche Natur zutrifft, beweisen die für diese angeführten Stellen unwiderleglich.

Daß es die Väter nicht anders verstanden haben und stets das „ein und dasselbe" (unus atque idem) betonen, ist früher schon gezeigt. Wenn sie dabei (Tertullian, Cyprian, Ambrosius, Augustin) von einer „Mischung" (mixtura) Gottes und des Menschen reden, so wollen sie keine Auflösung der menschlichen Natur in die göttliche lehren, sondern nur, allerdings weniger geschickt, die Innigkeit dieser Vereinigung betonen. Ebenso ist der Terminus der „einen Natur" (μία φύσις) bei Cyrill zu verstehen. Auch Harnack sagt, daß „Cyrill an einer großen Anzahl von Stellen", von denen eine Reihe zitiert werden, „erklärt, nach seiner Lehre seien die zwei Naturen im Sinne des Chalcedonense (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀναλοιώτως, ἀμεταβλήτως) miteinander vereinigt, ohne daß irgend eine Vermischung (σύγχυσις, σύγκρασις, συνουσίωσις) eingetreten wäre" (Dogmengesch. II⁴ 382). Zudem hatte Cyrill durch seine Unterschrift unter die zwei Jahre nach dem Ephesinum mit den Antiochenern abgeschlossene Unionsformel (sog. Symbolum Ephesinum, bei Scheeben II 727) den Ausdruck von der „einen Natur" gemildert und befriedigend erklärt. Freilich war ein

Teil seiner Parteigenossen hiermit nicht einverstanden. Eutyches wurde später ihr Wortführer; er steigerte die eine Physis (μία φύσις) zur einzigen (μόνη φύσις) und berief sich dafür zu Unrecht auf Cyrill, der einer solchen Auslegung sicher entgegengetreten sein würde. Wenn er auch vor der Inkarnation zwei Naturen, nach derselben nur eine annahm (Ep. 45; ad Succ. 1), so hat er doch, des Apollinarismus verdächtigt, in einem zweiten Schreiben (Ep. 46; ad Succ. 2) seinen Glauben dahin ausgesprochen, „daß Christus zwar ein einziger Sohn, aber sowohl Gott als Mensch ist, so daß er wie in der Gottheit so auch in der Menschheit vollkommen ist" (Migne 77, 243).

Die Vernunftgründe gegen den Monophysitismus haben schon die Väter hervorgehoben. Er ist durch und durch unphilosophisch. Denn Gott kann weder durch Wandlung, noch durch Vermischung, noch durch Zusammensetzung mit einer Kreatur zur Einheit der Natur sich zusammenschließen. Dem widerstrebt eben seine Unveränderlichkeit und absolute Einfachheit. Wenn aber das Unmögliche auch geschehen könnte, wäre diese Mischung weder Gott noch Mensch, sondern ein undefinierbares Drittes. Damit ist auch die protestantische Kenose gerichtet.

Satz. In Christo sind zwei natürliche Willen und Wirkungsweisen ungeteilt und unvermischt vorhanden. De fide.

Erklärung. Der Monophysitismus erregte das ganze Morgenland fortdauernd. Die Streitigkeiten zwischen den Orthodoxen und den Eutychianern zu beseitigen und vor allem die im zurückeroberten Syrien und Armenien zahlreichen Monophysiten mit dem griechischen Reiche fester zu vereinigen, schlug der monophysitisch gesinnte Patriarch von Konstantinopel, Sergius, dem Kaiser Heraklius die Einigungsformel von einer Wirkungsweise vor *(μία ἐνέργεια)*. Aus dieser einen Wirkungsweise (Monergismus) ergab sich dann später von selbst der eine Wille *(ἓν θέλημα)*, nämlich der göttliche (Monotheletismus). Die menschliche Natur, an der man festhielt, sollte als bloß potentielle angesehen werden, als ein energieloses Instrument in der Hand des Logos. Der Logos war also nicht nur das leitende Prinzip (pr. quod) für die menschliche Natur, sondern auch das eigentliche und einzig tätige (pr. quo); und die Natur sank zur reinen Passivität eines toten Werkzeuges herab wie der Hammer in der Hand des Künstlers.

Auf seiten des Sergius standen außer dem Kaiser der Patriarch Cyrus von Alexandrien und manche morgenländische Bischöfe. Gegen die Einigungsformel erhob sich aber der Mönch und spätere Patriarch Sophronius von Jerusalem, der in seinem Antrittsschreiben (Ep. synod.) die Lehre von zwei Willen und Wirkungsweisen erörterte. Sergius wandte sich an Papst Honorius, und dieser riet, dem Vorschlage des Sergius gemäß, weder von einer noch von zwei Wirkungsweisen zu reden, da auch die Schrift hierüber schweige. Er ließ dann das Bekenntnis von „einem Willen unseres Herrn Jesus Christus" einfließen. Die beiden kaiserlichen Glaubensedikte, das eine, „Ekthesis", durch Heraklius (Sergius), das andere, „Typos", durch Konstans II. (Paul von Konstantinopel) warnten vor zwei Energien und befahlen Stillschweigen. Doch traten für den Dyotheletismus offen eine Reihe afrikanischer Mönche, besonders der gelehrte Abt Maximus Confessor auf. Und bald verwarf der Papst Martin I. auf einer Lateransynode (649) feierlich den Monotheletismus und lehrte „zwei natürliche Willen und Wirkungsweisen" (Denz. 266 [214]).

Beendigt wurde der dogmatische Streit auf dem durch Kaiser Konstantin Pogonatus veranlaßten und vom Papste Agatho bestätigten sechsten allgemeinen Konzil zu Konstantinopel (680/81), wo der Monotheletismus in aller Form als Häresie verworfen, der Urheber (Sergius, Pyrrhus) und

der Begünstiger (Papst Honorius) mit Berufung auf das Chalcedonense, Papst Leo I. und die Väter anathematisiert wurden. Das dogmatische Schreiben des Papstes Agatho an den Kaiser Konstantin Pogonatus wurde durch Akklamation als Stimme des Apostels Petrus angenommen und definiert: „Ebenso verkündigen wir gemäß der Lehre der Väter in ihm (Christo) zwei natürliche Willen und zwei natürliche Wirkungsweisen *(δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα ἐν αὐτῷ καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας)* ungeteilt, unverändert, ungetrennt, unvermischt; und die beiden natürlichen Willen sind sich nicht entgegen." (Denz. 291 [238].)

Beweis. Einen eigenen Beweis braucht man auch hier kaum zu geben, da er bereits in dem für die beiden Naturen geführten enthalten ist. Auf diesen Beweis bezogen sich denn auch als hinreichend Sophronius, Maximus Konfessor und Papst Martin. Das Problem war eben früher noch nicht besonders behandelt worden. Allein Papst Agatho berief sich in seinem Schreiben an die erlauchten Herrscher (Ep. ad augustos imperatores) auch auf die Schrift. So auf das Gebet des Herrn im Ölgarten: „Mein Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber, doch nicht wie ich will, sondern wie du willst" (Mt 26, 39). „Doch nicht mein, sondern dein Wille geschehe" (Lk 22, 42). Hier unterwirft er seinen menschlichen Willen — und dieser stand bei den Monotheleten in Frage — dem göttlichen des Vaters, mit dem er seiner göttlichen Natur nach denselben Willen hatte. Auch im Johannesevangelium betont Christus durchgängig seinen menschlichen Willen und dessen Gehorsam gegen den Vaterwillen: „Ich bin vom Himmel herabgekommen, nicht um meinen Willen zu tun, sondern den Willen desjenigen, der mich gesandt hat" (Jo 6, 38; vgl. 4, 34; 5, 19 30; 14, 31). Von den apostolischen Schriften hebt besonders der Hebräerbrief diesen menschlichen Gehorsam des Herrn hervor und zeigt daran dessen Bewährung als neutestamentlicher einziger Opferpriester. Schon bei seinem Eintritt in diese Welt spricht er zum Vater: „Sieh, ich komme, um, o Gott, deinen Willen zu erfüllen" (Hebr 10, 9; vgl. 5, 7; Phil. 2, 8). Aus all diesen Stellen folgt zweifellos die Existenz wie die Energie des eigenen menschlichen Willens Christi.

Väter. Sie haben anfangs ohne besondere Betonung den Dyotheletismus gelehrt. Doch hat ihn schon Athanasius lange vor der Kontroverse im Anschluß an Mt 26, 39 ganz deutlich auseinandergesetzt: „Er bekundet hier zwei Willen (δύο θελήματα), den menschlichen, der des Fleisches ist, und den göttlichen, der Gottes ist; der menschliche bittet wegen der Schwäche des Fleisches um Abwendung des Leidens, der göttliche aber ist dazu bereit" (De incarn. Verbi c. Arian. 21). Die beiden Wirkungsweisen hat am klarsten Leo I. unterschieden, wenn er in seinem Lehrschreiben die damals vieldiskutierte Bestimmung gibt: „Es wirkt eine jede Form (Natur) in Verbindung mit der andern, was ihr eigentümlich ist; das Wort nämlich, was des Wortes ist, das Fleisch (die Menschheit), was des Fleisches ist" (Agit enim utraque forma [natura] cum alterius communione, quod proprium est; Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est; Denz. 144 [133]).

Die philosophische Begründung unseres Satzes hat schon Maximus Konfessor, der Papst Agatho und später Johannes Damascenus gegeben, so daß der Scholastik hier wenig zu tun übrig blieb. Agatho weist hin auf die Konsequenz für die Trinität, wenn man den Willen in der Person statt in der Natur

gründen lasse; dann wären in Gott drei Willen — eine Absurdität (Ep. ad august. imperat.; Migne 87, 1173). Maximus unterscheidet mit spekulativem Tiefblick zwischen dem Willensvermögen und Willensakt und verlegt ersteres (das velle = voluntas naturalis, θέλησις) in die Natur, letzteren (das eligere = voluntas rationis, βούλησις) in die Person. Die eine göttliche Person wirkt daher dann in diesem Vermögen das dem göttlichen Willen, dann in jenem das dem menschlichen Willen Entstammende und Entsprechende. Es gibt also, in der Sprache der Schule gesprochen, in Christo ein principium quod, aber ein doppeltes principium quo (Disput. adv. Pyrrhum; Migne 91, 353 ff). Johannes Damascenus weist endlich auf den Widerspruch von zwei Naturen und einem Willen hin, da ja eine Natur ohne Naturinhalt oder -vermögen ein Unding sei (natura enim nulla est operationis expers; De fide orth. 3, 13).

Die Harmonie der beiden Willen leitet Maximus mit Recht aus der Sündlosigkeit des Herrn ab. Das natürliche Wollen ist nie im Widerspruche mit Gott, wenn es nur nicht auf die Sünde gerichtet ist. Aus dem Ölbergsgebete ergibt sich kein Willenswiderspruch, nur ein Naturwiderstreben gegen das verhängte Leiden; der eigentliche Wille erklärte sofort trotz dieser Scheu seine Unterwerfung. Wir haben also in jenem Gebete genau genommen den göttlichen befehlenden Willen, den menschlichen gehorchenden Willen und das natürliche ablehnende Begehren, das aber überwunden wurde.

Viertes Kapitel.

Dogmatische Folgerungen aus der hypostatischen Union.

Literatur. Scheeben III § 223—253. Heinrich-Gutberlet VII 565 ff. Oswald, Christologie § 7—9. Simar I[4] 465 ff. Pohle I[4] 88 ff. Specht I 376 ff und die früher genannten lateinischen Werke. Über den Adoptianismus: Bach, Dogmengesch. I 102 ff. Derf. im Kirchenlexikon I[2] 242 ff. Hefele III[2] 630 ff. Schwane III[2] 227 ff. Ketterer, Karl d. Gr. und die Kirche (1898). Thomas, S. th. 3, q. 23. P. Petavius VII 1—5. Frobenius et Enhueber, Diss. dogm. hist. de haeresi Adoptianorum (Migne, P. L. 101, 303 ff). Limborgh, Alcuinus als bestrijder van het adoptianisme, Groningen 1901. Zur Idiomenkommunikation und Perichorese: Thomas, S. th. 3, q. 16 und die Kommentatoren. Zur Anbetung Christi: Thomas, S. th. 3, q. 25, a. 1—4. Gerdil, De adoranda humanitate Christi (Curs. compl. IX 913 ff). Über den Herz-Jesu-Kult speziell handeln: Croiset, La dévotion au Sacré Coeur de N. S. Jésus-Christ (1689). Leitner, Ein Wort über den Gegenstand der Andacht zum heiligen Herzen Jesu (1874). Manning, Die Andacht zum heiligen Herzen Jesu (1875). Gallifet, Über die Andacht zum heiligen Herzen Jesu (1884). Jungmann, Die Andacht zum heiligen Herzen Jesu (²1885). Noldin, Die Andacht zum heiligen Herzen Jesu (³1887). Pörtzgen, Das Herz des Gottmenschen im Weltenplane (³1904). Nilles, De rationibus festorum ss. cordis Iesu et purissimi cordis Mariae, 2 Bde (⁵1885). Nix, De cultu ss. cordis Iesu notiones quaedam theologicae (²1886). Idem, Cultus ss. cordis Iesu (³1905). Bucceroni, Commentarii de ss. corde Iesu, de b. Virgine Maria et de s. Iosepho (⁴1896). Leroy, De ss. corde Iesu eiusque cultu (1882). Über Christi Heiligkeit und Wissen: Ullmann, Die Sündenlosigkeit Jesu (⁷1863). Atzberger, Die Unsündlichkeit Christi (1883). Hennemann, Die Heiligkeit Jesu als Beweis seiner Gottheit (1898). Lieber, Das Wachstum Jesu in der Weisheit (1850). Kirschkamp, Das menschl. Wissen Christi (1873). Kleutgen, Theol. der Vorzeit III 244 ff. Ianssens, De Deo-Homine 418 ff.

Aus der hypostatischen Union ergeben sich unmittelbar eine Reihe dogmatisch sicherer Folgesätze, die teilweise noch besonders definiert sind. Sie beziehen sich teils auf die göttliche Person und Natur, teils auf die menschliche Natur,

hängen aber an sich fest zusammen, so daß sie nicht streng in zwei Klassen geschieden werden können. Es betreffen diese Folgesätze: 1. die Idiomenkommunikation; 2. die theandrische Tätigkeit Christi; 3. die Perichorese; 4. die eine Anbetung Christi; 5. die natürliche Gottessohnschaft Christi als Mensch; 6. die Gottesmutterschaft Marias; letztere fällt aber in die Mariologie; 7. endlich besondere ethische, intellektuelle und dynamische Vorzüge der menschlichen Natur Christi; diese sollen im folgenden Kapitel behandelt werden.

§ 92. Die Idiomenkommunikation. Die theandrischen Handlungen. Die Perichorese.

Unter Idiomenkommunikation versteht man die Gemeinschaft, Mitteilung und wechselseitige Austauschung der Eigenschaften beider Naturen im Gottmenschen (communicatio idiomatum, seu proprietatum, *κοινοποίησις, ἀντίδωσις τῶν ἰδιωμάτων*).

Man kann diesen Austausch der Prädikate aber dreifach auffassen: im nestorianischen Sinne als bloß moralische Übertragung, die sich gründet auf die Beziehung zweier Personen zueinander, wie Gatte und Gattin, König und Minister; im eutychianischen Sinne, als physische Verschmelzung der Naturen und ihrer Eigentümlichkeiten untereinander; oder im katholischen Sinne als wechselseitige Übertragung und Aussage der einen Natur und ihrer Eigenschaften von der andern mit Rücksicht auf die eine Person. Da Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist, so kann man auch nach jeder Natur seine Person benennen, z. B. der Logos, der Gottmensch, der Eingeborne Gottes — Jesus von Nazareth, Sohn Davids, und dann der nach der göttlichen Natur benannten Person menschliche Prädikate beilegen und der nach der menschlichen Natur benannten Person göttliche Prädikate. Also darf man sagen: Gott hat gelitten, ist gestorben, und der Menschensohn ist Weltschöpfer, erweckt die Toten und richtet die Menschheit. Die Schrift bezeugt diese Idiomenkommunikation in all den Stellen, die früher für die Einheit der Person in zwei Naturen angeführt wurden.

Man beachte noch folgende Regeln:

1. Die Aussagen müssen stets in Hinsicht auf die Person gemacht werden, dürfen nie der Natur an sich beigelegt werden. Also ist zu sagen: Gott hat gelitten, nicht: die göttliche Natur hat gelitten; Christus ist allgegenwärtig, nicht: die Menschheit Jesu ist allgegenwärtig (Ubiquität). Durch falsche Prädizierung würden die Eigenschaften der einen Natur zu solchen der andern gemacht, was Monophysitismus ergeben würde.

2. Die Aussagen müssen in positiver, dürfen nicht in negativer Weise geschehen. Also ist zu sagen: Gott hat gelitten; nicht aber: Gott hat nicht gelitten; es sei denn, daß diese Beschränkung durch eine Reduplikation auf die richtige Natur bezogen würde; also: Gott hat nicht gelitten als Gott.

3. Es darf wohl Gott mit der Gottheit identifiziert und gesagt werden: Der Logos ist die Gottheit, aber es ist falsch, die konkrete Person, sei es, daß diese nach der göttlichen oder menschlichen Natur benannt wird, mit der Menschheit zu identifizieren oder mit deren Teilen, Leib und Seele, und zu sagen: Gott oder Christus ist die Menschheit, statt besitzt die Menschheit.

4. Das Gesagte läßt sich zusammenfassen in die Hauptregel: Alle Aussagen müssen affirmativ geschehen und so, daß Konkretes mit Konkretem verbunden wird, nicht Abstraktes mit Konkretem oder Abstraktem. Die negativen Sätze müssen stets eine Beschränkung auf die entsprechende Natur enthalten.

Die theopaschitische Formel (Unus de Trinitate passus est) ist also nicht notwendig falsch, obschon sie von manchen Adepten mit Peter Fullo monophysitisch verstanden wurde. Gänzlich falsch aber ist die Ubiquitätslehre der Altprotestanten, der reine Monophysitismus. Sie ist auch schon durch die Bibel gerichtet (Jo 11, 15. Mt 28, 6. Lk 24, 51).

Die theandrische Tätigkeit Christi.

Weil Christus wahrhaft der Gottmensch ist *(θεάνθρωπος, θέανδρος)* und die eine Person in zwei Naturen wirkt, so empfangen auch alle seine Handlungen gottmenschlichen Charakter. Die Benennung „theandrische Handlung Christi" (operatio deivirilis, *θεανδρικὴ ἐνέργεια*) begegnet uns zuerst bei Pseudo-Dionysius (Ep. 4). Zum genaueren Verständnisse der Sache sind zu unterscheiden: 1. die rein göttlichen Handlungen, gewirkt von der göttlichen Person in der göttlichen Natur; wie die Erhaltung der Welt (Hebr 1, 4); 2. die gottmenschlichen Handlungen, gewirkt von der göttlichen Person in der menschlichen Natur; wie gehen, dürsten, leiden, sterben; 3. gemischte Handlungen, vollzogen von der göttlichen Person durch die göttliche Natur unter Beihilfe der menschlichen Natur als eines Werkzeuges; wie in den meisten Wunderhandlungen. Die unter 1 und 3 genannte Tätigkeit eignet als göttliche Wirkung nach außen allen drei Personen. In den unter 2 beschriebenen Handlungen liegt der Wert unserer Erlösung, die allein durch die theandrische Tätigkeit des Logos vollzogen wurde (Agit utraque natura cum communione alterius quod proprium est. Leo I.; Denz. 144 [133]).

Die Perichorese.

Sie hängt ebenfalls mit dem gottmenschlichen Charakter Christi zusammen. In vollkommenem Sinne trifft sie nur in der Trinität zu und ist dort früher erklärt. Hier kann sie nur in unvollkommener, einseitiger Weise stattfinden, da die göttliche Natur wohl die menschliche durchdringt, aber selbstverständlich nicht umgekehrt die menschliche auch die göttliche, welche, weil unveränderlich und unendlich, undurchdringbar ist. Auf der Perichorese beruht als auf fester ontologischer Unterlage die eben genannte theandrische Tätigkeit. Auch wird durch diese Durchdringung der Ausdruck vergöttlichtes oder lebendigmachendes Fleisch (caro deificata, vivifica), den Väter und Konzilien gebrauchen, erklärt und gerechtfertigt.

§ 93. Die natürliche Gottessohnschaft Christi als Mensch.

Satz. Jesus Christus ist auch als Mensch der natürliche Sohn Gottes. De fide.

Erklärung. Gegen Ende des 8. Jahrhunderts tauchte ein neuer, milder Nestorianismus in Spanien auf, der den Namen Adoptianismus erhalten hat. Seine Entstehungsursache ist diese: Ein gewisser Migetius hatte die Trinität sabellianisierend erklärt. Gegen ihn erhob sich der Metropolit Elipandus von Toledo, dem sich der jüngere stürmische Bischof Felix von Urgel zugesellte. Sie verteidigten die vom Vater verschiedene Person des Logos, nahmen aber in Christo zwei Söhne an: einen natürlichen

und einen adoptierten (filius Dei naturalis und adoptivus). Elipandus berief sich auf eine Reihe von Schrift- und Väterstellen wie auch auf liturgische Gebete der Kirche, worin zwar Christus als Adoptivsohn angeredet wird, aber in anderem Sinne, als die Adoptianer dies verstanden; nämlich mit Rücksicht auf die Natur und theoretisch, nicht praktisch und mit Rücksicht auf eine eigene menschliche Person. Man bemühte sich auch an dem Bekenntnisse des Ephesinums festzuhalten, aber in der näheren Erklärung des Dogmas sprach man fortwährend und unbefangen von zwei getrennten Subjekten (ille et ille; alter et alter; filius Dei genere et filius Dei adoptione; unigenitus et primogenitus). Der Mensch Christus war in allem uns gleich; ein reiner Mensch, der vom Logos adoptiert worden war.

Zurückgewiesen wurde der Adoptianismus durch den Papst Hadrian I. (Denz. 299 [250]) und durch die Synoden von Regensburg (792), Frankfurt (794), Rom und Aachen (799). Die Synode von Frankfurt erklärte Christus für den einen natürlichen Sohn Gottes (Dei Filium non adoptione, sed genere) und nannte die Adoption eine Blasphemie. Das Dekret wurde vom Papste bestätigt (Denz. 311—314). Als Hauptkämpfer für die Orthodoxie traten auf Abt Beatus von Libana und Bischof Etherius von Osma, ebenso Paulinus von Aquileja und Alkuin. Auch Karl der Große bemühte sich um die reine Lehre.

Es handelt sich im adoptianischen Streite um die Frage, ob Christus nicht nur gemäß seiner göttlichen Natur, die er vom Vater durch die ewige Zeugung empfängt, sondern auch in seiner menschlichen Natur, die er in der hypostatischen Union aus Maria angenommen, natürlicher und eigentlicher Sohn Gottes sei und als solcher bekannt werden müsse. In dem Reduplikativsatze: Christus als Mensch (secundum quod homo) bezieht sich aber die Reduplikation nicht auf die menschliche Natur, der an sich das Prädikat „Sohn" nicht zukommen kann, sondern auf die Person, sofern sie die Inhaberin und Trägerin der menschlichen Natur ist (Christus est filius Dei naturalis etiam in quantum est homo, i. e. etiam ut hypostasis subsistens in natura humana, sive ut hic homo).

Beweis. Die Schrift nennt sowohl den ewig aus dem Vater Gebornen (Jo 1, 18) wie den in der Zeit im Fleisch aus Maria Gebornen gleichermaßen den „Sohn Gottes", „Sohn des Allerhöchsten" (Lk 1, 32 35), „mein geliebter Sohn" (Lk 3, 22), „seinen eingebornen Sohn" (Jo 3, 16. Röm 8, 32), „Christus, den Sohn des lebendigen Gottes" (Mt 16, 16). Sie weiß also nichts von zwei Söhnen Gottes.

Wenn bisweilen die vom Logos angenommene Menschheit einen Personennamen trägt, so folgt daraus noch nicht die Zweiheit der Person selbst. „Knecht Gottes" (servus) heißt der Messias bei den Propheten (Is 42, 1; 49, 5. Ez 28, 25. Ps 135, 22 u. a.; vgl. Feldmann, Der Knecht Gottes (1907), und Bibl. Zeitfr. (1909) Hft 10). Aber damit ist nur ein Zug im prophetischen Messiasbilde bezeichnet, sein leidender Gehorsam, also eine Gesinnung oder Handlung, nicht die Person. Überhaupt wird im Alten Testamente das Messiasbild immer nur in Einzelzügen, nie in seiner umfassenden Form wie im Neuen Testamente geschildert.

Im Neuen Testamente beriefen sich die Adoptianer auf Röm 1, 3 f, wo die Rede ist „von seinem Sohne, der ihm geworden ist aus dem Samen Davids dem Fleische nach, der vorherbestimmt ist als Sohn Gottes in Kraft". Hier ist freilich die Rede vom Menschensohn, und er hat auch den Namen Sohn Gottes; aber es liegt in dem etwas hohen paulinischen Worte der Gedanke, daß die Menschheit Jesu vorausbestimmt worden sei, mit der Gottheit einmal vereinigt zu werden. Vom ewigen Logos kann man kaum sagen, er sei prädestiniert zum Sohne Gottes, weil man ihn dadurch verzeitlicht; es ist auch klar vom menschgewordenen Sohn Gottes die Rede. Wir sehen also in dem Satze eine Idiomenkommunikation: der ewige Sohn heißt mit Rücksicht auf die Menschennatur prädestinierter Gottessohn. In derselben Weise ist zu erklären, wenn Christus der „Erstgeborne unter vielen Brüdern" genannt wird (Röm 8, 29). Er ist unser Bruder geworden durch Annahme der Menschennatur; vgl. Hebr 2, 17; Kol 1, 15 18; Offb 1, 5.

Väter. Sie wissen alle nur von einem Sohne Gottes, nicht nur die nachnestorianischen, sondern auch die älteren, wie das früher schon in der Widerlegung des Nestorianismus gezeigt worden ist. Speziell den Adoptianismus bekämpft Augustin sachlich schon im voraus an manchen Stellen. „Lies die ganzen Schriften durch, niemals wirst du von Christo gesagt finden, daß er durch Adoption Sohn Gottes sei" (Contra Secund. Man. 5; vgl. Ench. 35). Hilarius schreibt: „Dieser (Christus) ist wahrhaft und eigentlich Sohn durch den Ursprung, nicht durch Adoption" (origine, non adoptione; De Trin. 3, 11). Freilich riefen ihn auch die Adoptianer als Zeugen an, denn er schreibt einmal: „Es geht (in Christo) die Würde der Macht nicht verloren, während die Niedrigkeit des Fleisches angenommen wird (carnis humilitas adoptatur; De Trin. 2, 27), wo natürlich wie öfter bei den Vätern einfach die Annahme der Menschennatur (assumptio carnis) zu verstehen ist.

Die theologische Vernunft urteilt, daß die Adoption einer unpersönlichen Natur ein Widerspruch sei; nur Personen können adoptiert werden. Anderseits kann auch eine Natur an und für sich nicht den Namen Sohn erhalten, sondern nur die Person. Der letzte und tiefste Grund für die Sohnschaft Christi auch nach seiner Menschheit liegt in der ewigen Zeugung aus dem Vater. Der Terminus dieser ewigen Generation war vor der Inkarnation der Logos in göttlicher Natur, in der Inkarnation aber wie nachher ist es dieser selbe Logos, der jetzt in diesem zeitlichen Momente auch die Menschennatur annimmt und fortan besitzt, so daß auch diese in ihm subsistiert und ihrerseits an der Sohnschaft partizipiert. Vgl. Petavius, De incarn. 5, 5—7.

Unhaltbar, wenn auch nicht häretisch ist die Meinung von Durandus und Scotus, daß Christus auf Grund der empfangenen heiligmachenden Gnade ähnlich wie die Gerechten (Röm 8, 15. Gal 4, 5) Adoptivsohn Gottes sei; ebenso die verwandte Auffassung von Suarez und Vasquez, daß er zwar nicht wie wir durch die heiligmachende Gnade, sondern durch die in der Inkarnation empfangene substantiale Heiligung, d. h. durch seine Union mit dem Logos, der natürliche Sohn des Dreieinigen geworden sei. Aber ein und dieselbe Person kann nicht auf zweierlei Weise Sohn Gottes im eigentlichen Sinne sein; das Sohnsein kommt eben der Person allein zu. Vgl. Pohle II[4] 102.

Thomas bemerkt noch, daß die aktive Inkarnationstätigkeit kein Grund sei, Christus den Sohn des Heiligen Geistes oder gar der Trinität zu nennen (Nullo modo debet dici Christus Filius Spiritus Sancti nec etiam totius Trinitatis; S. th. 3, q. 32, a. 3; vgl. 23, a. 4). Nur die ewige Zeugung macht zum Sohne, weil zur Person.

§ 94. Die Anbetung Christi des Gottmenschen.

Satz. Auch in der menschlichen Natur muß wegen ihrer Verbindung mit dem Logos Christus angebetet werden. De fide.

Erklärung. Definiert wurde zu Ephesus dieses Dogma gegenüber der doppelten Verehrung Christi seitens des Nestorius (Anathem. 8; Denz. 120 [80]); vgl. auch Konstantinopolitanum II can. 9 (Denz. 221 [180]), die Konstitution Pius' VI. Auctorem fidei (1794) gegen die Pistorienser (Prop. damn. 61. Denz. 1561 [1424]). Drei Ansichten hebt das zweite Konzil von Konstantinopel hervor: „Wer den Ausdruck, Christus werde in zwei Naturen angebetet, so versteht, daß dadurch zwei Anbetungen eingeführt werden, eine besondere für den Gott Logos, und eine besondere für den Menschen (Nestorius), oder wer, um das Fleisch (die Menschheit Christi) aufzuheben oder um die Gottheit und Menschheit miteinander zu vermischen, von einer Natur oder Wesenheit der zusammengekommenen (Naturen) lügnerisch redet und in diesem Sinne Christus anbetet (Eutyches) und nicht in einer Anbetung den fleischgewordenen Gott-Logos samt seinem Fleische verehrt, wie die Kirche es von jeher überliefert hat, der sei ausgeschlossen" (can. 9).

Die Anbetung (cultus latriae) ist die höchste Verehrung, die Gott allein auf Grund seiner ewigen absoluten Vollkommenheiten, besonders seiner Aseität und Heiligkeit, geleistet wird. Verehrung im religiösen Sinne leisten wir auch den Heiligen (dulia) und unter ihnen besonders der Muttergottes (hyperdulia). Freilich kommt für beide wesentlich verschiedene Akte in der alten theologischen Sprache dasselbe Wort vor (adoratio, adorare, *προσκύνησις, προσκυνεῖν*), aber der Glaube hat von Anfang an zwischen beiden Akten streng unterschieden.

Drei dogmatische Punkte sind in dem oben angeführten Kanon des Konstantinopolitanum II enthalten: dem Gottmenschen gebührt keine doppelte Anbetung oder Verehrung, wie Nestorius will; die eine ihm geleistete Anbetung bezieht sich auch nicht auf die Gottheit allein oder auf eine aus der göttlichen und menschlichen zusammengeschmolzene neue Natur, wie Eutyches lehrt; sondern mit ein und derselben Anbetung wird die Gottheit und zugleich die mit ihr hypostatisch vereinigte Menschheit verehrt, oder es wird die Menschheit Christi in und mit dem Logos angebetet: der Logos an sich und wegen seiner selbst (in se et propter se), die Menschheit in sich, aber wegen des Logos (in se, sed non propter se).

Beweis. Christus hat wegen seiner Demut sowie mit Rücksicht auf den Vater, dem allein die Juden Anbetung zollten, für sich selbst im Fleische die Anbetung nicht gefordert, sie vielmehr dem Vater in vorbildlicher Weise in Lehre und Leben geleistet. Doch hat er bisweilen angedeutet, daß auch er einmal mit dem Vater die gleiche Verehrung fordern und empfangen werde. Er sucht nicht seine eigene Ehre (Jo 7, 18). „Es ist einer, der sie sucht und richtet" (Jo 8, 50). Der Vater will, „daß alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren. Wer den Sohn nicht ehrt, ehrt den Vater nicht, der ihn gesandt hat" (Jo 5, 23). Wo ihm die religiöse Prostration geleistet wird, läßt er sie geschehen (Jo 9, 38; vgl. Apg 10, 25f; 14, 13f; Offb 19, 10;

22, 9). In der Abschiedsrede fordert er von seinen Jüngern, daß sie recht bald eine ganz neue Gebetssitte einführen, sie sollen „den Vater in seinem Namen bitten". „Wenn ihr mich um etwas in meinem Namen bitten werdet, das werde ich tun" (Jo 14, 13 f; vgl. 15, 16). „Bisher habt ihr um nichts in meinem Namen gebeten. Bittet, und ihr werdet empfangen, damit eure Freude vollkommen sei" (Jo 16, 24). Selbst in den Synoptikern wird vom Herrn dieser Anbetungskult für die Zukunft vorausgesetzt (Mt 18, 19 f; 28, 19 f).

Es kann daher auch gar nicht auffallen, ist vielmehr ein leuchtendes Zeugnis des Glaubens der Urkirche an ihren göttlichen Stifter, wenn sofort in den apostolischen Tagen der Christuskult, die Anrufung und Anbetung des Herrn durchaus klar hervortritt. Paulus fordert es als eine selbstverständliche Pflicht, daß „im Namen Jesu sich beugen die Kniee derer, die im Himmel, auf Erden und unter der Erde sind" (Phil 2, 10). „Und es sollen ihn anbeten alle Engel Gottes" (Hebr 1, 6).

Die Apostel, welche den Herrn auf Erden in seiner demütigen Menschheit gesehen und sich an seinem schimpflichen Ende so sehr geärgert haben, beten ihn also kurz nachher als Gott an. Wie man bisher Jahwe angerufen, so wird es spezifisch christliche Sitte, „den Herrn (Jesus) anzurufen" (Apg 1, 24; 7, 59 f; 8, 24; 9, 14 21; 22, 16). Anrufen aber ist im Sinne jener ersten Zeit gleich anbeten. Der Zweck des Christuskultus ist Errettung und Gnade vom Herrn (1 Kor 7, 25. 1 Tim 1, 12—16. 2 Tim 1, 18; 4, 17 f), aber auch Erlangung zeitlicher Wohltat, wie z. B. Gesundheit und Kraft (2 Kor 12, 7—9. Jak 5, 14 f. Apg 3, 6 16; 4, 10—12; 9, 34; 19, 11—17). Die hauptsächlichsten Äußerungen dieses Christuskultus sind Glaube und Liebe (1 Petr 1, 8. 2 Petr 1, 1. 1 Jo 1, 3). Diese Momente, welche die Anrufung und Anbetung Christi, des Herrn, bekunden, verstärken sich noch, wenn man bedenkt, wie greuelhaft den Aposteln die heidnische Kreaturenvergötterung war (Röm 1, 25. Apg 14, 11—15; 17, 16. 1 Jo 5, 20 f. Offb 19, 10; 22, 9). Eine förmliche Anbetungsszene schildert Johannes in der Offenbarung. „Jedes Geschöpf, das im Himmel und auf Erden und unter der Erde und auf dem Meere und darin ist, alle hörte ich sagen: Dem, der auf dem Throne sitzt und dem Lamme sei Preis und Ehre und Herrlichkeit und Macht von Ewigkeit zu Ewigkeit" (5, 13). Alles das bezieht sich auf den erhöhten Gottmenschen.

Väter. Schon der jüngere Plinius weiß zu berichten, daß die Urkirche sich versammelt und Christo als Gott Lieder singt (carmen dicere Christo quasi Deo; Ep. 10, 96). Origenes verteidigt energisch gegen Celsus, welcher einwendete, daß die Christen neben Gott noch einen andern anbeten, den allgemeinen Brauch, Christus wie Gott zu verehren (Contra Cels. 8, 12—16). Athanasius schreibt besonders klar: „Eine geschaffene Sache beten wir nicht an. Das ist der Irrtum der Heiden und Arianer. Aber den Herrn der Geschöpfe, der Mensch geworden, den Logos Gottes beten wir an. Denn wenn auch das Fleisch für sich betrachtet ein Teil der Schöpfung ist, so ist es doch das Fleisch Gottes geworden. Keineswegs beten wir dieses Fleisch an, indem wir es vom Logos trennen, nicht beabsichtigen wir, wenn wir den Logos anbeten, ihn vom Fleische zu trennen, sondern das Wort: Und das Wort ist Fleisch geworden, wohl erfassend, anerkennen wir eben den im Fleische existierenden Logos als Gott an. Wer wäre so töricht, daß er zum Herrn

spräche: Verlaß den Körper, damit ich dich anbete" (Ep. ad Adelph. 3). Ambrosius und Augustin weisen bei der Erklärung der Psalmstelle „Verehret den Schemel seiner Füße" (Ps 98, 5) auf die Erde hin, welche des Herrn Fußschemel ist und aus welcher er sein Fleisch genommen habe, das von uns auch heute in dem heiligen Geheimnisse angebetet werde. „Niemand ißt aber jenes Fleisch, bevor er es nicht angebetet hat", sagt Augustin (Enarr. in Ps. 98, 9).

Der theologische Grund liegt eben in der Einheit der Person; auf sie und ihr Gesamteigentum geht die Verehrung. Wenn auch die menschliche Natur abstrakt und für sich gedacht werden kann, so kann sie doch nicht praktisch von der ihrem Inhaber gezollten Verehrung ausgeschlossen werden, muß vielmehr in und an sich an dieser Verehrung teilnehmen, deren Grund freilich in der Gottheit liegt.

Daß jene früher genannten Theologen (Suarez u. a.), die neben der ewigen noch eine zeitliche Sohnschaft annehmen, auch neben der latreutischen eine hyperdulische Verehrung Christi auf Grund seiner natürlichen und besonders seiner übernatürlichen Vollkommenheiten lehren, ist freilich konsequent, muß aber ebenso folgerichtig von denen abgelehnt werden, welche jene doppelte Sohnschaft verwerfen und die Verehrung auf die Person beziehen, nicht auf die Naturen.

Die Anbetung der Wunden Christi kam hauptsächlich infolge der Kreuzzüge und der Christusmystik des hl. Bernhard auf. Die Verehrung des Herzens Jesu wurde besonders durch die Nonne Margareta Alacoque gefördert, die in einer Christusvision das flammende Herz mit den Insignien des Leidens sah und dadurch die Anregung gab, daß der Herz-Jesu-Kult bald in der ganzen Kirche Fuß faßte. Er fand zunächst im Jesuitenorden und durch ihn auch außerhalb weite Verbreitung. Pius IX. dehnte ihn auf die ganze Kirche aus und ordnete das Herz-Jesu-Fest an.

Zur dogmatischen Rechtfertigung der vielfachen, besonders von den Jansenisten erhobenen Einwänden, die durch die Bulle Auctorem fidei Pius' VI. (Denz. 1562 [1425]) zurückgewiesen wurden, unterscheiden die Theologen ein Formalobjekt oder den inneren Grund der Verehrung, ein Materialobjekt oder den Gegenstand der Verehrung und ein Manifestationsobjekt, jenes Einzelmoment des verehrten Gegenstandes, worin sich der Grund oder die betreffende Vollkommenheit besonders offenbart. Der Gegenstand der Anbetung ist freilich immer der eine ganze Christus; aber wie auch die Menschheit dieses einen Christus direkt angebetet werden darf, so auch jener Teil dieser Menschheit, worin sich die göttlichen Vollkommenheiten, die stets einziges Motiv (ratio formalis) der Anbetung bleiben, besonders äußerten. Als solche Teile aber dürfen nach der allgemein menschlichen Erfahrung und nach den Entscheidungen der Kirche die Wundmale und das Herz Jesu gelten, weil sie ebensoviele Organe der Liebe Gottes zu uns Menschen sind. Diesen Manifestationsobjekten wird also die Anbetung an sich gezollt, aber wegen der unendlichen Liebe Gottes, die uns erlöst hat und sich in und durch sie offenbarte. Der Zweck dieser besondern Verehrung ist, dankbare Gegenliebe und Opferwilligkeit zu befördern in Nachahmung der Vollkommenheiten, die uns aus den Wunden und dem Herzen Jesu entgegenleuchten: Gottes- und Menschenliebe, Demut und Gehorsam.

Durch diese dogmatische Begründung ist die verbreitete Andacht dem subjektiv-historischen Boden der Vision enthoben und auf ein festes Fundament gestellt.

Analog werden auch die Handlungen Christi, in denen sich seine Liebe zu uns manifestierte, angebetet. Als solche gelten die großen Geheimnisse seines

Lebens, Leidens und Sterbens, wie sie im Kirchenjahr gefeiert werden. Sie alle aber wurzeln im Herzen Jesu. Dieses Herz ist der physische Resonanzboden der Erlösertaten und -leiden; es ist der psychologische Brunnquell aller heiligen Affekte der Gottes- und Menschenliebe; es ist auch der kurze symbolische Ausdruck für alles, was Christus in seiner Erlösertätigkeit gewollt und gewirkt hat.

Fünftes Kapitel.

Die Vollkommenheiten der Menschheit Christi.

Durch die Aufnahme der menschlichen Natur in die persönliche Einheit des Logos wurde dieselbe auch in ihrer Geschöpflichkeit aufs innigste erfaßt und verklärt, zur höchsten kreatürlichen Würde erhoben und mit einer größtmöglichen Fülle von natürlichen und besonders übernatürlichen Vorzügen und Vollkommenheiten ausgerüstet. Solcher Vorzüge der Menschheit Christi lassen sich aber besonders drei unterscheiden: ethische, intellektuelle und dynamische.

Von den leiblichen Vollkommenheiten des Herrn wissen wir nichts Sicheres zu sagen. Die Väter haben darüber sehr subjektive Ansichten. Die älteren, wie Justin, Tertullian, Klemens von Alexandrien, halten den Herrn auf Grund von Is 53, 2 f für klein und ungestaltet; spätere dagegen, wie Hieronymus, Chrysostomus, auf Grund von Ps 44, 3 für sehr schön und wohlgebildet. Die überlieferten Christusbilder sind ebenso sämtlich subjektiv, unecht. Die leibliche Entwicklung wird klar von der Schrift bezeugt (Lk 2, 52). Die Annahme, Christus habe bereits im Mutterschoße die vollkommene Leiblichkeit besessen, ist physiologisch unhaltbar und mindestens unbeweisbar (vgl. S. th. 3, q. 33, a. 1). Pohle nennt diese Annahme mit Recht einen „verfeinerten Doketismus". Dagegen stützen sich die Ausführungen über die oben genannten geistigen, übernatürlichen Vorzüge sämtlich auf ernste, solide theologische Gründe, wenngleich kirchliche Entscheidungen darüber nur wenige vorliegen.

§ 95. Die vollkommene Heiligkeit Christi.

Satz. Die Seele Christi war vollkommen sündelos, sowohl frei von der Erbsünde als von der persönlichen Sünde. De fide.

Erklärung. Die Freiheit von der Erbsünde wurde von Eugen IV. als kirchlicher Glaube ausgesprochen. Er erklärt im Dekret für die Jakobiten, daß Christus „ohne Sünde empfangen, geboren und gestorben ist" (sine peccato conceptus, natus et mortuus; Denz. 711 [602]). Gegen die persönliche Sünde wurde der Herr schon verteidigt vom Ephesinum, welches lehrte, daß derjenige des Erlösungsopfers nicht bedurfte, welchem die Sünde durchaus fremd war (qui peccatum omnino nescivit; can. 10; Denz. 122 [82]). Dasselbe wiederholte das Chalcedonense (Denz. 148 [134]).

Beweis. Christi Freiheit von der Erbsünde wird in der Schrift nicht hervorgehoben, aber seine völlige Sündlosigkeit lehrt das Alte wie das Neue Testament. Das Alte Testament bezeugt, daß der zukünftige Messias selbst frei von Unrecht und Trug, sein Leben als „Schuldopfer" für andere hingeben und als „gerechter Knecht Gottes viele rechtfertigen und ihre Missetaten tragen werde" (Is 53, 9—11). Vom Augenblick der Empfängnis an nennt ihn Gabriel „heilig" (Lk 1, 35). Da diese Empfängnis nicht unter dem Gesetze

der Sünde stand, sondern unter dem der Gnade des Heiligen Geistes, so war er auch frei von der Erbsünde (Mt 1, 20. Lk 1, 35). Später erklärt Christus selbst seine völlige Sündlosigkeit wiederholt: „Wer aus euch kann mich einer Sünde beschuldigen?" (Jo 8, 46.) „Es kommt der Fürst dieser Welt, aber an mir hat er nichts" (Jo 14, 30). „Ich tue immerfort, was ihm (dem Vater) wohlgefällt" (Jo 8, 29).

Die Apostel feiern ihn als das „Lamm Gottes, das die Sünden der Welt hinwegnimmt" (Jo 1, 29), als das „makellose und fleckenlose Lamm" (1 Petr 1, 19), als einen, „der die Sünde nicht kannte" (2 Kor 5, 21), „in welchem keine Sünde ist" (1 Jo 3, 5), „der in allem auf gleiche Weise versucht ward ohne Sünde" (Hebr 4, 15), „der heilig, schuldlos, unbefleckt, ausgeschieden von den Sündern ist" (Hebr 7, 26).

Väter. Daß sie von diesem einhelligen und konstanten Schriftzeugnisse nicht abweichen, ist selbstverständlich. Ebenso wurde dieses Dogma von allen alten Häretikern unberührt gelassen, so sehr sie auch sonst in christologischen Fragen abwichen.

Nur der neuere liberale Protestantismus weiß an der Person und Führung Jesu zu nörgeln. Er hat selbst gesagt, daß keiner gut sei als Gott allein (Mt 10, 18), also, so schließt man voreilig, sprach er sich die volle Güte ab. Und doch hat er selber von allen Menschen die Sündlosigkeit gefordert. Daher muß er mit jenem Worte Gott als die absolute Güte an sich und als Quelle der Güte und Sittlichkeit für uns hingestellt haben, ohne damit über die Sündlosigkeit oder Sündhaftigkeit der Menschen überhaupt etwas aussagen und das protestantische Dogma von der radikalen Verschlechterung der menschlichen Natur lehren zu wollen. Christus will sagen: Gott allein ist durch sich selber gut, die vollkommene Güte; sofern Menschen gut sind — und sie sollen es nach Christus alle sein als Kinder ihres Vaters (Mt 5, 48) —, insofern sind sie es durch die Gnade Gottes oder durch den Geist Gottes (Lk 11, 13).

Ferner sollen einige Handlungen Christi wie die Tempelreinigung, die Scheltreden über die Juden, auch die Zurechtsetzung des Apostels (Mt 16, 23) nicht frei von Sünde sein. Aber das kann nur der behaupten, der keine Ahnung von dem religiösen Eifer eines Moses und Elias, eines Täufers und Paulus, geschweige denn Christi hat und der nicht fähig ist, die ungeheure Spannung zu verstehen, in welche das innere Feuer der Gotteserkenntnis einerseits und die boshaften Hemmungen der Pharisäer anderseits die Seele Christi hineinversetzten. Gab es in Christo auch Zorn? fragt Thomas. Und er gibt mit Gregor d. Gr. die Antwort: keinen sündhaften Zorn, aber einen Zorn aus Eifer für Gott (non ira per vitium, sed ira per zelum; S. th. 3, q. 15, a. 9). Vgl. das früher über die „Passionen" Gesagte (S. 313).

Christi Unsündlichkeit. Es ist eine mit dem Dogma innerlich zusammenhängende Wahrheit, daß Christus nicht bloß tatsächlich keine Sünde hatte, sondern auch unfähig zur Sünde war. Diese Wahrheit findet in folgender Erwägung ihre Begründung. Infolge der wunderbaren Empfängnis und der hypostatischen Union stand Christus nicht unter dem Gesetze der Erbsünde und der Konkupiszenz. Also war er auch innerlicher Versuchung und Anfechtung nicht unterworfen. Die in der Schrift berichtete Versuchung war eine äußere Belästigung Satans, wie es auch die Schrift selbst erkennen läßt (M 4, 1—11). Christus hätte also nur sündigen können durch gänzlich spontane Entgegenstellung seines Willens gegen den göttlichen. Das aber war nicht möglich, weil der Inhaber des menschlichen Willens der Logos war, also Gott selbst von sich abgefallen wäre, was ein absurder Gedanke ist. Vgl. hierüber die auf S. 326 angeführte Literatur.

Neben diesem einzig entscheidenden Grunde verdienen die andern keine besondere Beachtung mehr. Die Sünde nicht bloß an sich, sondern schon in ihren entfernten Bedingungen und Gefahren ist das einzige, das einer hypostatischen Union zum Hindernisse werden konnte; sie mußte daher radikal und prinzipiell ferngehalten werden. Wenn einige wenige Theologen die Möglichkeit der Sünde als mit der Menschheit und ihrer Freiheit notwendig gegeben erachten, dann mögen sie sehen, wie sie diese anthropologische Schwierigkeit über die theologische zu setzen den Mut haben und ihrerseits eine richtige Lösung geben.

Auf den allerdings ernstlichen Einwurf, daß mit der Unsündlichkeit (non posse peccare) die Freiheit nicht mehr zu vereinen sei (Hermes, Günther), antworten die Theologen zunächst mit der Behauptung, daß die Freiheit zur Sünde ein Defekt, keine Vollkommenheit ist; andernfalls wären auch die Engel, ja Gott selbst nicht wahrhaft frei, da sie nicht sündigen können. Allein man insistiert weiter und sagt, den Engeln geht wegen ihrer innigen Verbindung mit Gott und dem Guten auch die Fähigkeit des Verdienstes ab; Christus mußte aber in einem geistigen Zustande leben, in dem er verdienen konnte; denn sein Verdienst ist die Vorbedingung und Grundlage unserer Erlösung. Man antwortet, Christus fand sich nur im allgemeinen an den Willen des Vaters und an das Gute gebunden; es blieb ihm noch die besondere Wahl des Guten im einzelnen. Aber man erwidert, gerade die wichtigsten guten Handlungen, zumal sein Leidenstod, war ihm in all seinen Umständen programmatisch schon im Alten Testamente vorgezeichnet und geboten, und dieses Gebot (ἐντολή, mandatum; Jo 10, 18) konnte er bei der Annahme der Unsündlichkeit nicht unerfüllt lassen; er erfüllte es mit innerem Zwange, also war die Erfüllung eine mechanische, rein passive, keine freie, sittliche, verdienstliche. Hierauf können wir nur antworten, daß beides wahr und schriftgemäß ist, sowohl daß Christus unsündlich, als auch daß er frei war und Gottes Gebote willig annahm und verdienstlich erfüllte; nur erkennen wir nicht klar, wie diese beiden Wahrheiten psychologisch in Christo vereinbar sind. Wir können nur sagen, Christus konnte das Mandatum seines Todes nicht unerfüllt lassen und wollte es auch nicht. Hier noch weiter durch Worte Aufschluß zu geben versuchen, wo die Einsicht in die Sache uns verschlossen bleibt, dürfte von geringem Nutzen sein.

Die positive Gnadenfülle Christi.

Die Heiligkeit ist nicht nur im negativen Sinne als Sündenreinheit, sondern auch im positiven als Gnadenfülle zu bestimmen. In Bezug auf letzteren Punkt verteidigen die Theologen mit der Scholastik, daß Christus heilig war in zweifachem Sinne oder aus einer zweifachen Ursache: im substantiellen und akzidentellen Sinne oder auf Grund der substantialen Heiligkeit Gottes und der akzidentellen Heiligkeit der Gerechten. Es ist allgemeine theologische Lehre:

Christus besaß von dem ersten Augenblicke seiner Empfängnis an die Gnade der substantialen Heiligkeit (gratia substantialis; gr. increata).

Das rechte Verständnis und die theologische Begründung dieses Satzes ergibt sich aus dem früher erklärten und bewiesenen Dogma der hypostatischen Union. In ihm wird zunächst gesagt, daß die menschliche Natur Christi innerlich, real, persönlich mit dem göttlichen Logos verbunden ist. Über diese Tatsache hinaus wird dann gefolgert, daß diese Menschennatur des Herrn eben durch jene innerliche reale Verbindung mit der Gottheit selbst an sich und in sich, innerlich und wahrhaft heilig sei. Und weil die Gottheit, wie in der Gotteslehre dargetan wurde, nicht durch eine akzidentelle Eigenschaft heilig ist, sondern durch ihre göttliche Substanz und Wesenheit selber, so muß

man auch jene Heiligkeit, wodurch die Menschheit Christi heilig ist, weil sie eben die substantiale Heiligkeit Gottes selbst ist, eine substantiale nennen.

Aus der Schrift lassen sich in etwa jene Stellen für unsere These ausnützen, die von einer Salbung der Menschheit des Messias, Christus, durch Gott oder durch den Heiligen Geist reden (Is 61, 1. Ps 44, 8; vgl. Apg 4, 26; 10, 38) oder die den Messias als den Heiligen der Heiligen bezeichnen (Dn 9, 24). Nach den Worten des Engels ist das aus Maria geborne Kind heilig, weil es vom Heiligen Geiste empfangen ist (Lk 1, 35).

Auch die Väter lehren eine solche Heiligung und Heiligkeit der Menschheit Christi auf Grund ihrer Aufnahme in die Persönlichkeit des göttlichen Logos. Zu Jo 17, 19: „Und für sie heilige ich mich, damit auch sie geheiligt werden in der Wahrheit", schreibt Augustin: „Was heißt das anders als: in mir, sofern ja die Wahrheit jenes Wort im Anfange ist, das Gott ist? in welchem auch der Menschensohn selbst geheiligt ist vom Anfang seiner Erschaffung, als das Wort Fleisch wurde, weil ja eine Person geworden ist, das Wort und der Mensch. Damals also heiligte er sich in sich, d. h. sich, den Menschen, in sich, dem Worte, weil ja das Wort und der Mensch ein Christus ist, der da heiligt den Menschen im Worte" (In Io. 108, 5). Von den Griechen sprechen Gregor von Nazianz und Johannes von Damaskus, Cyrill von Alexandrien den gleichen Gedanken in Anlehnung an Ps 44, 8 aus: Messias, Gesalbter ist der Herr, weil er mit der Gottheit selbst gesalbt worden ist, als er, empfangen vom Heiligen Geiste, mit dem Logos eine persönliche Einheit zu bilden begann.

Es kommt darauf an, wie diese substantiale Heiligung und Heiligkeit des Herrn zuletzt zu denken und zu erklären ist. Zunächst muß wieder an alles das erinnert werden, was früher gegen den Monophysitismus ausgeführt wurde. Die Menschheit Christi wurde durch die hypostatische Union nicht in die Gottheit verwandelt. Anders ausgedrückt: Es wurde kein einziges göttliches Attribut als solches, als göttliches, real auf die Menschheit übertragen. Die göttlichen Attribute sind als solche ausnahmslos unmitteilbar, weil identisch mit dem göttlichen Wesen. Daraus folgt, daß die substantiale Heiligkeit Gottes nicht zu einer der Menschheit Christi innerlich inhärierenden Form werden kann, wodurch sie etwa auf akzidentelle Weise Gott würde, sondern die Menschheit Christi ist lediglich durch die persönliche Vereinigung mit dem Logos substantial heilig; denn der Logos ist die persönliche Heiligkeit selbst. Freilich ist die dadurch empfangene Heiligkeit eine innere, reale, so innerlich und real, wie jene Union an sich selbst ist. Aber dennoch muß man sie in anderer Hinsicht wieder eine äußere nennen, insofern in jener Union zwar eine unauflösliche Bindung der Menschheit an den allheiligen Gott vollzogen wird, jedoch nicht in der Weise, als wenn die göttliche Heiligkeit zur Eigenschaft der Menschheit würde, wodurch diese als Kreatur heilig sein könne. Man kann diese substantiale Heiligung Christi eine Konsekration, eine Einweihung nennen, wodurch er für immer auf die Gottheit real hinbezogen ist, und zwar mit einer Innigkeit, Festigkeit und Energie, wie sie durch keine andere Gnade und Heiligkeit möglich ist. Deshalb fassen auch die Scotisten diesen Heiligkeitszustand zu schwach auf, wenn sie ihn als eine rein äußere Gottbezogenheit erklären. Vielmehr besteht er in der inneren physischen, substantialen Durchdringung der Menschheit durch die Gottheit, wie sie früher in der Lehre über die Perichorese erklärt worden ist. Mit dieser substantialen Heiligkeit sind dann alle andern Gaben und Gnaden, wofür die Menschennatur fähig ist, mit innerer Notwendigkeit verbunden.

Christus besaß außer der substantialen Heiligkeit auch die akzidentelle oder die heiligmachende Gnade.

Man hat eingewendet, die substantiale Heiligkeit mache die akzidentelle überflüssig. Keineswegs! Die heiligmachende Gnade ist gerade die Form, wodurch eine geschaffene Seele heilig werden kann und nach Gottes Anordnung heilig werden soll. Eine ungeschaffene Form kann das unmöglich sein. Also bleibt

Raum, ja Bedürfnis für die heiligmachende Gnade. Zudem gründet die Heiligkeit nicht in der Existenz, sondern im Wesen und Willen; sie macht seine subjektive Gesinnung aus. Thomas folgert allgemein die Gnadenfülle aus der nahen Verbindung mit der Gnadenquelle, dem Logos. Nach diesem Axiom muß Christus die heiligmachende Gnade in denkbar größter Fülle besitzen.

Als Schriftbeweis beruft man sich auf Isaias, welcher dem Herrn den Heiligen Geist mit all seinen Wirkungen beilegt (11, 1 f), auf Lk 1, 35, auf Johannes, der die „Fülle der Gnaden des Eingebornen vom Vater" preist (1, 14), und verneint, daß er den Geist Gottes bloß in gewissem Maße wie die Propheten empfangen habe (3, 34 f). Das Bedürfnis der heiligmachenden Gnade ist ein ähnliches wie bei den Seligen. Auch sie besitzen diese nicht als Schutzwehr gegen das Böse, wohl aber als positiven Schmuck und als Charakteristikum der Kinder Gottes.

Die Charismen Christi. Sie sind nicht notwendig mit der heiligmachenden Gnade verbunden, wohl aber folgen sie aus der hypostatischen Union, welche überhaupt das Prinzip aller Gnaden Christi ist. Das Bedürfnis nach den Charismen liegt in seinem Berufe als Lehrer und Heiland der Welt. Die Charismen werden nämlich zum Heile anderer gegeben (Mt 10, 8. 1 Kor 14, 12). Daß Christus manche derselben, vor allem die Wunderkraft, die Lehrgabe, die Kardiognosie, die Prophetie praktisch benutzte, tritt in den Evangelien klar genug hervor (S. th. 3, q. 7, a. 7 u. 8).

Die Tugenden Christi. Nach dem Tridentinum sind mit der heiligmachenden Gnade stets die theologischen Tugenden verbunden (sess. VI, c. 7; Denz. 800 [682]). Ebenso gibt es eingegossene moralische Tugenden. Sie alle sind Christo beizulegen, gestützt auf die hypostatische Union, welche als das Größere alle geringeren Gaben einschließt und fordert. Ausgeschlossen werden aber alle Tugenden, welche eben wegen dieser Union in ihm keinen Raum hatten, die sich mit seiner hohen Erkenntnis und Heiligkeit nicht vertrugen.

Also zunächst der Glaube, den ihm unbiblisch die modernen Protestanten allgemein zulegen. Er war durch einsichtiges Schauen aufgehoben, wie sogleich näher darzutun sein wird. Die Hoffnung besaß der Herr bezüglich der Glorifikation seines Leibes und äußeren Lebens (Jo 17, 5. Lk 24, 26; vgl. Röm 8, 24). Die Liebe dagegen war ihm in ihrer ganzen Intensität und Fülle eigen. Von den moralischen Tugenden konnte Christus die Buße für eigene Sünden als Sündeloser nicht üben, höchstens als äußere Bußleistung für andere. Die Mäßigkeit als Selbstbeherrschung konnte nicht aktuell werden wegen der Harmonie seiner inneren Geistes- und Lebenskräfte, die keine Beunruhigung der erbsündlichen Konkupiszenz kannten.

Die Schrift legt dem Tugendleben Christi die größte Bedeutung bei (Lk 2, 52. Mt 11, 29. 1 Petr 2, 21). Sie nennt und schildert seine Gottes- und Menschenliebe, seinen Gehorsam und Eifer für Gott, seine Demut und Entsagung, seine Barmherzigkeit und Milde, seine Berufstreue und rastlose Tätigkeit, seine Ausdauer und Geduld bis in den Tod.

Die Gaben des Heiligen Geistes hatte schon Isaias (11, 2—5) dem zukünftigen Messias zugesprochen. Christus war „voll vom Heiligen Geiste" (Lk 4, 1), der seine stete menschliche Lebensführung leitete. Die Kirche schreibt dem Herrn daher alle Gaben desselben zu (Denz. 83 [46]), besonders auch gegen Abälard die Gottesfurcht (Denz. 378 [320]).

Das Maß der Gnaden Christi.

Es wird von der Schrift als „Fülle" bezeichnet (Jo 1, 14. Kol 1, 19). Gott hatte alles in seine Hand gegeben (Jo 3, 34 f). Ist dieses Maß unendlich? Natürlich kann eine geschaffene Natur kein Maß für Unendliches

sein. Aber dennoch bezeichnen die Theologen die Gnadenfülle Christi als eine unendliche, sofern ja Christus (ratione personae) im Besitze der substantialen Heiligkeit war (gratia increata). Dagegen waren die übrigen Gnaden an sich endlich (gratia creata). Sie werden nur in uneigentlichem Sinne unendlich genannt, sofern sie sowohl in Hinsicht auf den Träger als auf die Gnade an sich in unvermehrbarer Fülle vorhanden sind. Was immer Gnadencharakter hat und was immer eine geschaffene Natur davon aufzunehmen fähig ist, das besaß Christus in extensiver und intensiver Fülle.

Eine Vermehrung der Gnaden, wie sie bei uns möglich und gewöhnlich ist, konnte bei Christus deshalb nicht stattfinden, weil das Prinzip seiner Begnadigung, die hypostatische Union, von seiner Empfängnis an gegeben war und mit ihm alle Gnaden. Dagegen war ein allmähliches, dem Entwicklungszustande angepaßtes Hervortreten der Gnadenkräfte und deren Betätigung in seinem Tugendleben möglich, und beides wird von der Schrift hinreichend bezeugt (Lk 2, 52. Mt 3, 16). Es war der menschlichen Natur nicht möglich, stets und gleichsam in einem Akte (actus purus) ihr Tugendleben zu erschöpfen, sie bedurfte des Nacheinander und vor allem der äußeren Gelegenheiten und Veranlassungen. Hiernach ist die Verurteilung Theodors von Mopsueste zu verstehen, der einen Fortschritt vom Schlechteren zum Besseren in Christus hineintrug (a deterioribus paulatim recedentem et sic ex profectu operum melioratum; Denz. 224 [183]). Wohl aber ist anzunehmen, daß Christus auf Grund der gleichen Gnade bisweilen höhere Tugendakte übte, wie z. B. beim Antritt des messianischen Amtes in der Taufszene, im Kampfe mit dem Unglauben, in den Tagen des Leidens, am Kreuze. Auch wäre es gegen jede religiöse Psychologie, zu meinen, diese Tugendakte seien für das innere Leben des Herrn bedeutungslos gewesen; sie waren dies so wenig, wie die Liebesakte der Seligen im Himmel es für diese sind. Hohe Ursachen haben auch hohe Wirkungen, und der kreatürliche Geist muß aus jeder Tugendübung auch ihren eigenen Nutzen schöpfen.

Die Gnade des Hauptes (gratia capitis).

Christus besitzt seine Gnadenfülle zunächst als persönliche Auszeichnung. Aber er ist auch zugleich das Haupt der erlösten und zu erlösenden Menschheit, und insofern soll von ihm seine Gnadenfülle auf die Glieder überströmen (Jo 1, 16). Dadurch ist er der zweite Adam geworden (Röm 5, 14) und empfängt eine besondere Herrscherstellung (Eph 1, 20 f). Diese Gnade des Hauptes ist nicht verschieden von seiner persönlichen Gnade, sie ist vielmehr dieselbe Gnade, sofern sie auf die begnadigten Menschen fortgeleitet wird. Christus ist also für uns die Quelle der Gnaden, sofern er uns die Gnade verdiente und fortwährend auf seine Glieder überströmen läßt. Vgl. Thomas, S. th. 3, q. 8.

§ 96. Das vollkommene Wissen Christi.

Wer mit Nestorius die Verbindung zwischen Gott und Mensch zu einer bloß moralischen macht, der wird den Menschen Christus auch in Bezug auf die Erkenntnis auf die Stufe schlichter Menschlichkeit sinken lassen. Wer ihm mit Apollinaris und Arius die menschliche Seele abspricht, der kann ihm auch nicht mehr eine wahre menschliche Erkenntnis beilegen. Der Monophysitismus trieb in der Partei des Themistius einen Zweig hervor, der ganz im Gegensatz zu seinem Prinzip dem Herrn ein Nichtwissen der jenseitigen Dinge zuschrieb (Agnoeten, Themistianer). Dieser Agnoetismus wurde von Papst Gregor d. Gr. zurückgewiesen (Denz. 248).

Wenn man in dieser Verwerfung des Nichtwissens Christi einen Anhaltspunkt für die Bestimmung der Grenze seines Wissens nach *unten* hat, so fragt es sich, wie eine solche nach *oben* zu finden ist. Da steht es nun zunächst dogmatisch fest, daß die menschliche Seele nicht die *Allwissenheit* Gottes besaß. Der Grund ist einleuchtend; weder ist ein göttliches Attribut mitteilbar, noch ist eine Kreatur dafür aufnahmefähig. Wenn es im Mittelalter einige Scholastiker gab, die Christo die Allwissenheit beilegten, so geschah es eben mit Verletzung der oben genannten beiden schlichten und leicht begreiflichen Wahrheiten. Wie sollte eine menschliche Seele mit dem göttlichen Intellekte denselben sukzessionslosen Erkenntnisakt üben können? *Thomas* antwortet: „Dieser Akt konnte der Seele Christi nicht eignen, weil es ein Akt der *andern* Natur ist."

Zwischen jenen beiden Grenzpunkten, dem völligen Nichtwissen der jenseitigen Dinge und der völligen Allwissenheit, sind aber noch mehrere Zwischenstufen der Erkenntnis denkbar, und da fragt es sich jetzt *positiv*, auf welche wir die menschliche Erkenntnis Christi anzusetzen haben. Die Antwort lautet:

Nach einigen Vätern und nach der einhelligen Meinung der Scholastiker und der Mehrzahl der späteren Theologen besaß die Seele Christi von Anfang an die selige Gottanschauung (visio beatifica), *sie schaute wie die Seligen unmittelbar die Wesenheit Gottes.* Vgl. *Thomas*, S. th. 3, q. 10—12 und die Literatur S. 326.

Als *Gründe* führt man zuerst wieder die hypostatische Union an, also *theologische*, nicht Offenbarungsgründe. Hierüber sagt *Pohle* mit Recht, „daß von einem strengen *Väterbeweise* ebensowenig die Rede sein kann wie von einem bündigen *Schriftbeweise*" (II⁴ 127). Im Gegenteil, man wird besonders aus der Schrift, die hier zunächst zu hören ist, eine ganze Reihe von Aussagen anführen können, welche einem sehr vollkommenen Wissen, wie es die *volle* Gottanschauung gibt, entgegenzustehen scheinen und welche auch katholische Theologen veranlaßt haben, die scholastische Meinung abzulehnen, Klee, Bischof Laurent, Bougaud, Schell, Schanz, Rottmanner und andere neuere, besonders exegetische Theologen.

Die entgegenstehenden biblischen und theologischen Gründe hat niemand besser gesammelt und kräftiger geltend gemacht als *Schell*. Seine Ausführungen hierüber machen auf objektive Leser sicher Eindruck. Und doch ist er selbst gezwungen, zuletzt in den *positiven* Bestimmungen fast alles wieder zurückzunehmen, was er früher gesagt hat. Schon daraus ergibt sich, daß das Problem ein sehr schwieriges ist, und daß es mit der Geltendmachung der negativen Aussagen der Schrift, worin Christo relative *Unwissenheit*, *Fragebedürfnisse*, *Schwankungen* und *Unrichtigkeiten* beigelegt sind oder zu sein scheinen, nicht allein getan ist. Es ist doch, als wenn an der Tatsache der hypostatischen Union alle Einreden und alle Gegengründe zerschellten, und wer sich auf diese Tatsache ernstlich besinnt und sich an sie kettet, der kann nicht anders als mit Pohle das allerdings von der Geschichte nicht bestätigte Wort von der „Selbstverständlichkeit" der visio beatifica Christi aussprechen. Man kann sich schlechterdings nicht denken, daß jene Union nicht ganz zum *Bewußtsein* des inneren Menschen Christi gekommen ist, daß die Seele Christi nicht ganz und gar in die Tiefen der Gotteserkenntnis getaucht war, *so sehr, als es nur einer Kreatur möglich ist*. Hierzu stimmen auch die *Selbstaussagen* Christi im vierten Evangelium. Bei Johannes „pocht" er geradezu auf seine Gotteserkenntnis, auf die genaue Einsicht in sein Sohnesverhältnis zu ihm (Jo 3, 13; 5, 19 30 37; 7, 29; 8, 55). Nicht so oft, aber wenigstens einmal spricht er sich hierüber gerade so klar bei den

Synoptikern aus (Mt 11, 27). Das Bewußtsein unmittelbarer Gotteserkenntnis ist überhaupt dasjenige, aus dem heraus der Herr meistens handelt und spricht. Wenn es bisweilen scheint, daß er es aus rein menschlicher Beschränktheit tut, dann liegen dafür immer auffindbare oder verborgene Gründe, meistens die der äußeren Akkommodation, vor. Einmal hat er das selbst ausdrücklich hervorgehoben (Jo 11, 42).

Ein anderer Grund ist folgender. Für die irdische Kreatur ist die heiligmachende Gnade die höchste Gnade. Mit ihr ist die Gottanschauung nicht verbunden, wenn sie auch auf diese abzielt; erst im Jenseits wird sie durch dieselbe vervollkommnet. Dagegen ist die hypostatische Union die absolut höchste Gnade, welche daher auch einer Ergänzung oder Vervollkommnung nicht mehr fähig ist. Sie steht noch höher als die Gottanschauung, und letztere kann nur als deren Folge und Wirkung, nicht als deren Ursache oder Ergänzungsmoment begriffen werden. Mit ihr muß die ganze übrige Gnadenfülle, also auch die Gottanschauung verbunden sein. Ein Hindernis dafür könnte nur in der Kreatürlichkeit der Seele liegen, aber mit ihr ist diese Gnade vereinbar, ja die menschliche Seele ist für sie so veranlagt und befähigt, daß sie nur in ihr ihren letzten Ruhepunkt und ihr ewiges Gleichgewicht findet. Eine innere Unmöglichkeit für ihren Besitz liegt also nicht vor. Die Seelen der Heiligen sind ja wesentlich menschliche Seelen, sie werden vor der Gottanschauung nicht umgewandelt, nur akzidentell gestärkt durch das Glorienlicht.

Die Seele Christi besaß nach dem Konsens der Scholastik auch die eingegossene Erkenntnis (scientia infusa), d. h. ein ihr von Gott eingegossenes Wissen, vermöge dessen sie alle außergöttlichen Dinge in ihnen selbst, in ihrem eigenen Wesen erkannte.

Diese Erkenntnis legten die Scholastiker auch den Engeln und den ersten Menschen im Paradiese bei. Daher konnten sie dieselbe auch der Seele Christi nicht absprechen. Die Beweise für eine solche engelförmige Erkenntnis des Herrn sind nicht so solid wie die für die Gottanschauung. Die Schrift verläßt uns in dieser erkenntnistheoretischen Frage ganz und gar. Was man aus ihr anführt, ist von gequälter Auslegung und nicht zu gebrauchen. Wieder kann man sich nur auf die hypostatische Union in etwa berufen und argumentieren, daß Christo, dem Herrn der Geschöpfe, nicht die Vollkommenheit der Kreaturen, der Engel fehlen konnte; der Herr darf nicht unter dem Diener stehen (vgl. S. 244). Schwerer läßt sich ein Bedürfnis nach dieser eingegossenen Erkenntnis nachweisen. Es scheint, daß die Seele Christi schon alles durch die Gottanschauung in Gott erkennt. Auch ist es vollkommener, etwas in Gott als es in eingegossenen Ideen zu schauen. Man kann den Mangel einer Vollkommenheit nicht mehr eine Unvollkommenheit nennen, wenn er schon in einer höheren Vollkommenheit aufgehoben ist. Andernfalls wäre ja auch Gottes Erkennen unvollkommen, da es weder dem der Engel noch dem der Menschen gleich ist. Man antwortet: beide Erkenntnisarten seien zwar nicht dem Inhalt, wohl aber dem Prinzip und der Form nach verschieden. Allein das Prinzip ist auch hier letztlich die göttliche Kausalität. Und von der Form steht es gerade in Frage, ob sie nicht in der der Gottschauung aufgehoben ist. Wir gestehen, daß wir das Bedürfnis für diese Erkenntnis weniger nachzuweisen im stande sind als ihre Wahrscheinlichkeit.

Christus besaß auch eine erworbene Erkenntnis (scientia acquisita), d. h. ein Wissen, das auf der Sinneswahrnehmung und dem geistigen Erkenntnisvermögen beruht wie bei allen andern Menschen.

Der Beweis für diese Erfahrungserkenntnis ergibt sich einfach aus der Wirklichkeit und Vollkommenheit der menschlichen Natur des Herrn. Diese Erkenntnis wurde auch bisher nie geleugnet. Wer es täte, würde gezwungen sein, das gesamte irdische Leben Christi in bloßen Schein aufzulösen. Die Schrift bezeugt diese Erkenntnis deutlich, indem sie von Christus eine Zunahme in der Erkenntnis (Lk 2, 52)

und eine Erlernung oder Erfahrung in der Übung des Gehorsams (Hebr 5, 8) aussagt.

Schwieriger ist wieder die Frage nach ihrer Vereinbarkeit mit der Gottanschauung. Wenn die Seele Christi schon alles in Gott schaut oder in eingeflößten Erkenntnisbildern, dann scheint eine Kenntnis, die man sich „erwirbt", in der man „fortschreitet", gar nicht mehr möglich zu sein. Sie scheint einen inneren Widerspruch in sich zu schließen, da man doch von dem, was man bereits vollkommen besitzt, nicht mehr sagen kann, man „erwerbe" es.

Allein wenn Christus von dem Inhalte seiner natürlichen Erfahrung auch vorher eine theoretische Kenntnis hatte, so gewann er doch davon noch eine praktische, wenn die äußere sinnliche Wahrnehmung, die ja von der intellektuellen Erkenntnis wesentlich verschieden ist, dazu trat. Diese sinnliche Empfindung war etwas durchaus Neues und Erworbenes. Auch wir wissen oft manche Dinge durchaus gewiß, ohne sie erfahren zu haben, z. B. Krankheiten, unsern Tod. Und doch wird unsere wirkliche Sterbestunde uns erst das volle Wesen des Todes zur Erkenntnis bringen. So auch das theoretische Wissen und das praktische Erfahren der Menschheit Christi. Nach dem Gesagten ist es selbstverständlich, daß in diesem empirisch erworbenen Wissen auch ein Fortschritt stattfand so gut wie bei allen Menschen (Lk 2, 52). Mit der Lehre von dem obengenannten Wissen Christi ist jedoch die Annahme eines wirklichen inneren geistigen Fortschritts nicht mehr vereinbar. Man erklärt die einen solchen Fortschritt andeutenden Stellen von einer allmählichen äußeren Enthüllung dessen, was längst als innerer Besitz vorhanden war. Und in der Tat läßt sich kein anderer Zeitpunkt für das Entstehen des vollkommenen Wissens Christi angeben als der der Empfängnis oder der Vollziehung der hypostatischen Union. Schon als Zwölfjähriger äußert er sich über sein einziges Sohnesverhältnis zu Gott (Lk 2, 49—50). Die Taufe ist nur eine äußere Offenbarung dieses Verhältnisses vor dem Vorläufer und vor Christus selbst.

Wenn dem Herrn sowohl das gottgemäße und das engelförmige wie auch das rein menschliche Erkennen eignet, dann kann man ihm nicht mehr den Zustand der reinen Pilgerschaft beilegen. Er war vielmehr in einer geheimnisvollen Weise sowohl Pilger (viator) als Glückseliger (comprehensor), er war sowohl auf dem Wege zur Seligkeit (in statu viae) als am Ziele derselben (in statu termini).

Den schweren Einwurf, daß mit einem solchen Zustande der Glückseligkeit in der Gottanschauung das Erlösungsleiden nicht mehr vereinbar sei, löste die Scholastik durch die Unterscheidung der höheren Seele (ratio superior) von der sensitiven Seele (ratio inferior) und übertrug auf die erstere (anima intellectiva) die Gottanschauung und Seligkeit, auf letztere die Empfindungen der verschiedenen Leidenszustände, wie sie im ganzen Leben des Herrn hervortreten. Einige suspendieren auch die Gottanschauung für gewisse schwere Leidensmomente. Auch die Frage nach der Verdienstfähigkeit Christi ist dabei zu vergleichen. Jedenfalls sind das zwei fundamentale Dogmen, welche bei der Erklärung nicht verletzt werden dürfen. Christus hat wahrhaft gelitten und hat uns dadurch unsere Erlösung und sich selbst seine eigene Erhöhung verdient. Dafür zeugt die Schrift ganz deutlich und bestimmt.

Abschließend ist das Wissen Christi nach dem Gesagten folgendermaßen zu bestimmen: Christus besaß die göttliche Anschauung vom ersten Momente seines Daseins an und erkannte in Gott, den er selbst klar und unmittelbar mit dem Auge des Geistes schaute, alle außergöttlichen Dinge, soweit die Kenntnis derselben zur Ausübung seines messianischen Berufes notwendig oder nützlich war. Ein Nichtwissen oder einen Irrtum in diesen Dingen ihm zuzuschreiben, ist gegen den klaren und bestimmten Wortlaut der Schrift, die Christus überall als den unfehlbaren Lehrer der Wahrheit, als die Wahrheit selbst bezeugt (vgl. Decret. Lamentabili, Prop. 34 35; Denz. 2034 2035).

Diese Kenntnis war selbstverständlich eine habituelle, keine stetig aktuelle; denn die Seele Christi bedurfte ebenso des zeitlichen Nacheinander für ihr Denken wie jede Menschenseele. Der Seele Christi die Wissenschaft von allen geschaffenen Dingen vom Anfange der Schöpfung bis zum Ablauf der Weltentwicklung, bis in die kleinsten Einzelheiten und Geschehnisse, beizulegen, ist nicht nur unnötig, sondern auch durchaus frei und kann durch die Schrift in keiner Weise gestützt werden. Noch grundloser und gänzlich unhaltbar ist es, ihr auch die Kenntnis des möglichen Seins zuzuschreiben; denn dazu wäre die komprehensive Gottesbegreifung die Voraussetzung. Gott allein erkennt sich komprehensiv; er allein auch ist allwissend. Christus als Mensch kann nur durch Idiomenkommunikation allwissend genannt werden.

Anderseits aber ist von Christus jeder Irrtum und jede Ignoranz wenigstens in solchen Dingen auszuschließen, welche zu seinem messianischen Erlöseramte gehören. Es ist heute ein beliebter rationalistischer und modernistischer Versuch, den Herrn in Irrtümer und Widersprüche zu verwickeln. Die Apologetik hat die Aufgabe, die Haltlosigkeit dieses Versuches darzutun. Man wendet besonders ein, daß Christus in Bezug auf das Weltende irrige Angaben gemacht, indem er dasselbe in so nahe Aussicht gestellt habe, wie den Untergang Jerusalems (Mt 24, 34. Mk 13, 30. Lk 21, 32 u. a.). Man behauptet, daß er beide Ereignisse ausdrücklich miteinander verknüpft, indem er sagt: „Sogleich (εὐθέως) aber nach der Bedrängnis jener Tage wird die Sonne verfinstert werden" usw.

Zur Lösung dieser tatsächlichen Schwierigkeit läßt sich folgendes sagen: Jedenfalls ist die zusammengewobene Darstellung des Weltendes mit dem Untergange Jerusalems den schriftstellernden Autoren zuzuschreiben, nicht der Lehre Christi. Die Apostel können sich den Untergang der Stadt nicht ohne Untergang der Welt denken. Es kann auch sein, daß Christus von beiden innerlich verwandten Ereignissen bei ein und demselbem Anlasse gesprochen hat, und da beide der Zukunft angehörten, fielen sie in dieselbe Gesichtslinie und schoben sich den Aposteln ineinander, weil sie sie in „prophetischer Perspektive", überzeitlich und übergeschichtlich verkündigen hörten. Daß aber Christus keine sichern Angaben über die Zeit des Weltendes machen wollte, folgt daraus, daß er bei Markus (13, 32) am Ende der Verkündigung desselben es ablehnt, „Tag und Stunde" zu bestimmen, da sie der „Vater allein" kenne. Weiter ist auf die von ihm angegebenen Vorzeichen des jüngsten Tages hinzuweisen, zu denen auch die Verkündigung seiner Lehre auf der ganzen Erde gehört (Mt 24, 14). Tatsächlich sendet er dann auch seine Apostel „in alle Welt", zu predigen „aller Kreatur" (Mt 28, 19. Mk 16, 15. Lk 24, 47. Apg 1, 8). Auch sonst macht der Herr oft Bemerkungen, aus denen indirekt zu schließen ist, daß er sich einmal die ganze Welt als Schauplatz seiner Lehrverkündigung denkt (Mt 26, 13. Mk 14, 9), als auch die Heidenmission mit Erfolg an die Stelle der Judenmission treten läßt, wozu doch sicher eine noch lange Zeit nach der Zerstörung Jerusalems notwendig war. Man vergleiche auch die Parabeln vom Senfkörnlein und Sauerteig (Lk 13, 18—21), vom Unkraut unter dem Weizen, vom Herrn, der nach langer Reise heimkehrt (Mt 24, 48—51; 25, 14 19. Lk 19, 11—28), vom sich verzögernden Bräutigam (Mt 25, 5—6), von den gewalttätigen Winzern (Mt 21, 43), vom Hochzeitsmahl (22, 1—14). Nach diesen über sein ganzes Leben verstreuten zahlreichen Äußerungen kann Christus unmöglich das Ende so nahe geglaubt haben, als es nach den eschatologischen Äußerungen allerdings bisweilen scheinen möchte. Sicher hat er sein Reich als einen in langsamer und langer Entwicklung sich hinziehenden religiös-sittlichen Prozeß, der alle Völker ergreifen wird, vorausgesehen und angekündigt. Die Aussagen der zeitlichen und räumlichen Enge und Beschränktheit beziehen sich nur auf Israel und sein persönliches Wirken an seinem Volke.

Aber hat Christus nicht selbst sich ein beschränktes Wissen beigelegt? Hat er nicht wiederholt sein Nichtwissen durch Fragen (Mt 5, 9 30; 6, 38; 9, 20. Jo 11, 34) und Erstaunen (Mt 8, 10. Lk 7, 9) bekundet und hat er nicht vor allem das Wissen des jüngsten Tages sich offen abgesprochen und dem Vater allein beigelegt (Mk 13, 32 Mt 24, 36)? Das Fragen kann ebenso

ein Wissen der Belehrung anderer als der Selbstbelehrung sein; auch Gott fragte den Adam: Wo bist du? aber gewiß nicht aus Unwissenheit. Das Erstaunen ist mit dem Erfahrungswissen sehr wohl vereinbar. Das Nichtwissen des jüngsten Tages wird als ein ökonomisches von den Vätern und Scholastikern erklärt. Er kannte diesen Tag nicht als ein Offenbarungsstück. Gott hat der Welt aus weisen Gründen seine Mitteilung vorenthalten. Daher die ständige eschatologische Mahnung Christi zur Wachsamkeit und Bereitschaft (Mt 24, 42; 25, 13. Mk 13, 35. Lk 21, 36).

§ 97. Die vollkommene Macht Christi.

Schon bei der Erörterung über die theandrische Wirksamkeit Christi war die Rede davon, daß sich der Logos der Menschheit wie eines *lebendigen Werkzeuges* (instrumentum coniunctum) zur Vollbringung seiner Wundertaten bediente. Die Theologen stellen die Frage, inwieweit die Menschheit Christi an jener göttlichen *Macht* Anteil genommen habe, und sie antworten, daß ein gewisser Machtglanz von seiner *königlichen* Würde erfordert wurde, wie die hohe Erkenntnis seinem *prophetischen* und die Heiligkeit seinem *priesterlichen* Amte zur Erhöhung und Vollendung gereichte.

Auszuscheiden ist hier die *natürliche* Macht der Menschheit Christi; es handelt sich einzig um den Umfang jener *übernatürlichen* Macht, die der Menschheit zufloß infolge ihrer hypostatischen Union mit dem Logos. Und da besteht der Satz theologisch zu Recht:

Die Macht der Menschheit Christi ist zwar keine Allmacht, aber sie erstreckt sich auf alle übernatürlichen Wirkungen in der physischen (Wunder) wie moralischen Ordnung (Sündenvergebung, Heiligung), welche dem Zwecke der Erlösung dienen. Vgl. Thomas, S. th. 3, q. 13, a. 1—4.

Diese Macht hatte ihren Sitz zunächst in der *Seele*, aber durch diese auch im *Körper*. Die *Schrift* berichtet wiederholt ausdrücklich von einer Teilnahme der Menschheit Christi an den Wunderhandlungen bzw. von einem Ausströmen und Überströmen der Macht des Herrn auf die Kranken (Lk 4, 38 f; 6, 18 f; 8, 43—46. Mk 7, 33; 8, 23), wie auch von einer selbständig ausgeübten Sündenvergebungsgewalt (Lk 5, 24; 8, 48—50). Die eigentliche und prinzipale Ursache solcher übernatürlichen Wirkungen ist allerdings der Logos, aber die menschliche Natur dient dabei als Werkzeug. Und deshalb sagen die Theologen, daß die heilige Menschheit Christi das *eine große lebendige und leibhaftige Sakrament* des Neuen Bundes sei, wodurch Gott seine übernatürlichen Wirkungen der Erneuerung und Belebung der Menschheit vollzieht. Die sieben Sakramente der Kirche sind dann in diesem Zusammenhange die fortgesetzten Handlungen Christi des Gottmenschen, wodurch er (als instrumenta separata) bis zum Ende der Zeiten die Entsündigung und Begnadigung der erlösungsbedürftigen Menschen vornimmt. Eine ganz besondere Stellung und Bedeutung hat in jenem Kranze sichtbarer sakramentaler Zeichen die *Eucharistie*, weil sie in einer neuen Daseinsform der Gottmensch selber ist, nach seinem Sein und Wirken.

Die *Väter* kommen sehr oft auf diese *Doppelmacht* der Menschheit Christi zu reden. Die übernatürliche Wundermacht in Belebung der toten oder kranken Leiber erörtern sie meist in der Erklärung der oben angeführten Schriftstellen. Nach *Athanasius* „diente auch das Fleisch den Werken der Gottheit (Totenerweckungen, Krankenheilungen usw.), denn in ihm wurden sie vollbracht, da es Gottes Leib war (ὅτι ἐν αὐτῇ [σαρκὶ] ἐγένετο, θεοῦ γὰρ ἦν σῶμα; Contra Arian. or. 3, 31). Die *ethische* Wirkung der in der Menschheit wohnenden Lebensmacht beschreibt niemand häufiger als *Cyrill von Alexandrien*: „Christus, der in uns zugegen ist (durch die Eucharistie) bringt das Gesetz des Fleisches zur Ruhe, das in unsern Gliedern wohnt,

die heilige Furcht gegen Gott facht er wieder an; er ertötet die Leidenschaften; die Sünden, in denen wir sind, nicht anrechnend, heilt er uns vielmehr als Kranke. Er bindet fest das Zerschlagene, er erhebt das Gefallene als der gute Hirte, der auch sein Leben dahingibt für die Schafe" (In Ioan. Evangel. 4, 2; M. 73, 585). „Wenn schon durch die bloße Berührung des heiligen Fleisches das Verwesende lebendig gemacht wird, werden wir dann nicht von jener lebenspendenden Eulogie reichlicheren Genuß haben, wenn wir auch von ihm kosten? Denn sie wird völlig umwandeln in das ihr eigene Gut, nämlich die Unsterblichkeit, jene, die daran teilnehmen" (ebd. M. 73, 580; vgl. Struckmann, Die Eucharistielehre des hl. Cyrill von Alexandrien (1910) 65 u. 59.

Die Scholastik suchte das Wie der geheimnisvollen Verbindung von göttlicher Macht und menschlichem Wirken in Christo näher zu ergründen und zu bestimmen. Scotus und seine Schule erklären diese Verbindung mit Berufung auf Athanasius, Leo I., Johannes von Damaskus dem ganzen theologischen Systeme gemäß als eine moralische. Hiernach besteht zwischen Gottes Allmacht und menschlicher Wirkung eine Art Parallelismus, so daß jene durch diese zur Tätigkeit veranlaßt wird, welche allein den übernatürlichen Akt vollzieht. Nach Thomas und seiner Schule verläuft die Wirkung, ebenfalls dem ganzen System entsprechend, derart, daß Gott seine Macht als eine geschaffene der Menschheit mitteilt und durch sie weiter leitet wie durch ein Werkzeug und so die übernatürliche Wirkung hervorbringt. Die Fähigkeit dazu liegt in der Menschheit des Herrn vermöge der allgemeinen kreatürlichen Gehorsamspotenz (potentia obedientialis) gegen Gott. Letztere Ansicht stimmt mehr überein mit Schrift- und Väterlehre als jene erstere.

Zweiter Abschnitt.

Das Werk des Erlösers.

Literatur. Außer den früher (S. 288) angeführten Werken: Thomas, S. th. 3, q. 19—22 24 26 46—56. Dazu die Kommentatoren. Oswald II. Stentrup, Soteriologia, 2 Bde (1889). Rivière, Le dogme de la rédemption (1905). Feldmann, Der Knecht Gottes (1907). Zur Lehre der Kirchenväter vgl. außer Rivière: B. Funke, Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des hl. Anselm von Canterbury (1903) 1—80. Pell, Die Lehre des hl. Athanasius von der Sünde und Erlösung (1888). Derſ., Das Dogma von der Sünde und Erlösung im Lichte der Vernunft (1886). Sträter, Die Erlösungslehre des hl. Athanasius (1894). Weigl, Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien (1905); dazu die bekannten dogmengeschichtl. Werke. — Über das Priesteramt Christi: Thomas, S. th. 3, q. 21 22 26. Thalhofer, Die Opferlehre des Hebräerbriefes (1855). Derſ., Das Opfer des Alten und Neuen Bundes (1870). Schenz, Die priesterliche Tätigkeit des Messias nach Isaias (1892). Margreth, Das Gebetsleben Jesu Christi (1902). — Über die stellvertretende Genugtuung: Dörholt, Die Lehre von der Genugtuung Christi (1891). Funke, Satisfaktionstheorie des hl. Anselm (1903) 81 ff. Muth, Die Heilstat Christi als stellvertretende Genugtuung (1904). Kleutgen, Theol. der Vorzeit III² 446 ff. Stufler, Die Erlösungstat Christi in ihrer Beziehung zu Gott (Zeitschr. f. kath. Theol. 1906, 385 ff, gegen Schell). Heinrichs, Die Genugtuungstheorie des hl. Anselm von Canterbury (Forschungen zur christl. Literatur u. Dogmengesch., 1909). Über das Lehramt Christi: Thomas, S. th. 3, q. 42, a. 1—4. Scheeben III § 269. Lessius, De perf. div. XII 8 u. 9. Fr. Schmid, Christus als Prophet (1892). Batiffol, L'enseignement de Jésus (1906). Über das Königsamt: Thomas, S. th. 3, q. 8 58 u. 59. Franzelin, De incarn. 412 ff. Scheeben III § 273. Pohle II⁴ 229 ff. Bartmann, Das Himmelreich und sein König (1904).

Nachdem im ersten Teile die mehr spekulative Frage nach der Person des Erlösers: Was ist Christus und wer ist er? beantwortet wurde, soll

jetzt die historische Frage nach seinem Werke erörtert werden: Was hat Christus für uns getan, um uns zu erlösen? Wenn die Erlösung früher definiert wurde als die Versetzung der Menschheit aus dem Stande der Sünde und des göttlichen Zornes in den Stand der Gnade und Kindschaft Gottes, dann fragt es sich jetzt also: Was hat Christus, unser Erlöser, getan, um diesen radikalen Umschwung in unserem Verhältnisse zu Gott zu bewirken?

Christus bezeichnet einmal die Gesamtheit seiner Berufsaufgaben als das „Werk" Gottes (Jo 4, 34). Dieses göttliche Werk übte der Herr nach dem Berichte der Offenbarung durch eine dreifache Tätigkeit aus: durch das Lehramt, das Priesteramt und das Königsamt (Hirtenamt).

Christus übte das Lehramt hauptsächlich zur Zeit seines Lebens aus, das Priesteramt im Tode, das Königs- oder Herrscheramt nach dem Tode im Stande seiner Erhöhung. In dieser chronologischen Reihenfolge sollen die drei Momente des Werkes der Erlösung betrachtet werden. Man darf dabei nicht übersehen, daß dieselben innerlich zusammenhängen: Das Lebenswerk seiner Lehre bildet die Einleitung und Vorbereitung seines Todeswerkes, dem in der Schrift hauptsächlich unsere Erlösung zugeschrieben wird. Das Werk seiner glorreichen Herrschaft ist dann für Christus der Lohn der Erlösungstat und für uns die Zuwendung ihres Verdienstes.

Erstes Kapitel.

Das Lehramt Christi.

§ 98. Wirklichkeit des Lehramtes.

Satz. Christus ist der im Alten Testamente verheißene einzige Prophet und absolute Lehrer der Völker. De fide.

Erklärung. Diese These ist zwar nicht definiert, ist aber klar im Alten wie im Neuen Testamente bezeugt und von der Tradition überliefert. Die spezielle Prophetie hebt das Vatikanum hervor (sess. III, c. 3; Denz. 1790 [1639]; vgl. auch Catech. Rom., Prooem. q. 3). Christi Berufscharakter als absoluter Lehrer ist die Grundvoraussetzung für das kirchliche Lehramt, das mit jenem steht und fällt. Daher wird auch jener heute vom Rationalismus so heftig angegriffen, weil man darin die Kirche am wirksamsten zu bekämpfen sucht. Der Ton in der These liegt auf der „Absolutheit" des Lehramtes Christi. Wenn man den Herrn nur als einen unter vielen, vielleicht als den bisher vollkommensten, aber nicht als den Lehrer *κατ' ἐξοχήν*, den einzigen und höchsten, nach dem und über dem kein anderer höherer mehr aufstehen wird, ansieht, dann verkennt man ihn wie sein ganzes Lebenswerk und das Christentum.

Beweis. Die Weissagungen des Alten Bundes bezeichnen den zukünftigen Messias als Lehrer der Wahrheit und Gerechtigkeit wie als Verkündiger des Willens Gottes an manchen Stellen. So spricht Gott zu Moses: „Einen Propheten wie dich werde ich aus der Mitte ihrer Brüder erwecken und meine Worte in seinen Mund legen, und er wird zu ihnen reden alles, was ich ihm auftragen werde" (Dt 18, 18; vgl. Jo 1, 45; Apg 3, 22). Isaias schildert ihn ebenfalls in seiner Lehrtätigkeit, wenn er schreibt: „Siehe zum Zeugen für Völker habe ich ihn gegeben, zum Führer und Gebieter für

Nationen" (55, 4; vgl. 49, 6). Und noch klarer in jenen Worten, die Christus ausdrücklich von sich selbst auslegte: „Der Geist des Herrn ist über mir, weil der Herr mich gesalbt hat, frohe Botschaft zu bringen den Armen, mich gesandt hat, zu heilen die zerknirschten Herzens sind, den Gefangenen Freiheit, den Eingeschlossenen Erlösung zu verkünden (61, 1; vgl. Lk 4, 18—19). Und Joel tröstet sein Volk mit der Verheißung, daß der Herr ihnen dereinst „einen Lehrer der Gerechtigkeit geben wird" (2, 23).

Christus selbst wollte als dieser verheißene Lehrer gelten und spricht sich das religiöse Lehramt im höchsten und ausschließlichen Sinne zu. Mit dem Lehrworte von der Buße und Bekehrung beginnt er seine Tätigkeit (Mt 4, 17). In der Bergpredigt tritt er als absoluter Ausleger des göttlichen Gesetzes auf, indem er fortwährend seine eigene Autorität über die stellt, welche zu den Alten gesprochen hat: Moses und die Propheten (Mt Kap. 5—7). Das Volk hielt ihn auf Grund seiner Tätigkeit für einen Lehrer und Propheten (Mt 16, 14; 21, 11; 22, 36. Mk 1, 21—22. Jo 3, 2; 6, 14; 7, 40). Seine Jünger nennen ihn ihren Lehrmeister, was er nicht nur sich gefallen läßt, sondern auch im absoluten Sinne sein will: „Ihr nennt mich Lehrer und Herr *(ὁ διδάσκαλος καὶ ὁ κύριος)*, und recht habet ihr; denn ich bin es" (Jo 13, 13). Aber neben ihm soll sich niemand so heißen: „Laßt euch nicht Lehrer nennen; denn einer ist euer Lehrer, Christus" (Mt 23, 10). Nur als seine Schüler dürfen sie hinausgehen und Lehrer sein (Mt 10, 27; 28, 19).

Paulus hat den Herrn zwar hauptsächlich in seiner Opfertätigkeit geschildert; aber er redet auch von der „Lehre Gottes unseres Heilandes" (Tit 2, 10) und „dem Evangelium Christi" (1 Kor 9, 12. 2 Kor 2, 12 u. a.). Der Hebräerbrief hält Christus für den letzten und höchsten Offenbarungsträger. „Vielmals und auf mancherlei Weise hat Gott dereinst zu den Vätern durch die Propheten gesprochen, zuletzt aber in diesen Tagen hat er zu uns geredet durch seinen Sohn" (Hebr 1, 1—2). Vgl. auch, was früher (S. 59 f) über das Evangelium als Lehre gesagt worden ist.

Väter. Wie Christus anfangs der Lehrer seiner Jünger war, so wurde er es später aller derer, die an ihn glaubten und seine Lehre annahmen. Als Verkündiger einer neuen, und zwar der vollkommenen Lehre wurde Christus besonders von den Apologeten gefeiert. Dem philosophischen, bildungsstolzen Heidentum halten sie entgegen, daß die volle Wahrheit nur bei Christus zu finden sei. Justin, selber ein Philosoph, wird von einem Greise, nachdem er bei allen Philosophen in die Schule gegangen, an die Propheten gewiesen, welche ihn zu Christus führen (Dial. 2—8). Fortan ist ihm dieser der einzige Lehrmeister (ὁ διδάσκαλος Χριστός), der fleischgewordene Logos oder die Wahrheit in Menschengestalt (Apol. I 4—6). „Es ist somit offenbar, daß unsere Religion über alle menschliche Lehre erhaben ist, weil die ganze Vernunft eben der mit Leib und Logos und Seele für uns erschienene Christus gewesen ist" (Apol. II 10). Wie ihm, so ist auch den übrigen Apologeten Christus der letzte Bürge der Wahrheit. Ihm gegenüber ist alle Philosophie Irrtum. „Wir verachten den Hochmut der Philosophen ... die göttliche Wahrheit ist in unsern Tagen reif geworden", schreibt Minucius Felix (Octav. 38, 5). „Was hat der Philosoph mit dem Christen gemein? Der Schüler Griechenlands mit dem Schüler des Himmels?" ruft Tertullian (Apol. 46).

„Nicht anders", so lehrt Irenäus, „konnten wir lernen, was Gottes ist, wenn nicht unser Lehrer, der das Wort (d. h. die Wahrheit selber) ist, Mensch geworden wäre. Kein anderer nämlich konnte uns erzählen, was des Vaters ist, außer sein

eigenes Wort. Denn wer sonst hat den Sinn des Herrn erkannt?" (Adv. haer. 5, 1.) In ganz begeisterter Art preist Klemens von Alexandrien den Herrn als den einzigen Lehrer der Menschheit. In Form eines Gebetes wendet er sich ähnlich wie später Anselm an ihn und spricht: „So du mich mit deinem Lichte führest, o Herr, finde ich auch Gott durch dich und empfange von dir den Vater, werde dein Miterbe, da du dich des Bruders nicht schämtest (Hebr 2, 11). Fort also, fort mit dem Vergessen der Wahrheit, mit der Unwissenheit; und das hemmende Dunkel wie einen Nebel von den Augen wegstreichend, lasset uns den wirklich seienden Gott anschauen und dies als das erste Wort ihm entgegenjauchzen: Sei gegrüßt o du Licht! Denn Licht aus dem Himmel ist uns aufgestrahlt, die wir in Finsternis begraben und im Todesschatten verschlossen gewesen. Licht, reiner als die Sonne, süßer als das Leben ist hier. Jenes Licht ist das ewige Leben, und es lebt alles, was daran teilnimmt" (Cohort. ad Gent. 11).

Die theologische Begründung des Lehramtes Christi geben schon die Väter an. Eine der schlimmsten Folgen der Sünde war die religiöse Unwissenheit und mangelhafte Gotteserkenntnis. Sollten wir erlöst werden, so mußte der Erlöser zuerst diese aus der Sünde stammende Finsternis von uns nehmen. Christus selbst hat in feierlichster Weise die erlösende Kraft seiner Lehre ausgesprochen, indem er sagt: „Die Wahrheit wird euch frei machen", d. h. erlösen vom Irrtum (Jo 8, 31—32; vgl. 15, 3). Ohne Glaube kein ewiges Leben, jeder Glaube aber gründet in der Lehre (Röm 10, 17). Wer den Lehrcharakter des Christentums bestreitet, verkennt einen Hauptteil der Erlösungstätigkeit Christi.

Thomas widmet der Lehrtätigkeit des Herrn und ihrer besondern Eigenart und Schönheit eine ganze Quästion (S. th. 3, q. 42). Sehr ansprechende Ausführungen über das Lehramt Christi gibt auch Lessius (De perf. div. 12, 8—9).

§ 99. Vollkommenheit des Lehramtes Christi.

Für die absolute Vollkommenheit und unerreichbare Erhabenheit des Lehramtes Christi lassen sich eine ganze Reihe durchschlagender Gründe angeben.

1. Diese Vollkommenheit ergibt sich zunächst aus der einzigen Würde seiner Person. Christus ist nicht etwa nur ein besonders erleuchteter menschlicher Prophet in Israel; er ist die sichtbar gewordene persönliche Wahrheit, weil der fleischgewordene Logos Gottes, der souveräne Inhaber aller Weisheit.

Er sagt zwar sehr oft, daß er vom Vater gesandt ist, aber wegen seiner Einheit mit dem Vater kommt und spricht er auch im eigenen Namen, mit Berufung auf die eigene Autorität und Würde. Er redet, was er sieht und hört in der Gottheit. Seine Lehre ist nicht auf Glauben angenommen von einem andern höheren, ist noch weniger erlernte oder ersonnene Weisheit, sie ist aus Gott, durch unmittelbare Einsicht in sein Wesen gewonnen. Er schöpft aus eigenem inneren Quell. „Wir reden, was wir wissen, und bezeugen, was wir gesehen" (Jo 3, 11). Der Prophet sagt: So spricht der Herr! Christus spricht: Ich aber sage euch! Wer den Sohn kennt und hat, der kennt und besitzt auch den Vater (Jo 8, 19; 14, 9).

2. Die Vollkommenheit des Lehramtes Christi ergibt sich weiter aus der unendlichen Fülle und Tiefe seines Lehrinhaltes. Er selbst nennt sich das Licht der Welt (Jo 8, 12), den Weg und die Wahrheit *(ἡ ἀλήθεια)* schlechthin (Jo 14, 6). Die Apostel rühmen laut den Reichtum seiner Lehrfülle (Jo 1, 14. 1 Kor 1, 24. Eph 3, 14—19. Phil 3, 8. Kol 2, 3).

Von den Vätern haben die Alexandriner Klemens und Origenes und später Augustin am schönsten über Christi absolute Wahrheitsfülle gehandelt. „Es dünkt mich", sagt Klemens, „da der Logos selbst vom Himmel herab zu uns gekommen ist, brauchen wir nicht mehr viel forschend der menschlichen Lehre nach-

zugehen, nach Athen und dem übrigen Griechenland. ... Die andern Räte und Lehren sind beschränkt und bewegen sich um einzelne Teile. Die katholische Lehre aber ganz allein erstreckt sich offenbar auf das ganze Leben, zu jeder Zeit unter allen Umständen, zu dem obersten Ziele, zu dem Leben hinweisend; es ist die Gottesfurcht, der gemäß zu leben allein notwendig ist, damit wir ewig leben" (Cohort. ad Gent. 11). Und ähnlich der Schüler Origenes: Was sind doch Celsus und seine Philosophen gegen denjenigen, „der dem Menschengeschlechte Licht geworden ist und es belehrt hat, wie es Gott in rechter Weise zu verehren habe; der keinem die Kenntnis seiner geheimnisvollen Lehre vorenthält; der vielmehr in seiner übergroßen Liebe zu den Menschen den höher Gebildeten ein Wissen von Gott und göttlichen Dingen verleiht, welches die Seele weit über alles Irdische zu erheben vermag, während er auf der andern Seite sich ebenso liebevoll zur schwächeren Fassungskraft des einfachen Mannes, der einfachen ungebildeten Frauen, der dienenden Klasse, kurz aller herabläßt, welche von niemand als nur von Jesus allein einen Unterricht von Gott, den sie verstehen und fassen konnten, sowie Gebote empfingen, die geeignet waren, zu einem besseren Leben anzuleiten" (Contra Cels. 7, 41).

Die Lehre Christi ist vollkommen im relativen wie im absoluten Sinne des Wortes. Im relativen Sinne, insofern Christus bestätigt und vollendet alles, was als Lehre vor ihm im Alten Testament im Namen Gottes verkündet war. Er hat das Alte Testament vom Neuen nicht getrennt, wie es später Marcion und die Gnostiker versuchten (vgl. Tertullian, Adv. Marc. 1, 19). Er war nicht gekommen, das Gesetz und die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen (Mt 5, 17—48). Freilich war das alte Gesetz unvollkommen (vgl. S. th. 1, 2, q. 91, a. 5). Aber es war dennoch, wie Paulus sagt, ein Ziehmeister auf Christus hin (Gal 3, 24). Und Christus, sonst ein strenger Zensor der pharisäisch-jüdischen Frömmigkeit, bekennt sich wie in der Bergpredigt, so auch später noch, wo er seinen Jüngern offen den Untergang des Alten Bundes ankündet (Lk 21, 6) und einen Neuen Bund beim Abendmahle schloß (Mt 26, 28), doch zum berechtigten Wesenskern des Alten und zur Achtung vor der Kathedra des Moses (Mt 23, 2).

Christus ist aber auch vollkommener Lehrer an und für sich, im absoluten Sinne, weil nach ihm nie ein höherer Lehrer aufstehen wird unter den Menschen. Christus bringt der Welt die letzte und höchste Gottesoffenbarung. Wer ihn daher nicht annimmt, lehnt das Leben ab und begeht zugleich die größte Sünde, die es gibt. Diese Sünde, Widerspruch gegen die einzige Wahrheit, bleibt (Jo 8, 24; 9, 41). „Quellen ohne Wasser" nennt Petrus alle Lehrer, die nicht von Christus als Träger der echten Weisheit gesandt sind (2 Petr 2, 17).

Der einzige Fortschritt, der in der Lehre Jesu möglich ist, kann nur ein subjektiver sein, kein objektiver; persönliche Vertiefung des einzelnen wie der ganzen Kirche in diese Lehre und vor allem sittliche Aneignung und Betätigung derselben. Das ist es, worin ein Fortschritt stattfinden soll und stattfinden kann. Und in diesem Fortschritt gibt es nicht einmal im Jenseits ein Ende.

3. Die Vollkommenheit des Lehramtes Christi ergibt sich weiter aus der sättigenden und beseligenden Wirkung seiner Lehre, die den ganzen inneren Menschen nach Verstand, Wille und Gemüt befriedigt.

Christus selbst hebt diese Wirkung hervor, wenn er sagt: „Wenn jemand dürstet, so komme er zu mir und trinke! Wer an mich glaubt, aus dessen Innern werden, wie die Schrift sagt, Ströme lebendigen Wassers fließen" (Jo 7, 37 f). „Jeder, der von diesem Wasser trinkt, den dürstet wieder. Wer aber von dem Wasser trinkt, das ich ihm geben werde, wird nicht dürsten in Ewigkeit" (Jo 4, 13). Alle irdische Wahrheit vermag nur anzuregen, Durst nach der letzten Antwort zu wecken, die himmlische Wahrheit nur allein sättigt mit Leben (Jo 8, 51). „Ich bin das Licht der Welt. Wer mir nachfolgt, der wandelt nicht in der Finsternis (des Irrtums), sondern wird das Licht des Lebens sehen" (Jo 8, 12; vgl. 17, 3). Das muß der Apostel aus eigener Erfahrung dem Meister bestätigen: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens" (Jo 6, 69).

4. Die Vollkommenheit des Lehramtes Christi ergibt sich aus der unerreichbaren Einfachheit und Klarheit seiner Lehrform.

Schon die schlichten Zuhörer fühlten es heraus, er redete nicht wie ihre Schriftgelehrten und Pharisäer (Mk 1, 22. Mt 7, 29). Er sprach auch nicht wie Paulus die abstrakte Sprache der Schule, nicht in den toten Begriffen der Wissenschaft; nicht in gewundenen Satzgefügen der Rhetoren; er sprach in lebendiger Anschaulichkeit, in konkreten Vorstellungen, in bündiger Kürze. Er vermied jede Weitschweifigkeit, hielt den Zuhörer fest bei dem einmal ergriffenen Gegenstande und sagte meist in einem kurzen Worte alles, was über einen bestimmten Punkt zu sagen war. Die verfänglichsten Fragen löste er in einem Satze; die lästigsten Querulanten brachte er mit einer kurzen Entgegnung zum Schweigen.

Das hat schon Cyprian empfunden, der sich dafür recht passend auf Jo 17, 3; Mk 12, 29 31; Mt 7, 12; 22, 37 40 beruft (De orat. dom. 28).

Wenn man genauer seine Lehrmethode betrachtet, so lassen sich folgende Lehrweisen in den Evangelien feststellen: a) Obschon er nicht wie ein jüdischer Synagogenredner These und Schriftbeweis aufstellt (doch vgl. Lk 4, 16—22), so argumentiert er doch wiederholt aus zitierten Stellen des Alten Testaments. Meist geschieht es, um den Gesetzeskundigen eine Antwort zu geben, die sie nicht zurückweisen können (Mt 22, 23—33; 22, 41—46. Jo 10, 34—36). b) Der Dialog oder das Redespiel in Fragen und Antworten (Mk 2, 15—17; 10, 17—27. Lk 9, 61—62; 12, 13—15; Mt 18, 21—22). c) Die Spruchrede (Bergpredigt), ähnlich der Spruchweisheit des Alten Testamentes. d) Die Parabel (Vergleiche, Beispiele in geschichtlicher Form und eigentliche Parabeln). e) Das Gebet (Lk 6, 12; 22, 42—46; Mt 6, 9—13; 11, 25—27. Jo 17, 1—26). f) Die Drohung und Beschwörung (Mt 11, 21—24; 18, 7; 23, 13—39. Lk 6, 24—26). Obschon alle diese Lehrarten auch dem Alten Testamente nicht fremd sind, so hat sie doch Christus in ganz einziger Art beherrscht und in ganz unnachahmlicher Weise seinen Lehrvorträgen dienstbar gemacht. Zur Veranschaulichung seiner Weisheit nimmt er die Analogien und Bilder aus allen Reichen der Natur, aus allen Gebieten des Lebens und der täglichen Beschäftigung, aus der religiösen Geschichte seines Volkes wie aus der eigenen Erfahrung, aus den festlichen Ereignissen der Paläste wie aus den kleinen Vorkommnissen der Hütten der Armen. Wenn es vom weisen Salomon heißt: „Er wußte zu reden über die Bäume von der Zeder an, die auf dem Libanon wächst, bis zum Hysop, der aus der Mauer wächst" (3 Kg 4, 33), so stand in Christus doch ein unendlich „Größerer" vor seinem Volke „als Salomon" (Mt 12, 42). Vgl. zur Lehrmethode Batiffol, L'enseignement de Jésus 1 ff.

5. Die größte Vollkommenheit des Lehramtes Christi liegt zweifellos in der vollendeten Übereinstimmung von Lehre und Leben.

Wie Christus es beständig auf Umsetzung seiner Lehre ins Leben abgesehen hat, wie er mahnt, seine Lehre zu tun (Jo 3, 21; 7, 17), so geht er auch selbst allen mit dem Beispiele vollkommener Erfüllung dessen, was er lehrt, voran und fordert alle auf, nicht nur von seinen Worten, sondern auch von seinen Werken zu lernen. „Ich habe euch ein Beispiel gegeben, damit auch ihr tuet, wie ich euch getan habe" (Jo 13, 15; vgl. Mt 11, 29; Apg 1, 1).

6. Aus diesen Punkten ergibt sich, daß Christus Lehrer im eminenten Sinne des Wortes ist, daß er das Lehramt in der vollkommensten Weise ausgeübt und sich als die letzte inappellable Instanz in religiösen Fragen erwiesen hat. Sein Lehramt ist ein universales für jede Zeit und Kulturstufe, für jedes Alter und jede Bildung, für jedes Wahrheitsbedürfnis und jede Wahrheitsbefähigung, für jede Lage des Gewissens wie des äußeren Berufes. Groß und klein, Gelehrte und Einfältige, Mann oder Weib, Herr

oder Sklave, Grieche oder Barbar, sie alle sind zur Schülerschaft Christi berufen und befähigt (Röm 1, 13—14. Gal 3, 28).

Wenn zwar Christus selber sich auch nur an die Juden gewendet hat und nur zu ihnen gesandt war (Mt 15, 24), so hat er doch auch sein Absehen auf die Heiden gehabt und die Heidenmission bestimmt angeordnet. Wie hätten die Jünger sich zur Heidenpredigt entschlossen, wenn sie nicht durch den bestimmten Befehl des Herrn dazu autorisiert worden wären. Als Beweis für diese Behauptung berufen wir uns nicht nur auf den Schlußbefehl vor der Himmelfahrt (Mt 28, 19. Mk 16, 15. Lk 24, 47. Apg 1, 8), sondern auch auf manche Andeutungen, Äußerungen und Parabeln der gesamten Lehrtätigkeit (vgl. Thomas, S. th. 3, q. 42, a. 1; Meinertz, Jesus und die Heidenmission [1908]).

Zweites Kapitel.

Das Priesteramt Christi.

Wenn das Lehramt eine wahrhaft erlösende und befreiende Wirkung auf die Menschen hatte, so geht doch die ganze Erlösungstätigkeit Christi nicht, wie Pelagianer, Sozinianer und die moderne Theologie annehmen, einzig in Lehre und Beispiel auf. Christus mußte uns nicht nur eine neue Erkenntnis von Gott und seinen Willensforderungen bringen, sondern auch das objektive Mißverhältnis zwischen Gott und uns beseitigen, das durch die Sünde entstanden war; er mußte den Fluch der Sünde von uns nehmen, indem er uns mit Gott versöhnte. Diese zunächst rein objektive und persönlich von ihm allein zu vollziehende Erlösungstat vollbrachte er durch sein Priesteramt. Wir erörtern zuerst die Frage nach der Wirklichkeit seines Priestertums, dann nach seiner priesterlichen Opfertat, wobei auch die Erlösungstheorien, vor allem die Genugtuungslehre, zur Sprache kommen müssen; endlich nach der Wirkung seiner Erlösungstat.

§ 100. Wirklichkeit des Priesteramtes.

Satz. Christus ist der wahre und einzige Hohepriester des Neuen Bundes.
De fide.

Erklärung. Das Tridentinum setzt die Wirklichkeit des Priestertums Christi voraus und macht dieses zur Ursache und zum Vorbilde jedes wahren menschlichen Priestertums: „Weil im Alten Bunde nach dem Zeugnisse des Apostels Paulus wegen der Kraftlosigkeit des levitischen Priestertums keine Vollkommenheit herrschte, so mußte nach der Anordnung Gottes, des Vaters der Erbarmungen, ein anderer Priester nach der Ordnung des Melchisedech auftreten, unser Herr Jesus Christus, damit dieser im stande sei, alle, die Bedürfnis nach Heiligung haben, vollkommen zu machen und zur Vollendung zu führen" (sess. XXII, c. 1; Denz. 938 [816]).

Der Begriff des Priesters (von *πρεσβύτερος* Ältester) findet seine Erklärung in dem korrelaten Begriff des Opfers und Mittlers (Proprium officium sacerdotis est esse mediatorem inter Deum et populum, inquantum scilicet divina populo tradit, unde dicitur sacerdos quasi sacra dans; Thomas, S. th. 3, q. 22, a. 1). Er soll, wie sein Name sagt, das Heilige, Göttliche, die Gnade und Wahrheit von Gott dem Volke vermitteln; und umgekehrt im Namen des Volkes das, was dieses Gott zu entrichten hat, die Gebete und Opfer im göttlichen Kult vollziehen. Er hat

also eine doppelte Funktion als Priester, sofern er das Heilige spendet (Sakrament und Lehre) und ebenso das Heilige Gott darbringt (Opfer und Gebet). In ersterer Beziehung gehört auch die Lehre zur Aufgabe des Priesters (Mal 2, 7). Hiervon war bereits im vorigen Paragraphen die Rede. In letzterer Beziehung ist die Hauptfunktion des Priesters das Opfer. Dieses ist das eigentliche Korrelat des Priestertums (Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione coniuncta sunt, ut utrumque in omni lege extiterit. Trid. sess. XXIII, c. 1).

In der gegenwärtigen Heilsordnung, in welcher die Menschen als Sünder vor Gott stehen, ist dann dem priesterlichen Opfer nicht nur die Absicht der Danksagung und des Kultus eigen, sondern vor allem auch der Versöhnung und Verzeihung. Und gerade in letzterer Beziehung ist der Priester Mittler. Eine solche vermittelnde Stellung, die auf die Wiedervereinigung von Gott und Mensch, auf Gnade und Versöhnung hingerichtet ist, kann sich natürlich nicht der Priester selbst geben; er muß von Gott dafür berufen und eingesetzt werden.

Alles, was bisher über den Begriff des Priestertums ausgeführt wurde, faßt der Hebräerbrief in seine berühmt gewordenen Worte zusammen: „Jeder Hohepriester wird aus den Menschen genommen, wird für die Menschen bestellt in ihren Angelegenheiten bei Gott, damit er Gaben und Opfer für die Sünden darbringe, welcher Mitleid haben kann mit denen, die unwissend sind und irren. . . . Auch nimmt sich niemand selbst die Ehre, sondern wer von Gott berufen wird wie Aaron" (Hebr 5, 1—4).

Beweis. Daß Christus ein Priester ist, ja der einzige Hohepriester des Neuen Bundes, und daß sein Werk vorzüglich den Charakter einer versöhnenden Opferdarbringung für sein sündiges Volk hat, lehrt die Schrift- und Väterlehre ganz deutlich. Hier fassen wir zunächst seinen formellen persönlichen Priestercharakter ins Auge und behandeln dann seine priesterliche Opferhandlung nachher in einem eigenen Paragraphen.

Das Alte Testament prophezeit den Priestercharakter des zukünftigen Messias in einem kurzen, kraftvollen Worte: „Der Herr hat es geschworen, und es wird ihn nicht gereuen: Du bist ein Priester in Ewigkeit, nach der Ordnung des Melchisedech (Ps 109, 4; vgl. Mt 22, 44). Auf diesem Ausspruche baut sich später der ganze Hebräerbrief auf (Hebr 5, 6; 7, 17 21). Daß der zukünftige Messias der Opferpriester seines Volkes sein werde, folgt sachlich auch aus den Schilderungen des Propheten Isaias über den leidenden Gottesknecht (Is Kap. 53): Er wird sterben für die Sünden des Volkes, dadurch sich eine große geistige Nachkommenschaft und dem Herrn eine versöhnte und geheiligte Gemeinde von Verehrern erwerben.

Christus selbst redet nicht gerade formell von seinem priesterlichen Charakter, aber er übt die Funktion des Priesters in Gebet und Opfer die ganze Zeit seines Lebens aus, zuletzt in der Hingabe seiner selbst in dem Tod am Kreuze. Zweimal redet er ausdrücklich von diesem seinem Opferdienste (Mt 20, 28; 26, 26—28. Mk 14, 22—24. Lk 22, 19f; vgl. Jo 2, 19; 3, 16; 10, 17f; 12, 34; 17, 19). Doch stellen wir diesen Punkt vorläufig zurück.

Der Hebräerbrief dann macht das Hohepriestertum Christi zu der eigentlichen These seiner Lehrausführungen (4, 14 bis 10, 29). Er stellt zuerst den oben angegebenen Begriff des Priesters fest und zeigt darauf, wie er in allen Punkten auf Christus, den Gottmenschen, seine Anwendung findet. Seine Berufung von Gott beweist er aus Ps 2, 7 und 109, 4 (Hebr 5, 5 f). Für seine Leidensfähigkeit und sein Mitleid beruft er sich auf die Leidensgeschichte (Hebr 5, 7—10). Dann geht er dazu über, die Erhabenheit des Hohenpriesters Christus über alle alttestamentlichen Priester zu erweisen. Diese Erhabenheit findet er in mehrfachen Momenten angedeutet. Schon Melchisedech war, wie sein Name und seine Person sowie sein übergeordnetes Verhältnis zu Abraham zeigen, höher als die levitischen Priester; Melchisedech aber ist ein Vorbild vom Herrn. Wieviel mehr also steht dieser über jenen (Hebr 7, 1—10). Christi hohepriesterliche Erhabenheit liegt dann weiter in der Tatsache, daß das alttestamentliche Priestertum durch ihn vollendet und abgeschafft worden ist (Hebr 7, 12—19). Weiter folgt sie aus dem Eidschwur, womit Gott selbst seinem Priestertum ewige Dauer zusicherte (Hebr 7, 20—22), sowie aus der dadurch bewirkten Einheit seines Priestertums gegenüber der Vielheit des alttestamentlichen (Hebr 7, 23—25). Endlich ergibt sie sich aus seiner persönlichen Vollkommenheit und Heiligkeit, weshalb er nicht nötig hat, wie die früheren Priester, für sich selbst, für die eigenen Schwächen und Sünden, Opfer darzubringen (Hebr 7, 26—28). Ein sehr wichtiges Moment, in welchem der Hebräerbrief die Supereminenz des Priestertums Christi erblickt, ist noch nicht genannt; es ist das Opfer, das im folgenden Paragraphen zu behandeln sein wird.

Väter. Sie haben die Gedanken des Hebräerbriefes anfangs vielfach wiederholt, später auch weiter erklärt. Die Apostolischen Väter kennen wenigstens den Ehrentitel „Ewiger Hoherpriester"; so Polykarp (12, 2); vgl. auch Klemens (1 Cor. 36, 1: ὁ ἀρχιερεύς); Ignatius (Phil. 9, 1: ὁ ἀρχιερεύς).

Die Apologeten feiern Christus als den Lehrer der reinen Wahrheit gegenüber dem Heidentum, aber soweit sie sich gegen die Juden wenden, operieren sie doch gern mit den Grundgedanken des Hebräerbriefes und beweisen, daß Christus als Messias der Hohepriester des Neuen Bundes sei. Schon in dem antijüdischen Barnabasbrief (5, 2) ist Christi Priestertum kurz und treffend gezeichnet: „Deshalb hat der Herr es auf sich genommen, sein Fleisch in den Tod hinzugeben, damit wir durch die Vergebung der Sünden gereinigt würden, d. h. durch die Sprengung seines Blutes." Dann zitiert er Is 53, 5 7. Justin bezieht den Leidenspsalm 21 auf Christus am Kreuze und legt ihn in langer Einzelexegese Stück für Stück von ihm aus (Dial. 98). Er nennt den Herrn ausdrücklich unsern Hohenpriester und zitiert dafür Ps 109, 4 (ebd. 118). Irenäus handelt an mehreren Stellen von Christi unblutigem Opfer der Eucharistie (Adv. haer. 4, 18). Origenes hat bei seinen vielfachen exegetischen Arbeiten über das Alte und Neue Testament sehr oft Gelegenheit, Christi Priestercharakter und Opfertätigkeit hervorzuheben. „Der Vater Jesu Christi ist darum ein gütiger und liebevoller Vater, wenn er auch seines eigenen Sohnes nicht geschont, sondern als sein Lamm für uns alle hingegeben hat, damit das Lamm Gottes für alle sterbe und hinwegnehme die Sünden der Welt. Nicht gezwungen, sondern freiwillig hat er (Christus) die Unbilden ertragen, die seine gottlosen Feinde ihm antaten" (Contra Cels. 8, 43). Christus ist also Priester und Opfergabe; Priester, wie es sich ergibt aus den Psalmen und dem Hebräerbrief; Opfergabe, wie es Johannes bezeugt, wenn er spricht: „Seht das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünden der Welt" (In Rom. 3, 8 [M. 14, 946—951]; vgl. 4, 12).

Nach Cyprian ist „Jesus Christus, unser Herr und Gott, selbst der höchste Priester Gottes des Vaters, der sich selbst zuerst dem Vater als Opfer dargebracht und befohlen, daß dieses zu seinem Andenken (in der Messe) geschehe". Er leitet dann davon den partizipativen Priestercharakter der neutestamentlichen Priester ab (Ep. 63, 11). Am tiefsten geht wieder Augustin auf Christi Priestertum ein, indem er dartut, daß Christus Priester und Opfergabe zugleich ist (De civ. Dei 10, 20 u. a.). Es ließen sich leicht die Stellen hierfür aus den Vätern vermehren, so von Ambrosius, Athanasius, von den beiden Cyrill, Chrysostomus, Johannes Damascenus. Vgl. Schwane II² 127 316 813 ff; Tixeront II, Index s. v. sotériologie und besonders Rivière, Le Dogme de la Rédemption.

Die theologische Begründung gibt Thomas in folgender Weise: Das Wesen des Priesters besteht in seiner Eigenschaft und Tätigkeit des Mittlers. Gebet und Opfer soll er Gott darbringen, Barmherzigkeit und Vergebung soll er dem sündigen Volke bringen. Beides vollbrachte Christus in vollkommener Weise; daher ist er Priester, und zwar wieder in eminenter Weise. Er ist der Priester schlechthin, von ihm muß jeder andere Priester seine Legitimation und Mission empfangen (S. th. 3, q. 22, a. 1).

Wann und wie wurde Christus zum Priester gesalbt? Christus ist nicht Priester nach seiner göttlichen Natur, sondern nach seiner menschlichen. Als Mensch ist er, wie das später weiter auszuführen ist, der Mittler zwischen Gott und Mensch. Daraus ergibt sich, daß er Priester wurde genau in dem Augenblicke, als er Mensch wurde. Die Salbung zum Priester geschah durch die Aufnahme seiner Menschennatur in die Hypostase des göttlichen Logos. Also war Christus nicht stets Priester, sondern ist es erst in der Zeit geworden. Er wurde es aber in dem Augenblicke der Inkarnation. Nicht etwa erst bei der Taufe, wie einige Väter annahmen. Die Taufszene ist die äußere Bestellung und Einführung in das messianisch-priesterliche Amt, nicht aber die innere Konsekration und Ausrüstung dafür. Ganz abzuweisen ist die Theorie der Sozinianer, wonach er erst bei seinem Einzuge in den Himmel die priesterliche Funktion vollzogen habe, Priester geworden sei. Wie Christus bei seiner Menschwerdung Priester wurde, so hat er sein Priesteramt auch in seiner Menschheit auf Erden ausgeübt. Doch hierüber in folgendem Paragraphen.

§ 101. Das hohepriesterliche Opfer Christi.

Satz. Das Opfer Christi besteht in der freiwilligen Übernahme seines Leidenstodes und Hingabe seines Lebens aus dem höchsten Liebesgehorsam gegen den Vater und in der heroischen Erlöserliebe zu uns Menschen.

De fide.

Erklärung. Das Ephesinum hat den Opfercharakter des Todes Christi definiert: „Die Schrift lehrt, daß Christus der hohe Priester und Verkündiger unseres Glaubens (Hebr 3, 1) geworden ist. Er opferte sich aber selbst für uns zu einem Wohlgeruche für Gott (Eph 5, 2). Wenn also jemand sagt, daß zu unserem Hohenpriester und Apostel nicht der göttliche Logos selbst geworden ist, als er Fleisch geworden ist und wie wir ein Mensch, sondern ein anderer als er, ein von ihm unterschiedener Mensch aus dem Weibe; oder wenn jemand sagt, er habe für sich selbst und nicht vielmehr für uns allein sich zum Opfer dargebracht (denn nicht bedurfte der der Opferdarbringung, der die Sünde durchaus nicht kannte), der sei ausgeschlossen" (Denz. 122 [82]). Die Lehre des Tridentinums stimmt damit überein, denn es leitet das Meßopfer vom Kreuzopfer ab (sess. XXII, c. 1 u. 2; Denz. 938 f [816 f]).

Geleugnet wird das Opfer Chriſti, wenigſtens ſoweit es in den Leidenstod verlegt wird, in der ſchon genannten Theorie der Sozinianer. Prinzipiell wird dann der Opfercharakter des Todes Chriſti von der geſamten liberalen Theologie beſtritten (Ritſchl, Harnack, Sabatier), einſchließlich der Modernisten. Nach letzteren hat erſt Paulus den Tod Jeſu als Opfer aufgefaßt (Decret. Lamentabili 38; Denz. 2038). Wo man dem Tode des Herrn noch einige Bedeutung beilegt, geſchieht es in der Weiſe, daß man ihn als ein zwar nicht frei übernommenes, aber doch muſterhaft erduldetes Martyrium eines religiöſen Heroen feiert, der ſich und ſeiner Sache trotz aller Hinderniſſe treu bleibt bis in den Tod.

Der Begriff des Opfers kommt bei der Lehre von dem Meßopfer noch einmal zur Sprache. Es ſei darüber an dieſem Orte das Notwendigſte geſagt. Die Schule definiert das Opfer überhaupt als eine ſichtbare Gabe, welche Gott dargebracht wird, durch einen rechtmäßigen Prieſter, mittels deren Veränderung, um die abſolute Herrſchaft Gottes dadurch anzuerkennen und zur Verſöhnung und Vereinigung mit ihm zu gelangen. Vgl. Schanz, Sakramentenlehre 479; Scheeben III 391 ff. Das Opfer iſt der vornehmſte und intenſivſte Kultakt der Menſchen gegen Gott. Man leitet es allgemein aus einer doppelten menſchlichen Verpflichtung gegen Gott ab: aus unſerer geſchöpflichen Abhängigkeit von ihm als unſerem Herrn und Schöpfer (der primäre Grund des Opfers), und aus unſerem ſündigen Mißverhältnis zu Gott (der ſekundäre Grund des Opfers). Die erſte prinzipale Urſache des Opfers liegt ſtets vor, auch in dem Zuſtande der Unſchuld des Paradieſes. Nachdem dann die Sünde trennend zwiſchen Gott und Menſch trat, bekam das Opfer eine zweite Eigentümlichkeit und Zweckbeziehung, es wurde zum Mittel der Verſöhnung. Als Sühnopfer trägt das Opfer den Charakter und die Eigentümlichkeit der Stellvertretung (substitutio). Endlich iſt der letzte Zweck jedes Opfers die Vereinigung der Menſchen mit Gott.

Somit haben wir im Opferbegriff hauptſächlich drei Momente feſtzuhalten: die Darbringung der realen Gabe durch den Prieſter, in Stellvertretung der opfernden Gläubigen zum Zweck der Vereinigung mit Gott. Da das Opfer als Darbringung einer ſichtbaren Gabe an Gott ein religiöſer Kultakt iſt, ſo iſt von ſelbſt klar, daß es weſentlich determiniert wird von der Opfergeſinnung. Man kann die Opfergabe als die Materie, die Opfergeſinnung als die Form jedes Opfers bezeichnen. Dem theologiſchen Streite, ob die Darbringung der Gabe als Veränderung (immutatio) oder als Zerſtörung (destructio) der Gabe zu erklären iſt, gehen wir hier aus dem Wege.

Beweis. Die Schrift des Alten Teſtamentes deutet den Opfercharakter des Todes Chriſti bereits beſtimmt an. Beſonders in der Schilderung des leidenden Gottesknechtes bei dem Propheten Iſaias (Kap. 52 u. 53). Er ſchildert den Herrn als den „Mann der Schmerzen" und beladen mit „Siechtum". „Wahrlich, unſere Krankheiten hat er getragen und unſere Schmerzen hat er ſich aufgeladen, und wir, wir hielten ihn für einen Ausſätzigen und geſchlagen von Gott und daniedergedrückt. Er aber iſt verwundet wegen unſerer Miſſetaten, zerſchlagen wegen unſerer Vergehungen, um unſeres Friedens willen liegt die Züchtigung

auf ihm, und durch seine Striemen wurden wir geheilt. *Wir alle gingen wie Schafe in die Irre.* Jeder kehrte seinem eigenen Wege sich zu, und *gelegt hat der Herr auf ihn die Schuld von uns allen. Er ist geopfert, weil er selbst gewollt*, und tut seinen Mund nicht auf. Wie ein Schaf wird er zur Schlachtbank geführt und dem Lamme gleich vor seinem Scherer ist er stumm und öffnet nicht seinen Mund. . . . Und der Herr wollte ihn zermalmen in Leiden; wenn er dahingegeben als Schuldopfer seine Seele, wird er schauen langandauernde Nachkommenschaft, und der Plan des Herrn wird durch seine Hand ausgeführt werden" (Is 53, 4—10). Schon an sich sind diese Worte des größten Propheten klar; erst recht sind sie es im Lichte des Neuen Testamentes. Sie bedürfen deshalb kaum der dogmatischen Analyse; für die exegetische sei verwiesen auf *Knabenbauer*, Exkl. des Proph. Isaias (1881).

Augustin und mit ihm die *Scholastik* berufen sich für den Opfercharakter des Leidenstodes Christi auch auf die *typischen Opfer* des Alten Bundes und sagen, daß der Herr in all jenen Typen schon im voraus sich geopfert habe (De civ. Dei 10, 20).

Da die *rationalistische Kritik* vor allem bei Christus selbst die Opferabsicht bestreitet und behauptet, daß er von seinen Feinden einfach überrascht und in den Tod gedrängt worden sei und erst Paulus diesem unfreiwilligen Tode den Charakter eines Sühnopfers gegeben habe, so muß beim Beweise gerade auf die lang voraus erkannte und gewollte Hingabe des Herrn in seinen Tod ein besonderer Ton gelegt werden.

Christus hat aber von *Anfang an*, nicht erst unter den bedrohlichen Umständen seiner letzten Lebenstage, seinen Tod, und zwar als einen gewaltsamen angedeutet *und ihn als die Aufgabe seiner Messiastätigkeit hingestellt*. Schon Mk 2, 20 redet er von der Trauerzeit, wo er von den Jüngern wird genommen werden und diese „fasten" müssen (Mt 9, 15. Lk 5, 35). Im Tode des Täufers sieht er sein eigenes Schicksal voraus (Mk 9, 11). Die folgenden Andeutungen fallen dann in eine etwas *spätere Zeit*. Er fragt, ob die Söhne des Zebedäus seinen Leidenskelch trinken können (Mk 10, 38); er redet mit Moses und Elias von seinem Ausgange in Jerusalem (Lk 9, 31); er verbietet den Jüngern, das Ereignis auf Tabor zu verkündigen, bis der Menschensohn vom Tode auferstanden sein werde (Mt 17, 9); er sagt auf die Botschaft, daß ihn Herodes töten wolle, er werde in Jerusalem sterben (Lk 13, 32—33); es drängt ihn, bis er es erfüllt hat (Lk 12, 50).

Folgende Aussagen fallen in die *letzte* Leidenswoche. Er ist des Weinbergsherrn einziger Sohn, den man töten wird (Mt 21, 38); er kündigt seinen Jüngern an, daß er zum letztenmal mit ihnen Ostern feiere (Mt 26, 2); er bezieht die Salbung der Magdalena auf sein Begräbnis (Mt 26, 12); er sagt den Verrat des Judas und die Verleugnung des Petrus voraus (Mt 26, 21 31—36). Er geht an den Ölberg, um sich im Gebet für die letzte Stunde zu stärken, und übernimmt dann freiwillig den Leidenskelch (Jo 18, 6) und leert ihn bis zur Neige trotz des heftigsten Widerstrebens seiner menschlichen Natur (Mt 26, 37—47).

Dreimal hat Christus seinen Tod in ganz *feierlicher Weise* mit fast all seinen *konkreten Einzelheiten* angekündigt: nach dem Bekennt-

nisse des Petrus (Mt 16, 21); mitten in seiner galiläischen Wundertätigkeit (Mt 17, 21—22); und als er mit den Jüngern sich anschickt nach Jerusalem hinaufzusteigen (Mt 20, 17—20). Jedesmal geschieht die Enthüllung mit steigender Klarheit.

Christus hat aber nicht nur vorausgesagt, daß er eines blutigen Todes sterben werde, sondern auch gesagt, warum er sterben werde. Seinen Tod sieht er an als sein messianisches Werk, als eine Aufgabe, die ihm gestellt ist von seinem Vater. Er sagt: er müsse leiden. Freilich war ein leidender Messias für die Juden wie für die Jünger zwei unvereinbare Vorstellungen, aber nicht für Christus. Er betrachtet seinen Leidenstod als eine notwendige Folge seines Messiasamtes. Der Menschensohn wird verherrlicht werden, „zuerst aber muß er vieles leiden (*δεῖ πολλὰ παθεῖν*: Lk 17, 24). So ist es Gottes Wille (Mt 16, 23). So haben es nach seiner Ansicht die Propheten geschrieben (Lk 18, 31. Mk 9, 12; 14, 21. Mt 26, 24). An ihm muß die Schrift erfüllt werden (Mt 26, 54. Mk 14, 49. Lk 22, 37; 24, 25—28 44—47).

Christus gibt als den Zweck seines Leidenstodes einzig unsere Erlösung an. Er hat seinen Tod nicht einfach als die naturgemäße Konsequenz seines öffentlichen Auftretens aufgefaßt; nicht als die Tat eines Heroen, der für seine Ideale stirbt; nicht als ein Beispiel, daß wir der Sache Gottes und dem Rufe unseres Gewissens treu bleiben sollen, sondern er hat seinem Tode die objektive Bedeutung eines für uns (*ὑπὲρ ἡμῶν*, pro nobis) zu schenkenden Lösepreises, eines für uns zu vollziehenden Versöhnungsopfers gegeben. Der Klarstellung halber unterscheiden wir zwei Wahrheiten: Der Behebung und Wegräumung der Sünde diente das ganze Leben Christi; diesem Zwecke diente vor allem sein Tod.

Der erste Punkt ist durch Christus selbst klar bezeugt. Mit dem Rufe zur Buße als der subjektiven Bedingung der Vergebung beginnt er seine Predigt (Mt 4, 17). Er nennt sich den Heiland der Sünder (Mk 2, 17. Mt 18, 12—13. Lk 15, 1—8; 19, 10); er vergibt die Sünden (Mk 2, 5—12. Lk 7, 47—48; vgl. Jo 5, 14; 8, 11). In der Vergebung der Sünden schreitet er wesentlich über die Propheten und Johannes den Täufer hinaus. Er verkündigt die Vergebung nicht im Namen Gottes, er gibt sie selbständig. Als Bedingung der Vergebung nennt Christus zunächst wahre Reue und Bereitwilligkeit dem Mitmenschen zu vergeben (Mt 6, 12; 18, 21—35).

Mit seinem Tode hat er die von ihm geübte Vergebung nicht ausdrücklich verknüpft; daraus folgt aber nicht, daß sie davon nicht abhängig war. Die Person ist mehr als ihr Werk, letzteres ist in ihr beschlossen. Doch hat Christus zweimal seinen Tod als das objektive Mittel unserer Erlösung dahingestellt. Das eine Mal geschah es in einer Ermahnung der Jünger zur Demut, das andere Mal beim letzten Abendmahle. Das erste Mal sagt er in einem Rückblick auf sein ganzes Leben: „Der Menschensohn ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösepreis für viele (*δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν*; Mt 20, 28. Mt 10, 45). Wie man ein Lösegeld für einen Sklaven zahlt und ihn freikauft, so gibt Christus sein Leben für viele hin.

Diese Sklaverei ist nicht das jüdische Gesetz, nicht die Furcht vor dem Tode, nicht der sündige Weltgeist, nicht die eingebildete Dämonenfurcht (Ritschl, Sabatier), nicht der Egoismus, sondern sie ist das, worauf sein ganzes Wirken gerichtet war: die Sünde. Für ihre Beseitigung zahlte er einen objektiven Preis mit objektiver Wirkung der Befreiung und Haftentlassung. Hierfür zahlt er sein Leben, das mit dem gewaltsamen Tode seinen Abschluß fand. Das ergibt sich noch klarer aus den Abendmahlsworten. Christus will einen neuen Bund zwischen Gott und der Menschheit aufrichten, daher muß die Sünde als einziges Hindernis dieses Bundes beseitigt werden. Das geschieht aber durch die Vergießung seines Blutes. Daher sagt er, es werde zur Vergebung der Sünden vergossen *(εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν)*. „Nehmet hin und esset, denn dies ist mein Leib, der für euch hingegeben wird" (Lk 22, 19. 1 Kor 11, 24). „Trinket alle daraus, denn dies ist mein Blut des Neuen Bundes, welches für euch und für viele wird vergossen werden zur Vergebung der Sünden" (Mt 26, 27. Mk 14, 24). Diese Stelle zeigt unwiderleglich, daß Christus selbst seinem Tode einen objektiven Wert, die Bedeutung einer objektiven Sündentilgung beigelegt hat. Das bekennt selbst Harnack: „Daß Jesus bei der Feier des ersten Abendmahles seinen Tod als Opfer, welches er zur Vergebung der Sünden darbringe, bezeichnet hat, geht aus dem Berichte des Paulus hervor" (Dogmengesch. I⁴ 476). Paulus aber beruft sich für seinen Bericht auf den Herrn (1 Kor 11, 23), also hat nicht er selbst den Opfergedanken eingetragen! (Denz. 2038.) Im Lichte dieser klaren Stelle (Lk 22, 19. Mt 26, 27) verstehen wir die vorhin genannte von der Hingabe seines Lebens für viele (Mt 20, 28). Damals fehlte der genauere Zweck, hier ist er angegeben: Loskaufung aus der Sklaverei der Sünde, nicht durch ein moralisches Vorbild, sondern durch Zahlung eines Preises, seines in den Tod hingegebenen Fleisches, seines vergossenen Blutes; und zwar „für uns" *(ὑπὲρ ἡμῶν)*.

Diese bestimmten synoptischen Stellen lassen sich noch ergänzen und verstärken durch Aussagen des Johannesevangeliums. Johannes der Täufer bezeichnet den Herrn sofort im Anfange der messianischen Tätigkeit als „das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünden der Welt" (Jo 1, 29). Christus selbst nennt seinen Leib einen Tempel, den man zwar zerstören wird, den er aber in drei Tagen wieder auferbauen werde (Jo 2, 18—22). Er belehrt den Nikodemus über die Erlöserliebe Gottes, die den „eingebornen Sohn" nicht schont, damit alle, die an ihn glauben, gerettet werden (Jo 3, 16). Wie Moses die Schlange in der Wüste erhöhte zur Errettung der Siechen, so muß der Menschensohn erhöht werden zur Erlösung der Sünder (Jo 3, 14). „Wahrlich, wahrlich ich sage euch, wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und erstirbt, so bleibt es allein, wenn es aber erstirbt, so trägt es viele Frucht" (Jo 12, 24f; vgl. 12, 32). „Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt" (Jo 6, 52). „Ich bin der gute Hirt, der gute Hirt gibt sein Leben für seine Schafe. . . . Ich kenne die Meinen, und die Meinen kennen mich, so wie mich der Vater kennt und ich den Vater kenne und mein Leben lasse für meine Schafe" (Jo 10, 11—15). Für sie (die gläubigen Jünger) heilige ich mich *(ἁγιάζω ἐμαυτόν* = ich opfere, weihe

mich für ſie; Dt 15, 19), damit auch ſie in Wahrheit geheiligt werden (Jo 17, 19).

Und das alles geſchieht ſowohl im Auftrage des Vaters, der ihm dazu das Mandatum gab, als auch in eigener Freiheit. Beides ſpricht der Herr in einem einzigen Satze aus. „Niemand entreißt es (mein Leben) mir; ſondern ich gebe es von ſelbſt hin und habe Macht, es hinzugeben, und habe Macht, es wieder zu nehmen. Dieſen Auftrag habe ich von meinem Vater empfangen" (Jo 10, 17—18).

Ergebnis. Es kann nach dieſen ſo zahlreichen Stellen, die ſowohl aus den Synoptikern als auch aus Johannes geſammelt werden konnten, durchaus nicht zweifelhaft ſein, daß Chriſtus ſeinen Tod von Anfang an als ein Stück ſeines meſſianiſchen Werkes erkannte und verkündete. Anfangs geſchieht dieſe Verkündigung dunkel und andeutungsweiſe; ſie wird aber im Fortſchritt ſeines Lebens immer deutlicher und klarer; zuletzt ſogar von einer Beſtimmtheit, daß die Jünger ſich daran ſtoßen, weil der Tod ſich in ihr Meſſiasbild nicht fügen will.

Dieſer Tod wird vom Herrn begründet und erklärt, und zwar in den Synoptikern mit Gottes Prophetie in dem Alten Teſtamente; bei Johannes durch einen Auftrag ſeines Vaters. In beiderlei Begründung anerkennt er für ſich ſelbſt eine ſtrikte Verpflichtung, von der er nicht zurücktreten kann und will. Er erſchrickt zwar angeſichts des über ihn hereinbrechenden Todesleidens. Die blutigen Leidensbilder werden für ſeine ſinnliche Menſchennatur zu einer dieſe niedere Natur pſychologiſch aufregenden Verſuchung; aber er nimmt, wie ſchon früher erklärt, ſeine Hingabe an den ſouveränen Vaterwillen auch in jenen letzten Momenten des natürlichen Grauens und Schreckens nicht zurück: „Vater, nicht mein Wille, ſondern der deinige geſchehe."

Chriſtus gibt dieſem ſeinem Tode eine objektive, ſelbſtändige Bedeutung, die von der ſubjektiven Wirkung einer Predigt oder eines guten Beiſpiels weſentlich verſchieden iſt. Sein Blut wird vergoſſen zur Vergebung der Sünden. Sein Fleiſch wird hingegeben für das Leben der Welt. Wäre unſere Sünde und unſer Tod nicht, dann wäre auch Chriſti Leiden und Sterben nicht. Wären die Schafe nicht bedroht vom Verderben, dann brauchte auch der Hirte nicht ſein Leben für ſie hinzugeben.

Chriſti Leidenstod iſt alſo ſeiner eigenen Lehre gemäß ein Opfertod. Zwar hat er den formellen Ausdruck „Opfer" (θυσία, sacrificium, immolatio) nicht gebraucht; aber die Sache, der Inhalt des Opferbegriffs liegt überall vor, am deutlichſten in den Abendmahlsworten. Der johanneiſche Ausdruck von der Selbſtheiligung, Selbſtopferung (ἁγιάζειν) darf ſchon im ganz formellen Sinne verſtanden werden.

Treibendes Motiv für die Erlöſung iſt die Liebe. Die Liebe des Vaters zur Welt gibt bereitwillig den eingebornen Sohn hin (Jo 3, 16). Und der Sohn opfert ebenſo willig aus Liebe zu ſeinen Schafen das Leben (Jo 10, 11).

Eine deutliche Erklärung darüber, in welcher Weiſe unſere Sünden und unſer Verderben die Hingabe ſeines Lebens in den Tod bei Gott notwendig machten, liegt in den Evangelien noch nicht vor. Das tritt, wie ſich weiter zeigen wird, erſt bei Paulus klarer hervor.

Paulus iſt der begeiſterte Herold des Opfertodes Chriſti, aber nicht deſſen Lehrurheber. Er hat nur in thematiſcher Beſtimmtheit und in didaktiſcher Form der damaligen Schulſprache vorgetragen, was in den Evangelien, in der Lehre Jeſu, bereits in großen Grundzügen vorlag. Folgende bemerkenswerte Momente ſeien aus ſeiner Lehre über Chriſti Opfertod hervorgehoben.

Für Paulus drängt ſich die ganze Bedeutung des Wirkens Chriſti in ſeinem Sterben für uns zuſammen. Im Lichte des Todes, kann man ſagen, verblaßt ihm das Leben des Herrn. Er weiß und will nichts anderes wiſſen „als Jeſus

Christus und diesen als Gekreuzigten" (1 Kor 2, 2); ihn, „der hingegeben ward für unsere Sünden und auferstanden ist für unsere Rechtfertigung" (Röm 4, 25). Der objektive Leidens- und Erlösungstod des Herrn beschäftigt ihn so sehr, daß er von dessen subjektiver Lehrtätigkeit und dem so leuchtenden Tugendbeispiele nicht viel berichtet.

Alle Menschen sind nach Paulus an diesem Erlösungstode Christi ausnahmslos interessiert; denn alle sind Sünder vor Gott und bei ihm schwer verschuldet (Röm 2, 2; 3, 12; 5, 16 18). Sie sind daher Feinde Gottes (Röm 2, 5 8; 5, 10. Eph 2, 3. 1 Thess 1, 10). Gott wollte aber aus freier Erbarmung, kraft eines ewigen Ratschlusses (Eph 1, 9 f) durch seinen Sohn die ganze sündige Menschheit erlösen.

Und zwar geschieht das nach dem Apostel in der Weise, daß Gott aus freier Liebe seinen eingebornen Sohn zum mittlerischen Haupte der ganzen Menschheit machte, und dieser dann, mit der Menschheit mystisch-real eins geworden, namens derselben, dem durch die Sünde beleidigten Vater im höchstem Liebesgehorsam das Opfer seines Willens darbrachte und dadurch von der Menschheit den Fluch des Ungehorsams, der seit Adam auf ihr lastete, hinwegnahm, sie mit Gott versöhnte und eine neue Menschheit auf Erden begründete, deren Leben nicht auf Gnade allein (Protestanten), nicht auf fordernder Gerechtigkeit allein (Juden), sondern, wie das ihres Hauptes, auf beiden beruhte.

Es handelt sich jetzt darum, näher darzutun, wie nach Paulus in Christi Erlösungs- und Opfertode das Zusammenwirken von Gnade und Gerechtigkeit zum Zweck unserer Errettung vor sich geht.

Der Hauptton liegt nach Paulus wie in dem Evangelium auf Gottes Liebe und freiem Erbarmen. „Gott aber zeigt seine Liebe zu uns dadurch, daß zu der Zeit, da wir noch Sünder waren, Christus für uns gestorben ist" (Röm 5, 8 9). „Er, der seinen eingebornen Sohn nicht verschont hat, sondern ihn für uns alle hingegeben hat, wie hat er nicht auch alles mit ihm uns geschenkt?" (Röm 8, 32.) „Alles ist aus Gott, der uns mit sich durch Christus versöhnt und uns das Amt der Versöhnung verliehen hat. Denn Gott hat in Christus die Welt mit sich versöhnt" (2 Kor 5, 18—19). Es war „nach dem Willen Gottes und unseres Vaters, daß unser Herr Jesus Christus sich selbst dahingegeben hat für unsere Sünden, damit er uns von der gegenwärtigen argen Welt erlöse" (Gal 1, 4). „Er hat uns begnadigt in seinem geliebten Sohne, in welchem wir die Erlösung haben durch sein Blut, die Vergebung der Sünden nach dem Reichtum seiner Gnade" (Eph 1, 6—7; vgl. 1, 5 9 11 12 19). „Gott aber, der reich ist an Erbarmung, hat um seiner großen Liebe willen, womit er uns liebte, auch als wir in Sünden tot waren, uns in Christus mitbelebt, durch dessen Gnade ihr gerettet seid . . . um in den kommenden Zeiten den überschwenglichen Reichtum seiner Gnade in Güte gegen uns zu zeigen in Christus Jesus" (Eph 2, 4—7). So hebt Paulus in all seinen Briefen die Erlöserliebe des Vaters hervor.

Doch wollte uns Gott nach der Lehre des Apostels auch seine Gerechtigkeit offenbaren, er wollte die Majestät seines unabänderlichen, heiligen Willens

der Welt kundtun. Das geschah im Gehorsamstode Christi. „Sollte ich den Kelch nicht trinken, den mir der Vater gegeben hat?" (Jo 18, 11.) „Es kommt der Fürst dieser Welt, und an mir hat er nichts. Aber die Welt soll erkennen, daß ich den Vater liebe und so tue, wie mir der Vater befohlen hat" (Jo 14, 30—31). Paulus gibt diesem dem Vater geleisteten Gehorsam die Bedeutung einer Sühne, eines Opfers der Versöhnung an Gottes heilige Gerechtigkeit: „Gerechtfertigt sind sie (die Menschen) unverdient durch seine Gnade, durch die Erlösung, die da ist in Christus Jesus, den Gott dahingestellt hat als Sühnopfer *(ἱλαστήριον)* durch den Glauben in seinem Blute zur Erweisung seiner Gerechtigkeit wegen der verhergegangenen Missetaten" (Röm 3, 24).

In dieser berühmten, vielbehandelten Stelle ist die Erlösung ein Erweis der göttlichen Gerechtigkeit genannt. Man darf nur nicht einseitig an die strafende, fordernde Gerechtigkeit der Juden denken, die der Apostel gerade hier bekämpft; vielmehr ist es die schenkende, christliche Gerechtigkeit, welche erst gibt und dann fordert, die der Grund unserer Erlösung ist und in dieser offenbar wird. Aber wenn für uns diese Gerechtigkeit auch reine Gnade ist, so ist sie doch, sofern sie Christus verdient, eine Folge seiner Dahinstellung als Sühnopfer in seinem Blute zum Erweise von Gottes Gerechtigkeit. Christi Tod ist also bei Gott angesehen und gewertet als ein Versöhnungstod, mag man *ἱλαστήριον (ἱλάσκομαι)* persönlich fassen als „Versöhner", oder sachlich als „Versöhnungsmittel", oder als „Sühnegerät", „Sühnedeckel", „Kreuz", oder abstrakt als „Versöhnung", „Sühne" (Vulg.: propitiatio), oder ganz formell als „Sühnopfer". Jede Auslegung kommt darauf hinaus, daß Christus durch seinen Tod bei Gott unsere Versöhnung bewirkt hat, wodurch wir der Gnade und Sündenvergebung teilhaftig werden.

Der Apostel nennt aber den Tod des Herrn auch ganz ausdrücklich ein Opfer für uns. „Jesus Christus hat uns geliebt und sich Gott für uns hingegeben als Gabe und Opfer *(παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν)* zum lieblichen Geruche (Eph 5, 2). Weiter betont der Apostel das „Für uns" *(ὑπὲρ ἡμῶν)* so stark und so oft, daß, wenn man auch nicht die kurze Formel (er schreibt wie alle Apostel und die meisten Väter *ὑπέρ*, einmal *περί* 1 Thess 5, 10; bei *λύτρον* steht zweimal *ἀντί* Mk 10, 45; Mt 20, 28; Vulgata hat stets pro; vgl. Rivière 49) bei ihm findet, dennoch ihm die Lehre zugeschrieben werden muß, daß Christus nicht bloß irgendwie allgemein zu unserem Nutzen, zu unsern Gunsten gestorben ist, sondern auch „für uns" in dem Sinne, daß er nicht gestorben wäre, wenn wir nicht Sünder gewesen wären vor Gott, die er als unser Mittler und Stellvertreter wieder versöhnen wollte, und zwar durch sein Blut. „Gott hat den, der die Sünde nicht kannte, für uns *(ὑπὲρ ἡμῶν)* zur Sünde gemacht, damit wir Gerechtigkeit Gottes würden in ihm" (2 Kor 5, 21).

„Er (Christus) hat uns vom Fluche des Gesetzes erlöst, da er für uns zum Fluche (zur Verurteilung) geworden ist" (Gal 3, 13). „Den Schuldbrief des Gesetzes, der wider uns war, der gegen uns lautete, tilgte er, nahm ihn hinweg und heftete ihn ans Kreuz" (Kol 2, 14). In Anspielung auf Is 53, 4—12 sagt Paulus: „Er ist hingegeben worden für unsere Sünden" (Röm

4, 25). „Einer ist für alle gestorben" (2 Kor 5, 14). „Christus ist für uns gestorben" (Röm 5, 9). „Christus ist für unsere Sünden gestorben gemäß den Schriften" (1 Kor 15, 3). In all diesen Stellen ist derselbe Gedanke ausgesprochen: Christus ist *für unsere Sünden, für uns Sünder* gestorben, er hat die Sünde *gesühnt* und die Sünder *versöhnt* mit Gott. Sein Blut ist ein *Sühnopfer* für uns.

Auch das von Christus selbst schon gebrauchte Bild eines *Lösepreises* verwendet der Apostel. „Ein *Mittler* ist zwischen Gott und Menschen, der Mensch Christus Jesus, der sich selbst zu einem *Lösepreis* für alle *(ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων)* hingab" (1 Tim 2, 6). „Ihr seid um einen *teuern Preis* erkauft" (1 Kor 6, 20; vgl. 7, 23). Dieser Preis ist Christus selbst, sein Blut: „Er hat sich für uns hingegeben, um uns von aller Ungerechtigkeit zu erlösen" (Tit 2, 14). Er hat sich „seine Kirche *erworben* in seinem Blute" (Apg 20, 28; vgl. Eph 5, 25—27).

An dieser Stelle müssen wir noch einmal auf den *Hebräerbrief* zurückkommen. Im vorigen Paragraphen wurde dargetan, daß das Thema dieses Briefes das Priestertum Christi bilde. Zum Priestertum aber gehört auch ein *Opfer*: „Denn jeder Hohepriester wird aufgestellt zur Darbringung von Gaben und Opfern, weshalb er auch notwendig etwas hat, was er darbringt" (Hebr 8, 3). Und worin besteht nun Christi Opfergabe? „Nicht durch das Blut von Böcken oder Kälbern, sondern durch sein *eigenes Blut* ging er ein für allemal ins Heiligtum ein." Wenn jenes Tierblut äußerlich reinigte, „wieviel mehr wird das *Blut Christi, der durch den Heiligen Geist sich selbst Gott als unbeflecktes Opfer dargebracht* hat, unser Gewissen von toten Werken reinigen, damit wir dem lebendigen Gotte dienen. Und darum ist er Mittler eines neuen Bundes, auf daß mittels des Todes zur Erlösung *(θανάτου γενομένου εἰς ἀπολύτρωσιν)* von den Übertretungen unter dem ersten Bunde die Berufenen die Verheißung des ewigen Erbes erhielten" (Hebr 9, 12—15). „Er ist einmal in der Fülle der Zeiten erschienen *zur Hinwegnahme der Sünden durch sein Opfer*" (Hebr 9, 26). Dies sein Opfer ist aber seinerseits nicht eine einfache *pönale Erduldung* eines Strafleidens, es ist die Darbringung seiner selbst während des *ganzen Lebens*, „seit er in die Welt eintritt" (Hebr 10, 5), im Heiligen Geiste, in höchster Vollendung am *Kreuze*, in gehorsamer Unterwerfung unter Gottes Schickung: „Obwohl er Sohn Gottes war, lernte er *Gehorsam* (als Mensch) durch das, was er litt, und *vollendet wurde* er allen, die ihm gehorchen, Urheber des ewigen Heiles" (Hebr 5, 8f; vgl. 2, 9f; 12, 2). „Indem er sagt: Schlachtopfer und Gaben und Brandopfer für die Sünde verlangst du nicht, und was nach dem Gesetze geopfert wird, ist dir nicht wohlgefällig, da sprach ich: ‚Siehe, ich komme, o Gott, *daß ich deinen Willen tue*', hebt er das erste auf, damit er das zweite festsetze. *In diesem Willen sind wir ein für allemal durch das Opfer des Leibes Jesu Christi geheiligt*" (Hebr 10, 8—10).

Nach Paulus hat uns Christus erlöst durch seinen freiwilligen Leidens- und Gehorsamstod am Kreuze. Durch *zwei Begriffe* sucht er das klar zu machen: durch den Begriff eines *Lösepreises*, den schon *Christus* verwandte, und durch den

neuen Begriff eines Opfers, der formell zuerſt von Paulus eingeführt wird, wenn auch die Sache ſich ſchon bei Chriſtus findet. Mit beiden Begriffen wird die Vorſtellung einer Subſtitution verbunden. Im erſten Falle erſcheint das Blut Chriſti als ein dingliches Gut, wodurch wir losgekauft werden. Es wird aber nicht konſequent durchgeführt, beſonders wird nicht geſagt, wer dieſen Preis empfängt. Im zweiten Falle erſcheint die Subſtitution klarer. Chriſtus iſt das Sühnopfer für uns Sünder, für unſere Sünden, zugleich iſt er auch der Hoheprieſter, alſo Opferprieſter und Opfergabe in einer Perſon, und darin liegt das Eigentümliche dieſes Opfers. Als Opfergabe erſcheint ſein Fleiſch und Blut als eine dingliche Sache, die Gott hingegeben, nicht verweigert wird. Als Opferprieſter ſteht er da in ſeiner ganzen ſittlichen Größe vor Gott als Mittler eines neuen Bundes, worin alle Brüder im gleichen Gehorſam Gott unterworfen ſind. Somit hat ſein Opfer einen Doppelcharakter, es iſt dingliche Leiſtung, vor allem aber ſittliche Tat. Es iſt äußere Gabe, vor allem aber innere Geſinnung. Chriſtus opfert ſein Fleiſch und Blut, vor allem aber ſeinen Willen. Gott fordert von ſeinem Sohne dieſes Opfer nach ſeiner äußeren wie inneren Seite. Er hat daran ſein höchſtes Wohlgefallen. Aber nur an dem, was der Sohn tut, nicht an dem, was böſe, ungläubige Menſchen ihm zuleide tun. So ſehr er das eine ſegnet, ſo ſehr haßt er das andere. Nicht an dem Leiden des Unſchuldigen weidet ſich Gott, ſondern an deſſen Unterwerfung unter ſeine Willensordnung, und dieſe ſeine Gehorſamstat ſoll uns ſündigen Menſchen objektiv zur Erlöſung von den Sünden und zur Verſöhnung mit Gott gereichen. Das ſind die Gedanken, die Paulus über den Tod des Herrn vorträgt.

Die übrigen Apoſtel lehren dasſelbe, wenn auch weniger eingehend. Johannes ſtellt die belebende (Jo 1, 12) und propitiatoriſche Funktion des fleiſchgewordenen Logos an die Spitze ſeines Evangeliums. „Sehet das Lamm Gottes, ſehet, das die Sünden der Welt hinwegnimmt" (Jo 1, 29 36). „Ihr wißt, daß Jeſus Chriſtus erſchienen iſt, um unſere Sünden hinwegzunehmen" (1 Jo 3, 5). „Der Sohn Gottes iſt dazu erſchienen, daß er die Werke des Teufels zerſtöre" (1 Jo 3, 8). „Daran haben wir die Liebe Gottes erkannt, daß er ſein Leben für uns hingab" (1 Jo 3, 16). „Gott hat ſeinen eingebornen Sohn in die Welt geſandt, damit wir durch ihn leben. Darin beſteht die Liebe nicht, daß wir Gott geliebt haben, ſondern daß er uns zuerſt geliebt und ſeinen Sohn zur Verſöhnung für unſere Sünden geſandt hat *(ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν;* 1 Jo 4, 9—10). „Er iſt die Verſöhnung *(ἱλασμός)* für unſere Sünden und nicht allein für die unſrigen, ſondern auch für die der ganzen Welt" (1 Jo 2, 2). Nach Johannes iſt alſo Chriſtus das Sühnopfer für unſere Sünden. Er nimmt als „Lamm Gottes" die Sünden der Welt hinweg. Dieſem Lamm auf dem Throne ſingen daher im Himmel die Erretteten ihr Danklied (Offb 5, 9; 14, 3—4); denn in ſeinem Blute ſind ſie rein gewaſchen von ihren Sünden (Offb 1, 5). „Selig, die ihr Gewand im Blute des Lammes gewaſchen haben" (Offb 22, 14; vgl. 7, 14).

Petrus bezeichnet die Chriſten als Auserwählte „zur Blutſprengung mit dem Blute Jeſu Chriſti" (1 Petr 1, 2). Auch er kennt wie Paulus die Begriffe des Löſepreiſes und des Sühnopfers. „Ihr wiſſet, daß ihr nicht um vergängliches Gold oder Silber erkauft worden ſeid aus eurem eiteln Wandel väterlicher Überlieferung, ſondern mit dem koſtbaren Blute Jeſu Chriſti als eines unbefleckten und makelloſen Lammes" (1 Petr 1, 18—19; vgl. 2 Petr 2, 1). Verkauft aber waren wir an die Sünde und daher ihr Sklave (2 Petr 2, 19). Aber Chriſtus iſt auch unſer Sühnopfer:

„Er trug unsere Sünden selbst an seinem Leibe auf das Holz hin, damit wir, den Sünden abgestorben, der Gerechtigkeit leben" (1 Petr 2, 24). „Christus ist einmal für unsere Sünden gestorben, der Gerechte für Ungerechte, damit er uns zu Gott hinführe" (1 Petr 3, 18).

Ergebnis. Im gesamten neutestamentlichen Schrifttum finden wir es als eine Grundwahrheit des Christentums bezeugt, daß Christus für uns gestorben ist, in dem Sinne, daß er in der Hingabe seines Lebens am Kreuze für uns ein Lösegeld bezahlte zu unserer Befreiung und zugleich dem gerechten und heiligen Gott ein Sühnopfer des Gehorsams darbrachte, den die Menschen in der Sünde verweigert hatten. Zu diesem Erlösungswerke war er in Liebe und Gnade von seinem Vater für uns bestellt; er vollbrachte dieses Werk an unserer Statt, aber zugleich für uns als für annoch Schuldige, die aber fortan, sofern sie gläubig werden, sich der sittlichen Gehorsamstat ihres Hauptes und Mittlers anschließen werden und dadurch die Kraft empfangen, eben jenen geforderten Gehorsam auch selbst fortan zu leisten.

Beide Gedanken, sowohl den der Loskaufung als den des Sühnopfers, hat schon Christus selbst ausgesprochen. Beide Vorstellungen finden sich dann bei Paulus, bei Petrus und bei Johannes mit allem Nachdruck verkündigt. Sie haben diese ihre Lehre nicht erfunden, sondern vom Herrn empfangen. Sie muß tiefen Eindruck auf sie gemacht haben, weil sie sie so gleichmäßig vortragen. Freilich lag darin für sie die Lösung des „Ärgernisses des Kreuzes" (Gal 5, 11). Aber sie haben diese Lösung nicht ersonnen, um jenes Ärgernis zu heben (eine freiwillige Selbsttäuschung!), wenn man auch sagen muß, daß sie erst nach dem Tode und nach der Auffahrt des Herrn das volle Verständnis für die Schmach des Leidenstodes gewannen. In zwei Begriffen wird das Werk des Erlösers ausgedrückt: Lösepreis und Sühnegabe.

In zwei Begriffen wird auch die Ursächlichkeit Gottes beschrieben: Liebe und Gerechtigkeit. Diese Begriffe kehren auch wieder in den späteren Erlösungstheorien; sie werden je bei verschiedenen Autoren verschieden ausgenutzt und in den Vordergrund gerückt. Es ist aber festzuhalten, daß sie nach der Schrift beide gleichmäßig zur Geltung kommen müssen: Göttliche Liebe und Gerechtigkeit durchdringen sich in geheimnisvoller Weise in dem Erlösungsopfer Christi (Ps 84, 11; vgl. 71, 7).

§ 102. Erlösungstheorien. Die stellvertretende Genugtuung.

A. Väter. Die Väter beschäftigten sich mehr mit der Person Christi als mit seinem Erlösungswerke; nicht aus Gleichgültigkeit gegen letzteres, sondern gerade um zunächst den festen Grund für die Erlösung zu legen. Man wollte vor allem erst das Geheimnis der gottmenschlichen Person ergründen. Fast ausnahmslos handeln aber die Väter auch von dem Werke Christi, wenn auch anfangs erst nur in der einfachen Wiederholung der Schriftworte über dasselbe. Von den Apostolischen Vätern berühren die paulinische Sühnopferlehre Klemens (Cor. 21, 6), Ignatius (Smyrn. 1 u. 2; Eph. 1, 1; Magn. 9, 1; Trall. 2, 1), Pseudobarnabas (Kap. 7—14), Polykarp (Phil. 1, 2) und besonders der Diognetbrief (Kap. 7—9). Die Didache ist eine praktische Schrift, daher schweigt sie von unserem Dogma (vgl. 10, 2), und Hermas deutet nur einmal dunkel darauf hin (Sim. 5, 6, 2).

Neben diesen gelegentlichen Bezeugungen gibt es aber bei den Vätern auch schon mehr oder weniger länger ausgesponnene Erlösungstheorien. Man kann deren drei unterscheiden. Sie knüpfen meist an die Folgen der Sünde an, nicht so sehr an die Sündenschuld selbst.

1. Die mystische Erlösungstheorie. Sie tritt uns zuerst bei Irenäus entgegen. Dieser sieht in dem Erlösungswerke Christi eine „Zusammenfassung des gesamten Menschengeschlechtes" (compendium totius generis humani) und eine „Wiedervereinigung" mit Gott in dem gottmenschlichen Haupte (ἀνακεφαλαίωσις). Er verband in dieser mystischen Spekulation johanneische und paulinische Gedanken (Jo 17, 21—23. Eph 1, 10. Kol 1, 19 f). Christus ist Fleisch geworden und hat in seiner menschlichen Natur gleichsam die ganze Menschheit angenommen und in sich vereinigt. Durch ihn trat das Leben, das wir in Adam verloren hatten, wieder in die Menschheit ein. Diese besitzt im Glauben die Gewißheit, daß alles das, was Christus, ihr mystisches Haupt, tat und besaß, auch ihr Eigentum und Werk geworden ist. Bei dieser Auffassung fällt auf die Inkarnation mindestens ein so starker Ton wie auf den Tod Christi. In jener begann die Erlösung bereits real zu wirken; sie vollendete sich in Tod und Auferstehung (vgl. Adv. haer. 3, 18, 1—7; aber auch 2, 20, 3; 3, 16, 9, wo die Erlösung von dem Leidenstode Christi abhängig gemacht wird). Andere Vertreter dieser mystischen Erlösungstheorie sind Hippolyt, Athanasius, Gregor von Nyssa, Epiphanius. Vgl. Rivière 119 ff.

2. Die Loskaufstheorie. Sie begegnet uns zuerst bei Origenes. Er knüpft an Paulus, speziell an dessen Lösepreisbegriff an und faßt die Erlösung als eine Loskaufung aus der Herrschaft des Satans auf, welcher in der patristischen Zeit als einer Hauptfolge der Sünde ein starker Ton lag. Durch die Sünde sind die Menschen Eigentum des Teufels geworden, dem sie sich hingaben. Christus gab nun dem Teufel, der einen Lösepreis forderte, sein Leben als solchen hin. Aber dieser wurde getäuscht; denn er vermochte seine Todesherrschaft über die Beute nicht lange zu behaupten. Christus erstand zu neuem Leben, und der Teufel hatte sein Recht auf die Menschheit für immer verloren (vgl. Contra Cels. 1, 31; In Matth. 16, 8; M. 13, 1399; In Exod. Hom. 6, 9; M. 12, 338; In Ep. ad Rom. 2, 13; M. 14, 1398).

Diese Theorie fand eine weite Verbreitung und oft künstliche Ausdeutung. So bei Basilius, Gregor von Nyssa, der Christi Menschheit als „Köder" des Teufels auffaßt (Orat. cat. 22 u. 23), bei Ambrosius, Augustin, Fulgentius, Isidor von Sevilla, Johannes von Damascus. Vgl. Funke 16 ff; Rivière 101 ff.

3. Die Theorie der stellvertretenden Opferleistung. Sie knüpft hauptsächlich an den paulinischen Begriff des Sühnopfers an und bezieht dieses Opfer natürlich einzig auf Gott; denn dem Teufel opfert man nicht. Nicht so sehr die Folge der Sünde als die Sünde selbst steht im Vordergrunde der Betrachtung. Diese ist eine Beleidigung Gottes und verdient Strafe, fordert Sühne. Soll sie beseitigt werden, so muß der Mensch mit Gott versöhnt werden. Das geschah in stellvertretender Weise durch Christus, der für uns am Kreuze den Versöhnungstod starb.

Schon Klemens von Rom schreibt: „Um der Liebe willen, die er zu uns trug, gab Jesus Christus, unser Herr, für uns sein Blut nach dem Willen Gottes, sein Fleisch für unser Fleisch, seine Seele (Leben) für unsere Seele" (Cor. 49, 6). Ausführlicher behandelt Origenes den Tod Christi als Sühnetod, wenngleich er daneben auch die Theorie des Teufelsbetrugs verwendet (In Rom. 3, 8; vgl. Funke 47 ff). Am ausgebildetsten erscheint bei Athanasius dieser Gedanke. Hätte Gott einen Menschen zu unserer Erlösung bestellt, dann wäre dieser vielleicht wieder dem Teufel erlegen. Daher sandte er den Logos. Dieser vollbrachte vollkommen und sieghaft das Erlösungswerk. Dieses Werk aber bestand in einem Strafleiden, das Gott für die Sünde geschuldet wurde. „Ein Todesleiden war nämlich erforderlich, und zwar ein Tod für alle, damit das, was alle schuldeten, geleistet wurde" (De incarn. Verb. 20; vgl. 6 u. 9). Hiermit verbindet Athanasius dann noch die mystische Wiederherstellungstheorie des Irenäus. Vgl. Sträter, Die Erlösungslehre des hl. Athanasius 54 ff. Auch die übrigen Griechen, denen noch Chrysostomus und besonders Cyrill von Alexandrien beizuzählen sind, nehmen diese Gedanken auf, wenn sie auch die Idee der Loskaufung damit verbinden.

Besonders sind es die Lateiner, die dem Geiste ihrer ganzen Theologie entsprechend den Tod Christi unter dem Gesichtspunkte einer Gott geleisteten Sühnetat, eines stellvertretenden Erlösungsopfers betrachten. So Tertullian, der ganz paulinisch unser Heil vom Tode Christi abhängig macht, ohne freilich das Wie näher zu erklären (De bapt. 11; Adv. Marc. 5, 7 u. 14); Cyprian, der das eucharistische Opfer und den priesterlichen Stand von dem Kreuzesopfer und dem gottmenschlichen Hohenpriester ableitet (Ep. 63, 12 14); Ambrosius, der zur Begründung der Genugtuungstheorie die alttestamentliche Typik heranzieht (De Spir. S. Prolog.); Augustin, der in diesem Punkte ganz seinem Lehrer folgt: „Das Fleisch und Blut dieses Opfers wurde vor Christi Ankunft durch die (alttestamentlichen) bildlichen Opfergaben verheißen, in dem Leiden Christi durch die Wahrheit selbst dargebracht, nach der Auffahrt Christi durch das Sakrament des Gedächtnisses gefeiert" (Contra Faust. 20, 21 u. ö.).

Ergebnis. Alle Väter erkennen in dem Tode Christi irgendwie eine für uns geleistete Sühnetat, ein Versöhnungsopfer. Sie halten sich in ihren Ausführungen an diesen paulinischen Begriff, ohne es aber darüber zu einer geschlossenen Theorie zu bringen. Den Ausdruck Genugtuung (satisfactio) gebrauchen sie nicht, wenngleich ihnen die dadurch bezeichnete Sache sehr geläufig ist. Mit einer gewissen Lebhaftigkeit erörtern sie den zweiten Ausdruck von der Loskaufung. In der darüber ausgebildeten Theorie sind sie aber wenig glücklich. Daher sind die darüber vorgetragenen Gedanken auch später von der Scholastik ausgeschieden.

B. Die Scholastik. Sie setzt an die Stelle der bisherigen Theorien, die es zu keiner energischen Durchbildung gebracht hatten, die Theorie der stellvertretenden Genugtuung (satisfactio vicaria). Anselm, der Vater der Scholastik, ist auch der Urheber dieser neuen Erlösungstheorie. Er geht entschlossen von der Sünde aus, nicht wie die Väter meist von deren Folgen. Die Sünde aber beurteilt er als eine Beleidigung Gottes, weil sie ein Raub an der Ehre Gottes sei. Diese Beleidigung, die nach ihm eine unendliche ist, fordert Wiedergutmachung, Ersatz der geraubten Ehre. Geschieht das nicht, so muß Strafe eintreten (aut satisfactio, aut poena). Der Mensch nun war wegen seiner ungleichen Stellung Gott gegenüber nicht fähig, diese Genugtuung zu leisten. Sollte er also nicht ewig zu Grunde gehen, so mußte sie von einem Gottmenschen geboten werden, der wegen seiner göttlichen Natur eine unverschuldete, unendliche sittliche Leistung zu bewirken im stande war und wegen seiner menschlichen Natur für die Stammesgenossen eintreten konnte. Diese stellvertretende Genugtuung ist dann frei von Christus geleistet, dessen ganzes Leben der Ehre Gottes geweiht war und dessen Tod die schuldige Strafe der Sünde abbüßte. Gott nahm diese Sühnetat für uns an, als ein Werk von unendlichem Werte. Anselm trägt diese Theorie in ausgedehnter dialektischer Entwicklung vor in seiner Schrift über die Inkarnation (Cur Deus homo). Wie man sieht, sind der Teufelsbetrug und die Zahlung des Lebens an Satan hier prinzipiell beseitigt. Das war ein erheblicher Fortschritt. Eine Härte aber lag in der Theorie; und zwar in der einseitigen Betonung der göttlichen Gerechtigkeit, wodurch die Gnade und das Erbarmen Gottes in der Erlösung bedroht war.

Thomas und Bonaventura, wie die späteren Scholastiker überhaupt, suchen diese Härte zu mildern, indem sie die Notwendigkeit einer solchen Genugtuung verwerfen, obgleich sie die hohe Angemessenheit derselben durchaus gelten lassen. Weder wäre Gott durch seine Gerechtigkeit gezwungen

gewesen, eine solche Genugtuung zu fordern, noch auch hätte es des Todesleidens Christi bedurft, um eine solche zu leisten, vielmehr wäre jedwede sittliche Tat desselben ein hinreichender Ersatz für die geraubte Ehre gewesen. In der speziellen Wahl des Todesleidens offenbarten sich aber wie die herrlichsten Eigenschaften Gottes, so die vollkommenste Genugtuung und die größte Erlöserliebe. Denn in dieser einen Tat wurden die verschiedensten Erlösungszwecke verwirklicht: Befreiung von der Sünde, Erwerbung der Gnade, hohes Tugendvorbild und wirksame Losreißung von der Sünde. An sich war das Leiden Christi ein vollkommenstes *Sühnopfer* für uns, sowie auch die Darbietung eines unendlich wertvollen *Lösepreises* an Gott. Daher die Erlösung von unendlichem, *überfließendem Werte*. Vollzogen wurde sie in der Menschheit Christi, verursacht aber von Gottes Gnadenentschluß, der sich der Menschheit Christi als einer Instrumentalursache bediente. *Somit durchdringen sich in ihr Gnade und Gerechtigkeit, Gericht und Liebe.* Vgl. Thom., S. th. 3, q. 46—50; Bonaventura, Brevil. P. 4, c. 1—10 und die Anmerkungen zu Kap. 1 in der Ausgabe von A. M. von Vicetia (1881).

Die *spätere Theologie* hat noch einige *technische* und *formelle Ergänzungen* anzubringen gesucht. Der Römische Katechismus definiert die Genugtuung als „vollkommene Abtragung einer Schuld" (P. II, c. 5, 59). Diese Schuld kann eine *dingliche* und eine *persönliche* sein. Bei der dinglichen Schuld ist es gleichgültig, *wer* sie leistet; bei der persönlichen muß sie derjenige abtragen, der auch die Beleidigung vollzog. Geschehen kann die Abtragung der persönlichen Schuld nur durch eine äquivalente sittliche Tat. Diese muß ein doppeltes Moment in sich schließen, ein *pönales* und ein *meritorisches* (satispassio — satisfactio). Eine bloße äußere Abstrafung ist keine volle Genugtuung; es fehlt ihr der innere Wert. Die Genugtuung fällt also an sich mit dem *Verdienst* zusammen, unterscheidet sich nur von diesem dadurch, daß sie einen andern *Zweck* hat; sie ist auf Wiedergutmachung und Sühne einer Beleidigung gerichtet, nicht auf Lohn.

Man unterscheidet eine *vollkommene* und *unvollkommene* Genugtuung; erstere ist äquivalente Darbietung der verletzten Ehre, letztere bleibt hinter diesem Maß zurück und muß daher durch Gnade teilweise erlassen werden (satisf. condigna sive ad aequivalentem iustitiae; satisf. congrua sive ad benignitatem condonantis). Ist die Genugtuung größer als die Beleidigung, so nennt man sie *überfließend* (satisf. superabundans). *Stellvertretend* (satisf. vicaria) endlich ist die Genugtuung, wenn ein Fremder für den Beleidiger eintritt. Sie ist nur möglich, wenn der Beleidigte sie gnädig annimmt und der Fremde sie frei leistet.

Die Genugtuung Christi wird nun von der Schule als eine vollkommen äquivalente bestimmt, so daß dadurch die Sünden aller Menschen und aller Zeiten ihre objektive Sühne fanden. Ja die thomistische Schule verteidigt sogar die *Superabundanz* dieser Genugtuung. Sie beruft sich dafür auf Röm 5, 12—21; Hebr 10, 4—18, auf manche Äußerungen der Väter, auf den Begriff des Loskaufes, der die Äquivalenz von Kaufpreis und Kaufobjekt fordert, und endlich auf jene Schriftstellen, in denen die Erlösung als Offenbarung der göttlichen *Gerechtigkeit* geschildert wird (Röm 3, 24—27).

Scotus und seine Schule verteidigen dagegen die *Akzeptationstheorie*, wonach Gott nur aus Gnade die Leistung Christi als hinreichend ansah und annahm. Hiermit hängt auch die Kontroverse von dem *unendlichen Wert* der Genugtuung Christi zusammen. Die Thomisten behaupten, daß dieser Wert in sich und formell ein unendlicher sei (valor formaliter et intrinsece infinitus), die Scotisten dagegen, er sei es nur in gewisser Hinsicht (secundum quid et extrinsece finitus); die Nominalisten hielten ihn für schlechthin endlich (simpliciter finitus). Die Thomisten stützen sich für ihre Ansicht auf die unendliche Würde der *Person* (prin-

cipium quod), obschon sie die Endlichkeit der Natur (principium quo) bereitwilligst zugeben. Die Scotisten berufen sich auf die Endlichkeit der Menschheit Christi und ihrer Gnaden, geben aber eine gewisse äußere Unendlichkeit mit Rücksicht auf die von Gott getätigte gnädige Annahme (infinitas ob benignam acceptationem Dei) und Ausnützung zu unendlichen Wirkungen zu. Ihr Fehler lag darin, „daß sie zwischen physischer Entität und ethischer Wertigkeit nicht gehörig unterschieden und die Endlichkeit jener mit der Unendlichkeit dieser verwechselten" (Pohle). Zwar könnte man gegen die thomistische Auffassung einwenden, daß die Sünde eine unendliche Beleidigung sei und somit einfach Unendlichkeit gegen Unendlichkeit stände, man also jedenfalls von keiner Superabundanz reden dürfe. Aber man erwidert, daß die Sünde nur wegen ihrer Beziehung auf Gott terminativ, das Werk Christi aber auch in sich und objektiv unendlich sei. Daher ist auch nach der Meinung der Heiligen eine einzige theandrische Leistung, etwa der Verlust eines Tropfen Blutes, von unendlichem Werte. Vgl. auch Denz. 550 [454].

Eine besondere Schärfe des Ausdrucks liegt in der thomistischen Fassung der Genugtuung als geschehen nach dem Maße der strengen Gerechtigkeit (satisf. ad rigorem iustitiae). Es scheint, daß er die Erlösung als ein bloßes Rechtsgeschäft charakterisiert und ihr den religiösen Gnadencharakter raubt. Man vergleiche über sie und ihr Für und Wider Pohle II[4] 186 ff.

Jedenfalls hat jene Theorie nicht mehr die Schrift für sich, welche zu Konsequenzen kommt, innerhalb deren für das Trostreichste und Preiswürdigste in der Erlösung, für Gottes Gnade und Erbarmung, kein Raum mehr bleibt. Die Offenbarung kennt nur ein Prinzip unserer Errettung: die Liebe Gottes, die aller geschöpflichen Liebe zuvorkam, auch der Liebe Jesu Christi als Mensch.

Die Allgemeinheit der Genugtuung Christi braucht hier nur kurz erwähnt zu werden. Näher erörtert und begründet wird sie in der Gnadenlehre. Daß Christus für alle gestorben ist, ist de fide. Vgl. Trid. sess. VI, c. 2 u. 3; Denz. 794 795 [676 677].

Der dogmatische Charakter der Genugtuungslehre. Eine formelle Definition der stellvertretenden Genugtuung liegt nicht vor, obschon eine solche vom Vatikanum vorbereitet war. Das nicäische Symbolum sagt allgemein, daß Christus für unser Heil (propter nostram salutem) vom Himmel herniederstieg (Denz. 54 [17]). Das Ephesinum bekennt mit Paulus, daß sich Christus für uns opferte (obtulit semetipsum pro nobis; Denz. 122 [82]). Das Tridentinum sagt, daß Christus uns die Rechtfertigung durch sein Leiden am Kreuze verdiente „und für uns Gott dem Vater genuggetan hat (et pro nobis Deo Patri satisfecit; sess. VI, c. 7; Denz. 799 [681]).

Überblickt man von dieser Stelle aus nach rückwärts die gesamte Entwicklung, so muß man es jedenfalls für den ständigen, allgemeinen Glauben der Kirche halten, daß Christi Tod ein Opfertod im Sinne einer für uns geleisteten stellvertretenden Sühnetat war, daß er, wie der beabsichtigte Kanon des Vatikanums sagt, „durch seinen Leidenstod wahrhaft und eigentlich genuggetan hat".

Christus der Mittler.

Als neutestamentlicher Opferpriester ist Christus der Mittler zwischen den zwei Extremen, der beleidigten Gottheit und der sündigen Menschheit. Christus „hat ein um so besseres Priestertum erlangt, als er auch Mittler eines besseren Bundes ist, der auf bessere Verheißungen hin geschlossen ist" (Hebr 8, 6). „Darum ist er Mittler eines neuen Bundes, auf daß mittels des Todes zur Erlösung von den Übertretungen unter dem ersten Bunde die

Berufenen die Verheißung des ewigen Erbes erhielten" (Hebr 9, 15; vgl. 12, 24). „Ein Gott ist und ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus, der sich selbst zu einem Lösepreis für alle hingab" (1 Tim 2, 5 f).

Die Väter haben die Mittlerschaft Christi meist in dem oft wiederholten Gedanken ausgesprochen, daß Gott Mensch wurde, damit der Mensch Gott werden konnte. So sagt Augustin: „Der glückselige und beseligende Gott gewährte, unserer Menschheit teilhaftig geworden, einen kurzen Weg, um seiner Gottheit teilhaftig zu werden" (De civ. Dei 9, 15, 2). Daher das Interesse der Väter an der wahren Gottheit wie an der wahren Menschheit Christi. Als echter Mittler mußte er notwendig beiden angehören, Gott und den Menschen. „Als Mensch kommt es ihm zu, die Menschen mit Gott zu verbinden dadurch, daß er von Gott her die Gebote und Gaben Gottes den Menschen bringt und für die Menschen Genugtuung anbietet und Gebete darbringt" (S. th. 3, q. 26, a. 2). Nach Thomas hat Christi Mittlerschaft einen ontologischen Grund und einen ethischen; der erste besteht in seinem gottmenschlichen Sein, der andere in dem dadurch ermöglichten gottmenschlichen Wirken. Aus dem Ganzen ergibt sich, daß es nur einen einzigen wahren Mittler gibt (1 Tim 2, 5), den Gottmenschen. Alle andern sog. Mittler wie die Heiligen und Priester sind dies nur in einem abgeleiteten Sinne.

Rationalistische Einwände gegen die Genugtuungslehre.

Wie alle andern Einwürfe gegen die katholische Glaubenslehre, so beruhen auch diejenigen, welche besonders die neuere, an Ritschl in Deutschland und Sabatier in Frankreich anknüpfende Kritik erhebt, auf dogmatischem Mißverständnis und Verdrehung der Lehre, oder sie haben die protestantische Auffassung der Genugtuung als einer auf Christus übertragenen Strafe, die nach Calvin sogar in der Ertragung der Höllenqual bestanden hat (vgl. Dörholt 33 f), zur Voraussetzung. Eine weitere Veranlassung zur Kritik bot die protestantische Theorie dadurch, daß sie den Erlöser durch seinen „aktiven Gehorsam" für die Erlösten das göttliche Sittengesetz erfüllen ließ und die dadurch geübte und bewiesene Gerechtigkeit den Gläubigen äußerlich gutschrieb (iustitia imputativa). Diese Mechanisierung des Heilswerkes wurde freilich von dem ganzen System gefordert. Auch katholische Theologen wie Hermes und Günther trugen in diesem Punkte unhaltbare Auffassungen vor. Ersterer bestritt die strafende Gerechtigkeit Gottes (iustitia vindicativa) und sah in dem Heilstode Christi ein pädagogisches Erziehungsmittel, an welchem Gott den Erlösten die Schrecklichkeit der Sünde offenbarte. Nach Günther hatte der Tod Christi den Zweck, das moralische Gleichgewicht in der Menschheit wiederherzustellen, das durch den Ungehorsam Adams gestört worden war. Gewiß war der Tod Christi auch von moralischer, vorbildlicher Bedeutung, aber er hatte, wie gezeigt, vor allem objektiven Wert.

Die Einwände, welche man gegen die katholische Lehre im Namen der Vernunft erheben zu können glaubt, betreffen sowohl Gott, als den Erlöser, als die Erlösung oder Genugtuung.

Die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung soll der Unveränderlichkeit und Güte Gottes widersprechen. Aber diese Lehre muß eben so erklärt werden, daß jene beiden Grundeigenschaften Gottes dabei bestehen können. Freilich ist Gott unwandelbar, wie im Wesen, so in der Gesinnung. Eine „Umstimmung" desselben zu Gunsten der Menschen, die er früher „gehaßt" und mit seinem „Zorne" verfolgt habe, darf nicht in die spekulative Erklärung des Dogmas aufgenommen werden. Wohl

aber darf das aus der Sünde entstandene Verhältnis zwischen Gott und Mensch als ein feindliches bezeichnet werden (Röm 5, 10). Es war dem Menschen unmöglich, daß er sein einziges und letztes Ziel, die Vereinigung mit Gott, erreichte. Das kann man auch umgekehrt als eine Abgewandtheit Gottes von dem Menschen erklären und bildlich als „Zorn Gottes" bezeichnen (Röm 5, 9). Durch die Erlösungstat Christi änderte sich dieses negative Verhältnis, indem die Erlösten sich änderten, nicht Gott. Gott selbst ist in seinem Wesen wie in seiner Gesinnung unveränderlich auf das Gute und Heilige gerichtet, wie von dem Bösen und Unheiligen abgewandt. Tritt der Mensch aus der Sphäre des Unheiligen in die des Heiligen, so umfängt ihn die Liebe Gottes wie vorher die strafende Gerechtigkeit. Der Mensch ändert seinen Standort Gott gegenüber, Gott selbst aber bleibt sich gleich, sofern er ewig das Gute liebt und das Böse haßt.

Gott wurde „versöhnt" und hatte Wohlgefallen an dem Opfertode Christi; zwar nicht an der großen Missetat der Juden, die einen Unschuldigen töteten, sondern an dem in freiem Gehorsam für seine Brüder sterbenden Gottmenschen. Daß dieser sein einzig geliebter Sohn war und blieb, und auch zugleich aus Liebe uns Menschen geschenkt worden ist, das spricht die Schrift, wie früher erwiesen, deutlich aus (Jo 3, 16. Röm 5, 8) und betont es an erster Stelle. Dabei bleibt aber bestehen, daß Gott seinen Sohn auch hinstellte als „Versöhnungsopfer, zum Erweise seiner Gerechtigkeit der vorhergegangenen Missetaten" (Röm 3, 25). Wir haben also daran festzuhalten, daß im Erlösungstode Christi beide Eigenschaften Gottes wirksam waren, die Liebe und die Gerechtigkeit, wenn wir auch gestehen müssen, daß uns die innere Wirkung und Harmonie dieser beiden Eigenschaften nicht völlig durchsichtig ist.

Ein zweiter Einwurf wird vom Erlöser genommen. Es müsse nach katholischer Lehre geschlossen werden, daß Christus sich selbst genuggetan habe, da er doch als zweite Person der Gottheit so gut wie Vater und Heiliger Geist durch die Sünde beleidigt worden ist, eine Selbstgenugtuung aber sei ein Widerspruch. Darauf antworten die Theologen mit einer Unterscheidung. Der Erlöser war der Gottmensch. Als solcher besaß er die göttliche und menschliche Natur, freilich in einer Person. Aber es ist doch wegen dieser Verschiedenheit der Naturen möglich, in ihm auch zwei virtuell und moralisch verschiedene Personen zu unterscheiden und dann zu sagen, daß Christus als Mensch auf Grund der in der menschlichen Natur geleisteten Sühnetat dem Vater und auch sich selbst als Logos sowie dem Heiligen Geiste Genugtuung geleistet hat. Diese ohne inneren Widerspruch konstruierte virtuelle menschliche Person in Christus hat also ein ganz eigenes Wirkprinzip (principium quo) mit besonderem Erkennen, Wollen und Handeln, mit eigener Verdienstfähigkeit. Somit war es möglich, daß der Logos die in der menschlichen Natur erworbenen Verdienste wie dem Vater und dem Heiligen Geiste, so auch sich selbst für seine Brüder zum Lösepreise anbot, und indem Christus der Trinität, sich selbst als Logos eingeschlossen, die Genugtuung leistete, leistete er sie sowohl an den andern (ad alterum) als auch an sich selbst.

Aber ist es nicht ein Widerspruch, einen Unschuldigen für einen Schuldigen abzustrafen? Ist das nicht die Theorie des mittelalterlichen „Prügelknaben", auf Christus übertragen? Diesen Vorwurf darf man der protestantischen Satispassionstheorie machen, nicht der katholischen Satisfaktionslehre. Christus wurde nach letzterer nicht einfach abgestraft für Schuldige, äußerlich mit der Sündenschuld fremder Missetäter beladen, sondern er, der Gottmensch, trat als unser neues Stammeshaupt freiwillig in übergroßer Liebe für uns in den „Riß" und wurde unser Mittler, indem er der fordernden göttlichen Gerechtigkeit in höchstem Liebesgehorsam Genüge leistete. Dadurch hat er sich selbst das höchste Verdienst erworben, für seine Brüder die Erlösung bewirkt und der göttlichen Sittenordnung, weit entfernt, sie zu lockern, vielmehr die intensivste und höchste Erfüllung verschafft. Freilich sind wir durch die Erlösungstat Christi prinzipiell erlöst, aber doch nur dann, wenn wir als Glieder uns an den Liebesgehorsam unseres Hauptes gläubig und reuig anschließen und seine Gesinnung in uns aufnehmen. Diese positive, ethische

Seite der Heilstat Christi muß jederzeit vor der juristischen, pönalen betont werden. Falsch würde es sein, wollte man Christus als mit den Sündenschulden und Sündenstrafen der Menschheit einfach passiv und widerwillig beladen denken, ähnlich dem Sündenbock im Alten Testamente. Übertrieben und unvollziehbar ist es auch, die Seele des Herrn trotz ihrer Reinheit mit den Schreckbildern und Angstvorstellungen aller menschlichen Sünder angefüllt und aufgeregt sein zu lassen, als hätte sie alle Empfindungen der Verzweiflung und Reuequal der größten Missetäter durchkosten müssen. Am Endpunkte einer solchen Auffassung liegt dann die von Calvin behauptete Erduldung der seelischen Höllenpein.

Mit der rechten Auffassung des ethischen Charakters des Gehorsamsleidens Christi im Unterschiede von der einseitigen juristisch-pönalen der Protestanten ist dann auch der dritte Einwurf schon widerlegt, den man aus der stellvertretenden Genugtuung selbst entnimmt. Gewiß kann diese nicht als einfache Abtragung einer Schuld verstanden werden. Bei dinglichen Schulden ist freilich die rein äußere Vermittlung eines Fremden möglich. Es ist gleichgültig, wer sie bezahlt. Aber bei einer Beleidigung und Ehrverletzung kann die Sühne und Genugtuung nur in der Weise geschehen, daß der Beleidiger selbst seine frühere Gesinnung wechselt. Hier ist eine Ersatzleistung eines Fremden nicht möglich. Wer aber die katholische Lehre hierüber kennen lernen will, der lese, was das Tridentinum über die Notwendigkeit der Vorbereitung auf die Rechtfertigung lehrt (sess. VI, c. 6) und über die Pflicht der persönlichen Genugtuung beim Empfang des Bußsakramentes. An letzterer Stelle wird es als der Gerechtigkeit und sogar der Milde Gottes entsprechend gedeutet, daß der Sünder auch eigene Genugtuungswerke vollbringt, wodurch er sich gegen die göttlichen Strafen sichert. „Hierzu kommt, daß wir durch das genugtuende Leiden für die Sünden Christus Jesus, der für unsere Sünden genuggetan hat und von dem unsere ganze Befähigung ausgeht, gleichförmig werden und dadurch auch das sicherste Unterpfand haben, daß, wie wir mitleiden, so auch mit verherrlicht werden. Diese Genugtuung aber, die wir für unsere Sünden leisten, ist nicht derartig unser, daß sie nicht durch Christus Jesus wäre, weil wir, die aus uns, als aus uns, nichts vermögen, durch seine Beihilfe, da er uns stärkt, alles vermögen" (sess. XIV, c. 8; Denz. 904 [783]).

Nach der Lehre der Schrift und der Kirche muß also die stellvertretende Genugtuung zunächst als die persönliche Sühnetat Christi, des Gottmenschen, verstanden werden, dann aber sofort auch als diese gleiche Tat der Gesamtmenschheit, speziell der Gläubigen, die sich ihrem Haupte anschließen und die in diesem vollzogene Aufhebung des Ungehorsams des ersten sündigen Stammhauptes je im einzelnen für sich selbst vollziehen. Hierbei kann der innere Zusammenhang mit Christus nicht enge genug gedacht werden; die Stellvertretung durch ihn ist als eine durchaus wahre und reale zu verstehen. Vor einer protestantischen Veräußerlichung und einfach mechanischen Übertragung wird die katholische Lehre dadurch geschützt, daß sie mit Paulus spricht: „Wie sollten wir, die wir der Sünde gestorben sind, noch in ihr leben? Oder wißt ihr nicht, daß wir alle, die wir in Christus Jesus getauft sind, auf seinen Tod getauft sind? Denn wir sind mitbegraben mit ihm durch die Taufe auf den Tod, damit, wie Christus auferstanden von den Toten, durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in der Erneuerung des Lebens wandeln" (Röm 6, 2—4). Auf diese Weise wird die mystische Erlösungstheorie, die in Schrift und Väterlehre so deutlich bezeugt ist, mit der satisfaktorischen verbunden und für diese fruchtbarer und verständlicher gemacht. Vorhanden sind beide Theorien, wie früher gezeigt, schon bei Irenäus, nur noch nicht formell zur Einheit zusammengeschlossen.

§ 103. Die Wirkungen des Erlösungsopfers.

1. Die Wirkungen des Erlösungswerkes für Christus selbst.

Christus hat den Tod nicht als eine wider Willen erfahrene Zerstörung seines Lebens, sondern als einen freien Gehorsam gegen den Vaterwillen erduldet; darin beruht die Sittlichkeit und Verdienstlichkeit seines Todes für sich selbst. Wie Christus fähig war, Gnaden zu empfangen, wie er frei mit ihnen mitwirkte und verdiente, so war er auch trotz seines vollkommenen Zustandes fähig, den Lohn seiner verdienstlichen Handlungen zu empfangen. Deshalb ist Christus zugleich auch unser vollkommenstes Vorbild der Sittlichkeit.

Die Wahrheit, daß Christus durch seinen Tod seine Verherrlichung verdient hat, ist klar in der Schrift bezeugt. Sie ist schon ausgesprochen Is 53, 11. Christus selbst betont sie bestimmt (Lk 24, 26. Jo 10, 17). Paulus lehrt sie ebenso entschieden (Apg 13, 26—41; 17, 3. Phil 2, 7—11. Eph 1, 19—23. 1 Kor 15, 28. Hebr 5, 7—9; 12, 2). Es könnten hier eine große Zahl Väterstellen zitiert werden als Beweis, daß sie neben der objektiven, dogmatischen die subjektive, moralische Seite des Todesleidens Christi nicht übersehen haben. Augustin nennt daher das Kreuz Christi eine Lehrkanzel der Tugenden (In Io. 119, 2; Ep. 138, 17). Auch Thomas hebt diesen vorbildlichen Charakter des Todes Christi hervor (S. th. 3, q. 46, a. 4 ad 6). Die katholische „Kreuzwegandacht" ist daher echt biblisch und dogmatisch, von Christus selbst (Lk 6, 40; 14, 27. Jo 13, 16; 15, 20. Mt 10, 24) gleichsam gefordert und eingeführt, von den Aposteln empfohlen (1 Petr 2, 21—23. 2 Kor 4, 10—11. Phil 2, 5—12. Röm 8, 17. Kol 1, 24. Hebr 5, 7 8; 12, 2).

Theologisch ergibt sich das höchste persönliche Verdienst Christi aus seiner höchsten Verdienstfähigkeit. Freilich konnte er sich weder die Gnade der hypostatischen Union verdienen, noch jene Gnaden, die notwendig aus ihr folgten. Dazu gehört auch die ewige Glorie als Vollendung der Gnade, soweit sie essentiell gefaßt werden muß (Principium meriti non cadit sub meritum). Aber deshalb hat er dennoch nicht, wie Calvin lehrte, für sich nichts verdient. Die Theologen legen meist mit Thomas die eben angeführten Schriftstellen von dem persönlichen Verdienste Christi dahin aus, daß sie sagen, er habe durch seine freiwillige Erniedrigung, deren tiefster Punkt in dem Leiden, Sterben und Begrabenwerden zu finden ist, die äußere Erhöhung verdient, die da besteht in seiner Auferstehung und Himmelfahrt, in seinem Sitzen zur Rechten des Vaters und seinem Richteramte. Man versteht darunter also wesentlich die Verklärung und Erhöhung seines Leibes sowie die äußere Erhöhung des ganzen Menschen. „Die Vollendung der Seele Christi, die das Prinzip des Verdienens ist, durfte nicht erlangt werden durch Verdienst; wie dieses der Fall ist für die Vollendung des Leibes, der da Sitz des Leidens war und zugleich Werkzeug für das Verdienen selbst.... Die Glorie der Seele durfte nicht verschoben werden, weil sie unmittelbar mit dem Logos in der Person verbunden war, so daß es sich geziemte, daß sie vom Logos selber mit der Glorie erfüllt wurde. Der Leib aber war mit dem Logos verbunden vermittels der Seele." Sie floß nach Gottes Willen aber im Leben noch nicht auf den Leib über, „damit der Herr gleichsam ehrenvoller die Glorie des Leibes empfange" nach dem Tode (S. th. 3, q. 49, a. 6).

Die Theologen fügen noch zu diesem Verdienste der akzidentellen Glorie des Leibes die äußere Ehre, die Christus empfängt als Haupt seiner Kirche in deren wunderbaren Ausbreitung und Wirksamkeit, in ihrem Christuskulte, in den Akten der Liebe und Dankbarkeit der Engel und Heiligen während der ganzen Ewigkeit. Kurz und prägnant sagt hierüber Augustin: „Die Niedrigkeit der Klarheit (als sterblicher Mensch) ist das Verdienst, die Klarheit der Niedrigkeit (als verklärter Mensch) ist der Lohn" (In Io. 104, 3). Die Kirche feiert diese Erhöhung des Herrn in jeder Liturgie, besonders an den großen Festen des Herrn. Hier ist ihre Feier ein Abbild jener himmlischen Liturgie, welche Johannes in der Apokalypse

schildert. Die tausendmal tausend Engel vor dem Lamme sprachen mit lauter Stimme: „Würdig ist das Lamm, das getötet worden ist, Macht und Gottheit und Weisheit und Stärke und Ehre und Herrlichkeit und Preis zu empfangen" (Offb 5, 11—12).

2. Die Wirkungen der Erlösung für die Menschheit.

a. Sündenvergebung und Heiligung. Kirchliche Definitionen über die Gesamtheit dieser Heilswirkungen liegen keine vor; wohl aber über einzelne hauptsächlichste Punkte. Das Tridentinum definierte, daß die Erbsünde nur „durch das Verdienst des einen Mittlers, unseres Herrn Jesu Christi, der uns durch sein Blut mit Gott versöhnt hat", könne getilgt werden (sess. V, can. 3). Die Menschen können nicht gerechtfertigt werden, „wenn sie nicht in Christo wiedergeboren werden, weil vermittels dieser Wiedergeburt durch das Verdienst seines Leidens die Gnade, wodurch sie gerecht werden, ihnen zugeteilt wird" (sess. VI, c. 3). Christus ist die Verdienstursache (causa meritoria) unserer Erlösung, welcher uns „durch sein allerheiligstes Leiden am Holze des Kreuzes die Rechtfertigung verdient und für uns Gott dem Vater Genugtuung geleistet hat" (ebd. c. 7). „Niemand kann ein Gerechter sein, außer der, dem die Verdienste des Leidens unseres Herrn Jesu Christi zugeteilt werden" (ebd.). Unsere Gerechtigkeit wird uns von Gott durch das Verdienst Jesu Christi eingegossen (ebd. c. 16; vgl. can. 10). In den Verdiensten Christi gründet unsere eigene Verdienstfähigkeit (ebd. can. 32). Genauer werden diese Punkte in der Gnadenlehre behandelt. Es handelt sich in ihnen um die Rechtfertigung, und diese besteht aus Sündenvergebung und Gnadeneinflößung.

Die Schrift spricht die soeben beschriebenen Wirkungen des Todes Christi an all den vielen Stellen aus, die früher für Christi Priestertum und Opfertätigkeit angeführt wurden. Christus sagt: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben" (Jo 14, 6). Weg ist er durch sein Tugendbeispiel, Wahrheit durch seine Lehre, Leben durch seinen Leidenstod. Die Wiederbelebung setzt aber die Vertreibung des Todes voraus; die Gnade fordert die Sündenvergebung. Christus selbst leitet die Sündenvergebung von seinem Blute ab (Mt 26, 28). Am schärfsten hat Paulus die Vergebung betont (Röm 5, 16—21; 6, 13. Eph 1, 7. Kol 1, 13. Tit 2, 14. Hebr 2, 14 f; 9, 13 f 26; 10, 10). Er nennt sie auch Versöhnung mit Gott (Röm 5, 10. 2 Kor 5, 18—20. Eph 2, 13 18. Kol 1, 19 f). Ein umfassender Name bei ihm ist dann die Kindschaftsannahme, womit die positive Wirkung der Erlösung bezeichnet wird (Gal 4, 4 f u. ö.).

Die Väterlehre hierüber wird in der Gnadenlehre behandelt. Doch mag hier bemerkt werden, daß die Lateiner hauptsächlich die Sündenvergebung und Versöhnung vom Tode des Herrn ableiten; die Griechen mehr die Begnadigung im Heiligen Geiste und die Kindschaftsannahme. Irenäus und die Adepten seiner Rekapitulationstheorie (ἀνακεφαλαίωσις) ziehen auch schon die Inkarnationstatsache mit in den Erlösungsprozeß hinein, sofern durch sie die Gottheit in die dem Tode verfallene Menschheit eintrat und ihr ein neues, lebenspendendes Haupt gab, fähig und geeignet, alle, die im Glauben sich ihm inkorporieren, neu zu beleben. Das ist der berühmte, immer und bei allen Vätern wiederkehrende Gedanke der Vergöttlichung (θέωσις) der Menschheit durch das Werk Christi, mag man sie nun schon mit der Inkarnation oder mit dem Leidenstode in Verbindung bringen, mehr physisch-mystisch oder moralisch-meritorisch. Thomas betrachtet den Herrn als das mittlerische gnadenvolle Haupt

seiner Kirche, von dem die Gnaden überfließen auf die Glieder. „Daher verhalten sich die Werke Christi so zu ihm und seinen Gliedern, wie die Werke eines andern Menschen im Stande der Gnade sich verhalten zu diesem Menschen" (S. th. 3, q. 48, a. 1).

Hat Christus auch den Engeln die Gnade verdient? Nach den Scotisten ist die Inkarnation, wie früher gesagt, unabhängig von der Sünde; sie wäre auch ohne sie eingetreten, weil sie die konsequente, kongruente Vollendung der Schöpfung ist. Nach ihnen ist Christus auch die Verdienstursache für die Gnade der Engel wie für die Urgerechtigkeit der Stammeltern im Paradiese. Nach den Thomisten ist die Inkarnation von dem Sündenfalle abhängig, und daher sind alle von Christus verdienten Gnaden *Erlösungsgnaden*. Daher ist jene Gnade der Engel und Stammeltern nicht aus seinem Tode abzuleiten. Doch ist Christus Haupt der Engel auch nach Thomas, sofern er als Gottmensch über ihnen steht als an der Spitze aller, die für das eine Ziel der Gottschauung geschaffen sind, und weil er ihnen auch einen Zuwachs an Erkenntnis göttlicher Geheimnisse und akzidenteller Glorie indirekt verdient hat (S. th. 3, q. 8, a. 4).

b. *Die Befreiung vom Satan.* Das *Tridentinum* lehrt, daß der Mensch durch den Sündenfall unter die „Herrschaft des Teufels" geriet (sess. V, can. 1). *Christus* hat nun von Anfang an seine hauptsächlichste Aufgabe darin gesehen, den Teufel zu überwinden und seinen Einfluß in der Welt zu brechen. Er treibt die Dämonen aus nach den Synoptikern und stellt nach Johannes seine Tätigkeit dahin als den stillen Kampf mit Satan selbst, dem Haupte der Teufel und dem Fürsten dieser Welt. Christus hat den Teufel besiegt: *persönlich* in der Versuchung in der Wüste, für die *Menschen* durch sein gesamtes Erlösungswerk. Kurz vor seinem Tode spricht er: „Jetzt ist ein Gericht über diese Welt; jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgestoßen werden" (Jo 12, 31). „Der Sohn Gottes ist dazu erschienen, daß er die Werke des Teufels zerstöre" (1 Jo 3, 8). Christus hat den Teufel *moralisch* und *prinzipiell* besiegt, sofern er den Menschen die wahre Natur des Teufels enthüllte, ihnen die Mittel verdiente, ihn zu bekämpfen und die Art dieser Bekämpfung durch sein Beispiel lehrte.

Bei *Paulus* tritt die Dämonologie zwar etwas mehr zurück, dagegen ist die Befreiung vom Teufel und seiner Macht noch genügend gekennzeichnet, aber mehr als eine durch *eigene sittliche Anstrengung* zu bewerkstelligende, denn als eine bereits vollzogene (Eph 4, 27; 6, 11. 1 Tim 3, 6—7. 2 Tim 2, 26; vgl. auch Jak 4, 7; 1 Petr 5, 8; 1 Jo 3, 8; Offb 12, 12; 20, 7).

Die *Väter* haben diesen befreienden Kampf mit Satan oft sehr realistisch aufgefaßt, wie das bereits in der Erwähnung des „Teufelsrechtes" angedeutet wurde. Sie haben überhaupt die Dämonologie stark ausgebildet. Der zur Bekämpfung des Teufels angewendete *Exorzismus*, der sowohl generell an jedem Täufling, als aus dem dem Teufel besonders zugänglichen Heidentum entstammend, vollzogen wurde, wie auch an manchen Christen, welche selbst als Getaufte noch nicht ganz von ihm befreit waren, führte frühzeitig (vgl. Cyprian., Ep. 23) zu dem eigenen Stande der *Exorzisten* in der Kirche. Eine bündige Antwort, *wieweit* wir vom Satan befreit sind, gab die Patristik nicht, sondern erst die Scholastik. Nach *Thomas* sind wir vom Teufel befreit, sofern wir von der *Sünde* befreit und mit *Gott* versöhnt wurden, der uns zur Strafe der Macht des Teufels überlassen hatte; und weiter, sofern in Christus die Gerechtigkeit über die Ungerechtigkeit siegte. Man sieht, der Teufel ist von Christus als unserem *Haupte* prinzipiell besiegt. Dieser Sieg soll von den Gliedern des Hauptes mit der Erlösungsgnade in jedem Einzelfalle in Nachahmung des Hauptes wiederholt, noch einmal errungen werden, damit der Sieg gänzlich und die Schmach des Besiegten vollständig werde (S. th. 3, q. 49, a. 2).

c. Die Aufhebung des Todes. Durch die Sünde der Tod (Röm 5, 12; 6, 22. 1 Kor 15, 56). Mit der Sünde als Ursache mußte auch der Tod als Folge aufgehoben sein. Doch wird die Befreiung vom Tode als eigene Wirkung der Erlösung noch besonders hervorgehoben, wohl deshalb, weil sich in ihm und der Verwesung das Wesen der Sünde im Diesseits am grauenvollsten offenbart. Christus hat seinen Tod durch die Auferstehung überwunden, also ist durch ihn auch unser Tod prinzipiell besiegt. Durch das im Geiste des in uns wohnenden Christus begründete Leben ist der leibliche Tod zwar nicht aufgehoben, aber unschädlich und wirkungslos gemacht, da er seine Beute wieder herausgeben muß (Röm 8, 10—11). „Wenn wir aber gestorben sind mit Christus, so glauben wir, daß wir auch zugleich mit ihm leben werden" (Röm 6, 8). Der Tod des Erlösten ist nur ein Schlaf (1 Kor 15, 20. 1 Thess 4, 13). Der Tod wird als letzter Feind, als letzter Rest des alten Zustandes abgetan erst am jüngsten Tage (1 Kor 15, 26). „Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel?" (1 Kor 15, 55.) Nicht den Tod selbst also wollte Gott von uns nehmen, er sollte als Strafe bleiben, aber seinen Sieg, seine Dauer und seinen Stachel, seine Hoffnungslosigkeit, sein Grauen. Der Tod ist jetzt, wie Christus sagt, eine Pforte oder ein Durchgang zum Leben (Jo 5, 24; 8, 51; 11, 25 26).

Von den Vätern haben die Griechen diese Seite der Erlösung, prinzipielle Aufhebung des Todes, Begabung mit dem ewigen Leben und der leiblichen Verklärung, am meisten in den Vordergrund gerückt. Die Auferstehung des Fleisches ist ein stark betontes und besonders gegen die Heiden energisch verteidigtes Dogma des Urchristentums, von Klemens, Hermas, Barnabas, Justin an.

Welche Bedeutung hat der Tod für die Unerlösten? Er ist nicht bloß die Strafe der Sünde, sondern auch das Mittel, wodurch Satan den Sünder in seine Gewalt bekommt; deshalb übt der Teufel durch den Tod seine Herrschaft aus (Hebr 2, 14).

Drittes Kapitel.

Das Königtum Christi.

Wenn Christus auch in einer Salbung durch die hypostatische Union alle drei Ämter empfing, so übte er sie doch nicht alle drei sofort und zugleich aus. Das Königtum oder das Herrscheramt gehört dem Zustande des erhöhten Christus an, wie das Priestertum hauptsächlich dem des sich selbst erniedrigten. Wir werden zuerst die Wirklichkeit des Königtums Christi nachweisen, dann die einzelnen Akte, in denen er stufenmäßig zu seiner Erhöhung hinaufstieg, angefangen von der Erscheinung in der Unterwelt bis zu seiner Himmelfahrt.

§ 104. Das Königtum Christi im allgemeinen.

Satz. Christus, der Gottmensch, ist König im eminenten Sinne. De fide.

Erklärung. Wie das Lehramt sich an die Erkenntnis wendet, so das Herrscheramt an den Willen. Gesetzgebung und Richteramt sind seine Akte. Die Kirche bekennt ihren Glauben an Christi Herrscherstellung schon im Apostolikum (cuius regni non erit finis; Denz. 9), dann auch im Nicäno-Konstantinopolitanum (Denz. 86 [47]; vgl. auch das Athanasianum;

Denz. 40 [136]), sowie in ihren Liedern (Te Deum: Tu Rex gloriae, Christe) und Gebeten (Adventsgebet: O Rex gentium ... veni!).

Beweis. Schon das Alte Testament legt dem zukünftigen Messias die Königswürde bei. „Ich aber bin eingesetzt auf Sion, seinem heiligen Berge" (Ps 2, 6; vgl. 44, 7—8; 71, 8—11; 109, 1; Is 11, 1—16; Dn 7, 14; Mich 4, 7; Zach 9, 9). Im Neuen Testamente wird das Königtum Christi in der Verkündigung von Gabriel prophezeit (Lk 1, 32) und von den Magiern dunkel erkannt (Mt 2, 2).

Christus selbst war in dem Gebrauch seiner Herrschermacht sehr zurückhaltend. Die irdisch-politische Form derselben lehnte er ganz ausdrücklich ab (Mt 4, 8—10. Mk 9, 33—36. Mt 20, 20—36. Jo 6, 15), anerkennt fremde Königsgewalt (Jo 19, 11. Mt 22, 21) und weist irdische Rechtshändel als nicht vor sein Forum gehörig ab (Lk 12, 14). Also hat er sein Herrscheramt nur als ein religiöses aufgefaßt, wie es durch die sittliche, nicht politische Gesetzgebung und Rechtsprechung geübt wird, in Auslegung des Dekalogs, in Sündenvergebung und Gericht. In diesem Sinne ist sein Selbstzeugnis über sein Königtum zu verstehen (Jo 18, 37) und die Inschrift auf seiner Schuldtafel: „Dieser ist Jesus, der König der Juden" (Mt 27, 37).

Die Apostel blicken später mit Vorliebe auf den Erhöhten und nennen ihn daher fast stets den „Herrn" *(ὁ κύριος)*, das mit Herrscher und König identisch ist. Johannes sieht in der Vision, wie Christus im Himmel einen Königsmantel trägt mit der Aufschrift: „König der Könige und Herr der Herrscher" (Offb 19, 16). Paulus verlegt die Vollendung dieser Herrschaft in den Moment des Gerichtes; von jenem Zeitpunkte an heißt es: „Er muß herrschen" (1 Kor 15, 25).

Väter. Weil es dem Christentum gefährlich werden konnte, wenn man Christus unter dem Titel eines Königs bekannte, so brauchten die Väter diese Bezeichnung wenig und vorsichtig. Immerhin kommt sie schon früh vor (Cyprian., Ep. 15, 1; Origen., Contra Cels. 8, 75). Augustin schreibt zu der Stelle Jo 6, 15, wo Christus flüchtet, als man ihn zum Könige machen wollte: „War er denn nicht ein König, da er fürchtete, König zu werden? Er war es allerdings, und zwar kein solcher König, der von Menschen dazu gemacht worden, sondern ein solcher, der den Menschen ein Königreich verleihen sollte.... Er war aber jetzt gekommen, nicht um schon zu herrschen, wie er dereinst herrschen wird, in dem, was wir sagen: Zu uns komme dein Reich.... Es wird dereinst offenbar sein Reich sein, wann sichtbar sein wird die Klarheit seiner Heiligen nach dem von ihm gehaltenen Gerichte" (In Io. 25, 2). Der ganze „Gottesstaat" (civitas Dei) handelt von dem Königtum Christi.

Die Spätscholastik hat über die Natur der Königsherrschaft erregte Kontroversen geführt. Nach der Schrift und Väterlehre kann diese Herrschaft direkt wenigstens nur eine geistliche (dominium spirituale, nicht temporale) sein. Es kann ohne weiteres zugestanden werden, daß Christus als ewiger Logos und auch als Gottmensch der Herr der Schöpfung ist und durch seine Erlösung noch einen speziellen neuen Rechtstitel auf die Menschheit erworben hat; allein Christus hat nach der klaren Lehre der Schrift auf die irdische Ausübung einer äußeren Königsherrschaft freiwillig Verzicht geleistet. Er hat das Übernatürliche von dem Natürlichen, das Religiöse von dem Weltlichen getrennt, auch die entsprechenden Mittel und Zwecke beiderlei Ordnungen reinlich geschieden. Der Streit in Betreff der Gewalt der Kirche über das Zeitliche ist heute nur mehr geschichtlicher Natur. Er muß aber zeitgeschichtlich verstanden werden und ist nicht mit den Dogmen zu

verquicken. Das Nähere darüber gehört in das Kirchenrecht und in die Kirchengeschichte. Vgl. Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat in ihrer geschichtlichen Entwicklung und in Beziehung auf die Fragen der Gegenwart (²1876) 362 ff; Böckenhoff, Katholische Kirche und moderner Staat (1911) 13 ff.

Die Hauptfunktionen der Königsherrschaft Christi bestehen in seiner Gesetzgebung und in seinem Richteramt. Die Gesetzgebungstätigkeit des Herrn mußte das Tridentinum sogar definieren. Luther lehrte von seinem forensischen Rechtfertigungsstandpunkte aus, daß Christus nur Verheißungen verkündigt, keine Gebote gegeben habe, wie Moses. Daher erklärte das Konzil: „Wenn jemand behauptet, Christus Jesus sei von Gott den Menschen gegeben als Erlöser, auf den sie vertrauen, nicht aber auch als Gesetzgeber, dem sie gehorchen sollen, der sei ausgeschlossen" (sess. VI, can. 21; Denz. 831 [713]; vgl. can. 19).

Die Schrift bezeugt die legislative Tätigkeit Christi ganz deutlich. Schon die Propheten haben sie vorherverkündet (Is 2, 3; 33, 22; 42, 4). Die Bergpredigt zeigt dann den Herrn in höchster gesetzgeberischer Gewalt. Ganz souverän entscheidet er über Sinn und Tragweite des Alten Testamentes. Dazu gibt er das „neue Gebot" der Liebe (Jo 13, 34 f; 14, 15; 15, 12). Wie der Vater „alles in seine Hand gegeben" hat (Jo 3, 35), „alle Gewalt im Himmel und auf Erden", so übergibt er diese seinerseits wieder an seine Apostel und an seine Kirche (Mt 28, 18—20). Der Gesetzgebungsgewalt entspricht die Richtergewalt. Von ihr muß in der Eschatologie eingehender gehandelt werden.

§ 105. Die Höllenfahrt.

Literatur. Thomas, S. th. 3, q. 52, a. 1—8. Petavius, De incarn. 13, 16—18. Scheeben III § 258. Oswald II § 6. Simar I⁴ 537 ff. Pohle II⁴ 201 ff. Körber, Die kath. Lehre von der Höllenfahrt Christi (1860). Turmel, La descente du Christ aux enfers (1905).

Satz. Christus stieg nach seinem Tode hinab in die Vorhölle.

De fide.

Erklärung. In die Symbole kam dieser Glaubensartikel erst im Laufe des 4. Jahrhunderts und stand um 800 in allen Formen des Apostolikums. Auch das Athanasianum enthält ihn (Denz. 40 [36]). Die christologische Bedeutung wurde im Streite mit Apollinaris hervorgehoben, da Christus nur als Seele, die Apollinaris leugnete, hinabgestiegen sein konnte. Die soteriologische Bedeutung wurde nicht so rasch erkannt. Das Lateranense IV wiederholte den alten Glauben in genauer Form: „Er ist hinabgestiegen im Geiste (in anima), auferstanden im Fleische, aufgefahren in beiden" (Denz. 429 [356]). „Hölle" ist die allgemeine Bezeichnung der Unterwelt (infernus) und umfaßt das Fegfeuer, die Vorhölle der Gerechten, den Ort der ungetauften Kinder (limbus puerorum) und die eigentliche Hölle. Die Scholastik verlegte den Ort der Gerechten „vor" die Hölle, daher der Name Vorhölle. Ihr Dasein erschloß man gern aus Hebr 9, 8—9; 11, 39—40. Unsere These besagt demnach, daß die mit dem Logos verbundene Seele Christi nach der Trennung vom Leibe hinabstieg zu den Seelen der Gerechten, die auf ihre Befreiung harrten im Glauben an die von Gott verheißene Erlösung der Menschheit.

Beweis. Aus dem Alten Testamente bezog man sich seit jeher auf Os 13, 14: „Dein Biß werde ich sein, o Totenreich. Tröstung ist verborgen vor meinen Augen." Der Messias wird den Tod überwinden und die Pforten

der Unterwelt sprengen, dieser zum Troste. „Mein Fleisch wird ruhen in Hoffnung; denn du wirst meine Seele nicht lassen im Totenreiche, wirst deinem Heiligen nicht zu schauen geben die Verwesung" (Ps 15, 10). Dieses Gebet spricht ja zunächst die Lebenszuversicht des betenden alttestamentlichen Gerechten aus, aber diese Zuversicht gründet in der bis in die Unterwelt reichenden Erlösungstat Christi, welcher persönlich dort den Frieden und das Leben verkündete.

Im Neuen Testamente gibt es zwei Stellen für die Höllenfahrt, auf die sich schon die Väter beziehen, eine paulinische und eine petrinische. Paulus schreibt: „Daß er aber hinaufgefahren ist, was ist es anders, als daß er auch zuvor hinabstieg in die unteren Teile der Erde" (Eph 4, 9). Diese unteren Teile der Erde sind nicht das Grab, sondern die tief unter der Erde gedachte Unterwelt. Die petrinische Stelle ist schwierig. Der Apostel sagt vom Herrn, daß er zwar „getötet ist dem Fleische nach, aber lebendig gemacht dem Geiste nach, in welchem er auch, nachdem er dort hingegangen, den Geistern im Gefängnisse gepredigt hat, die ungläubig waren einst, als die Langmut Gottes wartete in den Tagen Noes" (1 Petr 3, 18 f).

Hierin ist die Tatsache des Hinabsteigens allerdings klar ausgesprochen und deshalb auch von den Vätern der klassische Beweis für unser Dogma gefunden. Allein schon Augustin stieß sich an der „Predigt" für die Ungläubigen, die nach 4, 6 den Erfolg hat, daß sie von jetzt ab „leben nach Gott im Geiste". Seine Verlegenheitserklärung von einer Predigt des ewigen Logos während der Lebenstage jener Zeitgenossen Noes ist ganz und gar unhaltbar und unverständlich. Daher haben die Kontroverstheologen (Bellarmin) gegenüber den Reformatoren, welche vielfach mit Calvin den Herrn die Schrecken der Verdammung in der eigentlichen Hölle erleben ließen oder mit Butzer und Beza die Texte von dem Aufenthalt im Grabe verstanden, unsere Stelle wieder als Hauptbeweis für das katholische Dogma verwendet, und so ist es bis heute trotz der Schwierigkeit derselben geblieben. Man kann ja die „Predigt des Evangeliums" an alle gerichtet sein lassen, den Erfolg aber allein auf die Gerechten beziehen. Vgl. den Kommentar von Hundhausen.

Väter. Die Tradition läßt sich geschlossen hinaufverfolgen bis auf Justin, vielleicht sogar bis auf Ignatius (Magn. 9, 2). Ersterer erwähnt in seinem Dialog mit Tryphon (99) den Aufenthalt in der Vorhölle wenigstens kurz. Irenäus redet wiederholt und ganz klar davon (vgl. Adv. haer. 5, 31, 1); auch Tertullian (De anima 55). So einig die Väter in der Lehre über die Wirklichkeit der Höllenfahrt waren, so verschieden urteilten sie über die Wirkung in der Unterwelt. Die Griechen ließen sich meist von den Texten des ersten Petrusbriefes bestimmen, an eine wirkliche Heilspredigt zu denken, entweder an alle Verstorbenen oder seit Johannes von Damaskus an die, welche nach Vernunft und Gewissen gelebt hatten, wobei man gern an die beliebten alten Philosophen (Sokrates, Plato) dachte (vgl. Iustin., Apol. I 46). Ihnen wurde von Christus das Heil angeboten, und die es annahmen, wurden gerettet. Dagegen schränkten die Lateiner mit Augustin diese errettende Wirkung auf die reumütig Gestorbenen und Gerechten des Alten Bundes ein. Und diese Meinung wurde in der Kirche allgemein angenommen. Väterzeugnisse finden sich reichlich bei Petavius (De incarn. 13, 16 u. 17).

Die Scholastiker hatten trotz der Sonderansicht des Abälard (Denz. 385 [327]) und Durandus, nicht mehr den alten Glauben an Christi Höllenfahrt zu begründen, sondern nur ihre theologische Bedeutung darzutun. Die soteriologische Wirkung wird von Thomas (S. th. 3, q. 52, a. 1) dahin ausgelegt, daß Christus alle aus der Sünde stammenden Strafzustände übernehmen mußte. „Wie er also gestorben war, damit er uns vom Tode befreie, so ist er auch in die Hölle hinabgestiegen, damit er uns vor der Hölle bewahre." Aber es ist schwer, diesen Aufenthalt des Herrn als für seine Seele leidensvoll sich vorzustellen, als habe er an

dem Harren der Seelen auf die Befreiung teilgenommen. Auch Thomas scheint das nicht anzunehmen, denn in seinem theologischen Kompendium sagt er: „Wie aber der Leib Christi zwar örtlich unter der Erde sich befand, nicht aber das allen übrigen gemeinsame Schicksal der Verwesung teilte, so auch stieg die Seele Christi zwar dem Orte nach in die Unterwelt hinab, nicht aber um dort Strafen zu erleiden, sondern vielmehr um die andern von der Strafe zu befreien ... für die er durch Erduldung des Todes schon vollkommen Genugtuung geleistet hatte. Darum blieb ihm nach dem Tode nichts mehr zu leiden übrig, sondern ohne alle Strafe und alles Leiden stieg er in die Unterwelt hinab, um sich als Befreier der Lebendigen und Toten zu zeigen." Doch hat er nach Os 13, 14 nur einen „Biß" in die Unterwelt getan, sie nicht ganz verschlungen, „weil er nur einen Teil befreite, den andern aber in der Strafe ließ" (Comp. theol. 235). Die Höllenfahrt ist also in soteriologischer Hinsicht nicht mehr von ursächlicher Bedeutung, sie ist vielmehr die erste Zuwendung der bereits vollbrachten Erlösung an diejenigen, die dafür empfänglich waren. Deshalb läßt man seit Gregor d. Gr. jene Seelen auch sofort der göttlichen Anschauung teilhaftig werden, wofür man sich auf das Wort des Herrn an den Schächer beruft (Lk 23, 43). Ihre äußere Himmelfahrt aber soll erst mit der des Erlösers selbst eingetreten sein.

Die christologische Bedeutung der Höllenfahrt Christi liegt in der glanz- und kraftvollen Offenbarung seiner Erlösermacht und Erlöserherrlichkeit in der Unterwelt. Diese erstreckt sich sogar über die Vorhölle hinaus bis auf die eigentliche Hölle, den Teufel und die Verdammten. Er verkündet auch ihnen seinen Sieg über Lüge und Bosheit und gibt ihnen dessen Wirkung zu empfinden. Wider Willen müssen sie seinen Triumph anerkennen. Ein persönliches Erscheinen des Herrn in der Hölle nehmen dagegen die Theologen nicht an (S. th. 3, q. 52, a. 1).

§ 106. Auferstehung Christi.

Literatur. Thomas, S. th. 3, q. 53—58. Scheeben III § 259. Pohle II[4] 206 ff. Dentler, Die Auferstehung Jesu nach den Berichten des N. T. (1906). Distelsdorf, Die Auferstehung Christi (1906). Chauvin, Jésus-Christ est-il-ressuscité? (1901.) Mangenot, La resurrection de Jésus (1909); dazu die apolog. Werke.

Satz. Christus ist in verklärter Leiblichkeit zu ewigem Leben von den Toten auferstanden. De fide.

Erklärung. „Am dritten Tage wieder auferstanden von den Toten" bekennt schon das Apostolikum mit der Schrift als einen Fundamentalartikel des Glaubens. Das Dogma lehrt, daß der ewige Logos die im Tode getrennten Wesensteile seiner Menschheit, Seele und Leib, womit er während der Grabesruhe selbst verbunden geblieben war, auch ihrerseits zu einer Natur wieder vereinigte und zugleich verklärte. Geleugnet wurde die Auferstehung von den Rationalisten aller Zeiten, am allgemeinsten in unsern Tagen. Harnack macht einen Unterschied zwischen der Osterbotschaft vom leeren Grabe und dem Osterglauben an den „Auferstandenen". Mit der ersten befaßt sich die Geschichte, und sie antwortet: Ich weiß davon nichts zu sagen. Mit dem zweiten der Glaube, und der beruht auf sich selbst, auf seinem Erlebnis, und er mag auf sich selbst beruhen bleiben. Von der rationalistischen Erklärung der Auferstehung Christi unterscheidet sich wenig die modernistische. Nach ihr soll der ursprüngliche Glaube dabei nur an ein ewiges Fortleben des Herrn bei Gott gedacht haben (Denz. 2037) und in seiner erstmaligen Begründung rein subjektiver Natur sein (Denz. 2084). Wir haben zu be-

weisen, daß die Jünger für ihren Osterglauben eine reale geschichtliche Unterlage hatten, wenn auch diese Unterlage nur die notwendige Voraussetzung, nicht der Grund des Glaubens war. Auch der Osterglaube ist wie aller Glaube eine Gnade, keine natürliche Einsicht. Er bezieht sich auf eine übernatürliche Tatsache, nicht auf einen natürlichen Erfahrungsgegenstand. Die Auferstehung Christi ist ein Dogma.

Beweis. Christus hat zunächst seine Auferstehung vorhergesagt, und zwar nicht allgemein, sondern für den „dritten Tag" (Mt 12, 40; 20, 19; 27, 63. Mk 8, 31; 9, 30; 10, 34; 15, 29. Lk 13, 32; 18, 23. Jo 2, 19; 16, 16 22). Die Erfüllung dieser Vorhersage am dritten Tage geht klar aus den Wirkungen des Auferstandenen auf seine Jünger hervor (Erscheinungen) und aus der geschichtlich feststehenden Tatsache des leeren Grabes. Daß das Grab leer war, folgt sowohl aus der Nachricht der Jüngerinnen und Jünger darüber (Mt 28, 5—8. Mk 16, 1—8. Lk 24, 1—9. Jo 20, 1—2; vgl. Lk 24, 12; Jo 20, 2—10) als auch aus der Bestürzung der Juden, welche die Tatsache zwar anerkennen müssen, aber verschleiern möchten (Mt 28, 11—15). Das andere reale Moment für die Auferstehung ist das unbezweifelbare Faktum der wiederholten Erscheinungen Christi vor den Jüngern. Die Reihenfolge und genaue Zahl derselben läßt sich schlecht feststellen, ist indessen nebensächlich. Ebenso läßt sich über das Wesen der Erscheinungen und der Leiblichkeit Christi keine klare Vorstellung gewinnen. Nichtsdestoweniger steht eines unumstößlich fest: Die Jünger haben eine öftere sicht- und greifbare Erfahrung und Empfindung von dem im neuen Leibe lebenden Christus gehabt, als ebendemselben, der vor dem Tode mit ihnen verkehrt und gelebt hatte. Diese Erscheinungen waren nicht ein flüchtiges, einmaliges Erlebnis des einen oder andern ängstlich erregten Jüngers oder einer visionssüchtigen Jüngerin; nein, sie waren wiederholt sich zutragende äußere Tatsachen, die sich vollzogen vor Männern, die die Auferstehung gar nicht erwarteten, die Prophetien darüber gar nicht verstanden hatten, die vielmehr die Sache Christi als einen verlorenen Posten längst preisgegeben, zu ihrer früheren Lebensweise zurückgekehrt waren und nun von neuem durch ihren auferstandenen Meister und Hirten langsam und pädagogisch gesammelt, gestärkt und geeint werden mußten. Wir finden in diesen Erscheinungen wohl Bestürzung der Gemüter, aber keineswegs Überstürzung des Glaubens. Der „ungläubige" Thomas ist nur der Typus der Gesamtjüngerschaft.

Die Erscheinungen aber sind folgende: Vor Maria Magdalena (Mk 16, 9—11. Jo 20, 11—18), vor andern Frauen (Mt 28, 8—10), vor den zwei Jüngern von Emmaus (Mk 16, 12—13. Lk 24, 13—35), vor Petrus (Lk 24, 34. 1 Kor 15, 5), vor allen Aposteln ohne Thomas (Lk 24, 36—43. Jo 20, 19—23), vor allen Aposteln (Jo 20, 24—29), vor mehreren Jüngern am See Genesareth (Jo 21, 1—14), vor mehr als fünfhundert Jüngern in Galiläa (1 Kor 15, 6), vor Jakobus dem Jüngeren (1 Kor 15, 7), vor den Jüngern in Jerusalem bei der Himmelfahrt (Mt 28, 18—20. Mk 16, 14—18. Lk 24, 44—49. Apg 1, 4—5).

Die Langsamkeit, Schwergläubigkeit und Zweifelsucht der Jünger und Apostel wird ausdrücklich und wiederholt betont, so daß ohne volle Bürgschaft keine Erscheinung anerkannt und berichtet worden ist (vgl. Jo 20, 25; Lk 24, 11 12 25 38—43). Paulus beruft sich auf „viele" zu seiner Zeit noch lebende Augenzeugen (1 Kor 15, 6).

Stärker noch als diese Angaben der Schrift über die Erscheinungen beweist das nachherige Verhalten der Apostel die Realität der Auferstehung. Sie sind durch das Oster- und Pfingstereignis einfach umgewandelt worden, so daß man sie kaum wieder erkennt. Unter Todesdrohungen und Todesqualen predigen sie den Gekreuzigten und Erstandenen vor Juden und Heiden (vgl. Apg 2, 22—24; 3, 15; 10, 40—42; 13, 30). Paulus macht die Tatsache der Auferstehung Jesu zum Fundamente des Christentums: „Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel; denn ihr seid noch in euern Sünden" (1 Kor 15, 17). Erst aus der Auferstehung erkennt man das Wesen Christi als des Lebendigen, erst in ihr auch vollendet sich der Inhalt seines Werkes als Erlösung.

Väter. Nach solch klaren Schrifttexten kann man bei ihnen nichts erwarten, als die einfache klare Überlieferung dieser Texte. Sie wurden geltend gemacht besonders in der Polemik gegen die Heiden, welche überhaupt eine Fleischesauferstehung für unmöglich hielten, z. B. von Origenes gegen Celsus. Augustin sagt, in der Auferstehung liegen drei unglaubliche Dinge, welche aber dennoch Tatsachen sind (tria incredibilia, quae tamen facta sunt): das erste, daß Christus auferstanden ist; das zweite, daß er seine Jünger so vollständig davon überzeugt hat; das dritte, daß die Jünger die Welt zum Glauben an diese Wahrheit gebracht haben. Jedes folgende dieses Faktums setzt die Wirklichkeit des vorhergehenden voraus. Das letzte aber von diesen dreien sehen wir alle vor Augen: den Glauben der Christenheit (De civ. Dei 22, 5).

Von theologischen Gründen lassen sich für die Auferstehung des Herrn besonders folgende drei anführen: 1. ein ontologischer, die hypostatische Union, welche unauflöslich war und keinen Wesensteil der menschlichen Natur dauernd ohne den andern lassen konnte, ohne diese Natur selbst aufzulösen; 2. ein ethischer, weil das Verdienst nicht ohne Lohn, die Gerechtigkeit nicht ohne Krone bleiben konnte (Lk 24, 26); 3. ein apologetischer, sofern Gott seinem äußerlich unterliegenden Sohne eine äußere Rechtfertigung und Verteidigung schuldig war (Jo 16, 8). Deshalb sagt Petrus: „Es war unmöglich, daß er im Grabe festgehalten wurde" (Apg 2, 24). Er mußte wieder auferstehen. Doch beruhte der Moment des dritten Tages auf Gottes freier Anordnung.

Bedeutung der Auferstehung. Die christologische Bedeutung der Auferstehung liegt darin, daß durch sie Christus auf Erden die größte Verherrlichung und Rechtfertigung erfuhr, und daß er zugleich in seine Rechte im Himmel eingesetzt wurde, wo er fortan als „Menschensohn" thronend in der Majestät des Vaters an der Weltregierung und am Völkergerichte teilnehmen soll. Diesen zweiten Gedanken hebt die Schrift oft und nachdrücklich hervor (Apg 2, 33; 13, 33. Röm 1, 3—4. Hebr 1, 3—5. 1 Petr 1, 21. Jo 13, 32). Auch die Apologetik betont diese Wahrheit, weil aus ihr die Gottheit des Auferstandenen folgt, den der Vater durch seine Erweckung besiegelt und bestätigt hat.

Die soteriologische Bedeutung der Auferstehung beruht darin, daß sich in ihr die Wirkung der Erlösung auf den Leib offenbart. Zuletzt wird der Tod abgetan (1 Kor 15, 26). Er wird in der Auferstehung Christi prinzipiell besiegt und beseitigt. Thomas faßt im Anschluß an Röm 4, 25: „Er ist auferstanden um unserer Rechtfertigung willen", die Auferstehung als vorbildliche und bewirkende Ursache unserer Wiedergeburt, nicht als Verdienstursache" (S. th. 3, q. 53 54; Comp. theol. 236—238). Als „Ersterstandener" (1 Kor 15, 20. Kol 1, 18. Apg 26, 23) offenbarte er an seinem toten Leibe selbst zuerst das Wesen unserer Erlösung, wurde das Vorbild unserer eigenen Auferstehung und bewirkte als lebendigmachender Geist in seiner neuen verklärten Fleischesgestalt fortwährend unsere Rechtfertigung durch Einkehr in unser Inneres und Belebung der Glieder mit seiner Gnadenkraft als mystisches Haupt der Kirche. Daher die ständige Mahnung des Apostels, daß wir Christus, das Bild Christi, seinen lebendigmachenden Geist in uns tragen sollen, fortan, wie unser Haupt, im neuen Leben wandeln sollen (Röm 6, 8. 1 Kor 15, 45 49. 2 Kor 3, 17; 13, 5. Gal 2, 20; 3, 27; 4, 6 19 u. v. a.).

Als Ursache der Auferstehung wird in der Schrift fast stets der Vater genannt. In christologischem Interesse hat die Kirche später betont, daß er in „eigener

Kraft" (virtute propria sua; Toletan. XI) erstanden sei. Beides ist berechtigt, je nachdem man an die Menschheit oder an die Gottheit denkt. Als Mensch ist er auferweckt (vom Vater, von Gott), als Gott ist er auferstanden (in eigener Kraft).

Die Wundmale hat Christus an seinem verklärten Leibe beibehalten (Jo 20, 27). Thomas gibt dafür drei Gründe an: als leuchtende Insignien seines Triumphes; als Erinnerungszeichen seines Erlösungstodes vor Gott und den Erlösten; als Bestätigung seines gerechten Urteils am Gerichtstage (S. th. 3, q. 54, a. 4).

Rationalistische Erklärungsversuche. Sie werden eingehend in der Apologetik widerlegt; hier seien sie nur kurz genannt. Sie richten sich selbst. 1. Die Betrugshypothese. Sie gründet auf dem schon in der Schrift genannten und von dem Wolfenbütteler Fragmentisten erneuerten Versuche, einen Leichendiebstahl anzunehmen und glaubhaft zu machen (Mt 28, 13). Also die Apostel haben sich mit einem Leichnam zunächst selbst betrogen und dann die andern und sind dafür gestorben. 2. Die Scheintodshypothese, die Ausflucht der meisten Rationalisten seit Paulus in Heidelberg. Als wenn nach solchem Leiden, nach dem Lanzenstich und nach der Einbalsamierung noch ein Mensch „scheintod" sein könne; ganz abgesehen von den biblischen Berichten über den wirklichen Tod. Und als wenn ein solcher Selbstbetrug das spätere Verhalten der Apostel erklären könnte. 3. Die Visionshypothese (Strauß, Renan, Schenkel, schon bei Celsus). Die Apostel haben sich nicht selbst getäuscht, aber sie sind getäuscht worden, sie wurden ein Opfer ihrer Visionssucht und ihrer Halluzinationszustände. Nur schade, daß die Schrift von all diesen Dingen nicht nur nichts weiß, sondern im Gegenteil die Jünger als sehr kühle, zurückhaltende, zweifelsüchtige Leute schildert. Ein Gang zum Grabe hätte sie übrigens von ihrer Einbildung geheilt. Und diesen würden sie gewiß gewagt haben. 4. Das innere Erlebnis Harnacks hilft auch nicht aus der rationalistischen Verlegenheit; denn die Schrift kennt nur ein äußeres Erlebnis. Das nur innere Erlebnis ist innere Einbildung; die Visionshypothese supponiert äußere Einbildung; das Dogma lehrt äußere Wirklichkeit und inneren Glauben.

§ 107. Die Himmelfahrt.

Satz. Christus stieg mit Leib und Seele aus eigener Kraft in den Himmel hinauf. De fide.

Erklärung. Mit eigener Kraft, d. h., sagt Thomas (S. th. 3, q. 57, a. 3), sowohl mit der göttlichen als mit der der Seele fortan eigenen menschlichen Macht über den verklärten Leib stieg Christus auf in den Himmel. Ähnlich wie bei der Auferstehung, so kann man aber auch hier sagen, Christus sei in den Himmel „aufgenommen worden" (Mk 16, 19). Es ist zunächst an die räumliche Höhe des Himmels zu denken. Der Himmel der Verklärten läßt sich allerdings mit den lokalen Ausdrücken „oben" oder „unten" nicht näher bestimmen. Er ist dort, wo sich Gott den Seligen offenbart. Die alte Anschauung darüber, welche auf dem geozentrischen Weltsystem beruht, ist für uns nicht mehr maßgebend. Unser Satz ist ein Artikel aller kirchlichen Symbole (Denz. 13 344 429 [293 356]).

Beweis. Christus selbst hatte den „Eingang in seine Herrlichkeit" vorher angekündigt (Lk 24, 26). Die Apostel sind dann Augenzeugen einer äußeren Erhebung in die Lüfte gewesen (Mk 16, 19. Lk 24, 51. Apg 1, 9—11), wodurch der Übergang Jesu in den jenseitigen Glückseligkeitszustand versinnbildet, nicht bewirkt wurde. Die eigentliche Ursache dafür lag in der empfangenen Verklärung, nicht in der äußeren Elevation in die Wolken. Lukas legt zwischen Auferstehung und Himmelfahrt „vierzig Tage" (Apg 1, 3). Paulus berührt das Ereignis nur flüchtig (Eph 4, 10. Hebr 4, 14); ebenso Petrus

(1 Petr 3, 22). Die Himmelfahrt schließt sich sachlich eng an die Auferstehung an und tritt gegen sie in ihrer Bedeutung und deshalb auch in der apostolischen Predigt zurück.

Väter. Ihr allgemeiner Glaube an die Himmelfahrt wird schon durch das Apostolikum verbürgt, deren sämtliche Formen unser Dogma enthalten. Ebenso gehört das Fest der Himmelfahrt mit Ostern und Pfingsten zu den ältesten der Christenheit.

Die Bedeutung der Himmelfahrt. Christologisch ist sie zu erklären als die gänzliche Vollendung der Erlöserlaufbahn Christi und als die dauernde Besitzergreifung seiner Herrlichkeit. Letzteren Gedanken bezeichnet schon die Schrift ständig als ein „Sitzen zur Rechten des Vaters". Selbstverständlich ist das nicht lokal zu verstehen, sondern im bildlichen Sinne (Dn 7, 13 f). Es bedeutet nach Augustin und Thomas sowohl die Dauer und den unverlierbaren Besitz seiner Herrlichkeit als auch die Teilnahme an der Weltherrschaft des Vaters. In diesem Thronen zur Rechten des Vaters hat die Königsherrschaft, wozu Christus wie auf Stufen aus der Unterwelt durch die Auferstehung und Himmelfahrt emporgestiegen ist, ihren höchsten Grad erreicht. Deshalb darf es auch nicht auffallen, wenn in der Schrift wiederholt der Titel Sohn Gottes und Messias erst von diesem feierlichen Moment ab datiert ist; denn Christus ist jetzt Sohn Gottes nicht mehr in Knechtsgestalt, sondern in wahrhafter Gottesgestalt, Sohn Gottes in Herrlichkeit, nicht mehr in Niedrigkeit (Röm 1, 4. Apg 2, 32—36; 13, 33. Hebr 1, 3—5; 5, 5).

Daraus ergibt sich auch die soteriologische Bedeutung. Jetzt in seiner himmlischen Gestalt ist Christus erst so recht „der Sohn Gottes in Kraft" (Röm 1, 4), da er als lebendiger und lebendigmachender Geist vom Himmel her mit der Macht des Denkens und des Wollens als Haupt seine Glieder durchherrscht und belebt, mit seinem Pneuma und der heiligmachenden Gnade erfüllt und stärkt, mit seinem verklärten Fleische in der Eucharistie die Kraft und das Unterpfand des Lebens und der Unsterblichkeit, die Bürgschaft eigener zukünftiger Herrlichkeit verleiht. Jetzt erst wird sein Wort zur vollen Wahrheit: „Wenn ich von der Erde erhöht sein werde, werde ich alles an mich ziehen" (Jo 12, 32). Jetzt hat er einen Namen über alle Namen empfangen, damit jedes Knie vor ihm sich beuge „und jede Zunge bekenne, daß der Herr Jesus Christus in der Herrlichkeit Gottes des Vaters ist" (Phil 2, 9—11). Himmlische Ausübung seiner Herrschaft in Wahrheit und Gnade, in Erleuchtung und Kraft, und irdische Anerkennung dieser Herrschaft im Geiste und in der Wahrheit, in Anbetung und Danksagung, das sind fortan die beiden Brennpunkte der soteriologischen Bedeutung der Erhöhung des Sohnes zur Rechten des Vaters. Nicht ein neues Verdienst begründet diese Erhöhung, nicht eine Ergänzung des Erlösungswerkes, aber eine Zuwendung dieses Verdienstes als himmlischer Hoherpriester, dessen Erscheinen vor Gott eine fortwährende reale Fürbitte für uns bedeutet (Hebr 7, 24 f). Die Sendung seines Heiligen Geistes am Pfingsttage war die erste Frucht dieser Erlöserbitte an Gott und zugleich der erste Akt seines neuen Herrscheramtes. Durch diesen seinen Geist wird er bis ans Weltende als das unsichtbare Haupt seiner Jünger und seiner Kirche als Erlöser tätig sein (gratia capitis).

Wiederkunft und Weltgericht.

Sie werden der letzte Akt der Königsherrschaft Christi sein. Auf sie wies er im Leben angesichts des Todes so feierlich und nachdrücklich hin (Mt 26, 64). Gott hat alles Gericht dem Sohne übergeben. Er ist ja der Menschensohn, dem prophetisch dieses Amt verheißen ist (Dn 7, 13—27), der dann in seiner Menschennatur durch sein Erlösungswerk ein Recht auf den Richterakt sich erworben hat. „Siehe, er wird kommen in den Wolken, und jedes Auge wird ihn sehen und auch die ihn durchstochen haben" (Offb 1, 7). Näheres in der Eschatologie.

Mit dem Weltgerichte wird das Werk der Erlösung, wie es Christus in seinem dreifachen Amte vom Beginne seiner Menschwerdung bis zum Ende der Weltzeiten übernommen und ausgeführt hat, zum gänzlichen objektiven und subjektiven Abschlusse kommen. Seine Wiederkunft hat nicht den Zweck, an der Erlösung selbst etwas zu ergänzen. Christus kommt wieder wie der König, der in ein fernes Land verreiste, nachdem er den Seinigen die Verwaltung seiner Güter übertragen hatte: er will die Früchte davon sehen und die Treue der Verwaltung prüfen. Nach diesem Schlußakt der Erlösungstätigkeit wird er in seiner verklärten und verherrlichten Menschheit die Seinigen, die würdig befunden sind, dem Vater, nach dessen ewigem Heilsratschluß die Erlösung begonnen, vollzogen und vollendet wurde, zuführen, so daß am Ende wie am Anfange „Gott alles in allem sei" (1 Kor 15, 28).

Praktische Folgerungen aus der Inkarnationslehre.

1. Die christologische Bedeutung. Sie liegt in der vom Dogma gegebenen Antwort auf die stets fundamentale Frage des Herrn: „Was dünkt euch von Christus, wessen Sohn ist er?" (Mt 22, 42.) Die Juden wurden ob der Frage verwirrt, und „keiner konnte ihm ein Wort erwidern". Diese Verwirrung war außerhalb des Glaubens stets vorhanden; sie war aber nie so groß als heute. Wodurch ist sie entstanden? Durch eine unlogische, unnatürliche Zerteilung des Herrn, die schon Johannes bekämpfen mußte. „Jeder, der Christus zerteilt, ist nicht aus Gott" (1 Jo 4, 2). Man konstruiert heute einen doppelten Christus und ein doppeltes Christentum, die eine Hälfte für die Vernunft, die andere für den Glauben. Das ist der alte Irrtum unter neuem Namen. Und nach welchen Grundsätzen nimmt man diese Trennung vor? Nicht nach denen der Wissenschaft, sondern nach der Empfindung. Man braucht nicht zu behaupten, die Evangelien referierten stets in historischer Ordnung, man kann bereitwilligst zugestehen, daß ihre Texte noch einer Emendation fähig sind, daß sie sowohl an sich als besonders in ihrem Verhältnis zueinander, zumal in der synoptischen und johanneischen Fassung, manche schwere Probleme enthalten, deren Lösung noch harte Arbeit erfordert: aber wogegen energisch Einspruch zu erheben ist, das ist die Art und Weise, wie man aus jedem Evangelium einen eigenen besondern Christus konstruiert, da es doch nur einen einzigen gegeben; ferner, wie man dann in diesem Christus selbst das Menschliche allein hervorhebt und von dem Göttlichen, das man nicht verleugnen kann, erklärt, es entziehe sich dem menschlichen Urteil, sei deshalb als undefinierbar außer acht zu lassen und dem Glauben allein anheimzugeben. Dadurch wird das Bedeutendste im Herrn zum Unbedeutendsten gemacht, das Höchste zu einer irrelevanten Angelegenheit degradiert, die erlösungsbedürftige Menschheit um das eine, was not tut, betrogen. Und das alles geschieht nach dem einen und stets wiederholten Kriterium: es sage uns die Empfindung, das wissenschaftliche Gefühl, das geschulte Urteil unserer neuen Zeit, daß es nicht so sein könne, wie der alte Glaube bisher annahm. Demgegenüber bekennt die ganze katholische Kirche die Einheit des Herrn und die Einheit des Christentums. Der Christus des Glaubens ist kein anderer als der der Geschichte. Der Christus der Geschichte hat sich in einem irdischen Leben als den Christus des Glaubens verkündet und bewiesen für alle, die guten Willens sind (Lk 2, 14). Für den Beweis der Christologie ergibt sich, daß der Hauptton auf die eigenen Äußerungen des Herrn über sich selbst fällt.

2. Die soteriologische Bedeutung. Sie läßt sich kurz in folgende Punkte fassen: 1. Es ergibt sich aus dem Dogma von der Inkarnation vor allem die sicht- und fühlbare Wärme der göttlichen Liebe zu uns Menschen; 2. die unbegreifliche Opfergesinnung Christi unseres Erlösers; 3. der unschätzbare Wert der Menschenseele in der Schätzung des Himmels (Lk 15, 7); 4. der furchtbare Ernst der Sünde; 5. die Berechtigung des Gerichtsgedankens im Christentum.

Anhang.

Die Mutter des Erlösers.

Literatur. Das Sammelwerk von Bourassé, Summa aurea de laudibus B. M. Virginis, 13 Bde (Migne, Paris 1866 ff). Scheeben III § 274—282. Morgott, Die Mariologie des hl. Thomas von Aquin (1878). Kurz, Mariologie (1881). Stamm, Mariologia (1881). Jamar, Theologia Mariana (1896). Wörnhart, Maria, die wunderbare Mutter Gottes und der Menschen (1890). Bucceroni, Commentarii de SS. Corde Iesu, de B. Virgine Maria et de S. Iosepho (1896). Cappellazzi, Maria nel dogma cattolico (1904). Lépicier, Tractatus de B. V. Maria Matre Dei (1901). Terrien, La Mère de Dieu et la mère des hommes d'après les Pères et la théologie, 4 Bde (1900 ff). Neubert, Marie dans l'Eglise anténicéenne (1908). Livius, The Blessed Virgin in the Fathers of the first six centuries, deutsch von Dhom und Prinz von Arenberg, 2 Bde (1901—1907). Schütz, Summa Mariana, 2 Bde (1902—1908). Campana, Maria nel dogma cattolico (1909). Vives y Tuto, Dictionarium Marianum (1901). Schäfer, Die Gottesmutter in der Heiligen Schrift (²1900). Friedrich, Die Mariologie des hl. Augustinus (1907). Bartmann, Christus ein Gegner des Marienkultus. Jesus und seine Mutter in den heiligen Evangelien (1909).

Von der Person des Erlösers ist die der Mutter des Erlösers durchaus zu unterscheiden, aber nicht gänzlich zu scheiden. Der äußere Beweis dafür liegt in der Schrift- und Väterlehre vor, wo fast stets, wenn von der Menschwerdung des ewigen Logos die Rede ist, auch „das Weib" genannt wird, aus der er Fleisch geworden ist. Er hat seine menschliche Natur nicht auf dem Wege einer Neuerschaffung derselben angenommen, sondern auf dem einer menschlichen Geburt. Daher mußte mit innerer und geschichtlicher Notwendigkeit überall, wo von jener Fleischwerdung die Rede ist, auch die Mutter erwähnt werden, die seiner irdischen Geburt zur Vermittlung diente. Das ist der Grund, warum es überhaupt von Maria, und zwar von ihr allein, eine theologische Lehre, ein Dogma gibt und nicht auch von den übrigen Heiligen. Maria hat persönlich eine objektive Stellung im göttlichen Heilsplane. Petrus, das Haupt der Apostel, wie die Apostel überhaupt haben nur eine amtliche, nicht persönliche Beziehung zum Heile. Durch ihr rein persönliches Verhältnis zum Erlöser erhielt dagegen Maria dogmatische Bedeutung. Wegen des Sohnes kam die Mutter in das Symbolum: „Geboren aus Maria, der Jungfrau".

Wenn in Christo alle menschlichen Vorzüge und Vollkommenheiten ihren Grund und Quellpunkt in der hypostatischen Union haben, so gründen mittelbar auch alle Vorzüge Marias in dieser Union, sind ihr um dieser willen verliehen. Wir stellen daher an die Spitze den aus dieser Union zunächst resultierenden Vorzug der göttlichen Mutterschaft, behandeln dann die hiermit zusammen-

hängende immerwährende Jungfrauschaft, hiernach die übrigen Gnadenvorzüge, sowie ihre Glorie und Verehrungswürdigkeit.

Über die Bedeutung des Namens Maria (Mirjam) sei hier kurz bemerkt, daß Bardenhewer ihn als „die Wohlbeleibte" (corpulenta) erklärt (Der Name Maria [1895]). Pohle sucht darin mit älteren Erklärern den edleren Sinn: „die Starke, Hochgewachsene, Schlanke"; andere Ausleger denken an „Herrin", „Erleuchterin", oder „Tropfen des Meeres" (stilla maris), woraus dann „Stern des Meeres" (stella maris) durch falsche Schreibung entstanden ist, oder „die Bittere", „die Betrübte" (amara, afflicta), oder „die Begnadigte" (Lk 1, 30). Neuestens schlägt Grimme die Deutung vor: „Mein Verwandter ist der Hohe (Jahwe)". Bibl. Zeitschr. VII (1909) 251.

§ 108. Die göttliche Mutterschaft.

Satz. Maria ist Mutter Gottes im wahren und eigentlichen Sinne.

De fide.

Erklärung. Das Ephesinum nahm gleich im ersten Kanon gegen Nestorius, der bekanntlich von Maria nur die Geburt eines Menschen *(ἀνθρωποτόκος, χριστοτόκος)* gelten lassen wollte, diesen Satz in Schutz und definierte die „Gottesgebärerin" *(θεοτόκος)*: „Wenn jemand nicht bekennt, daß der Emmanuel nicht wahrhaft Gott und deshalb die heilige Jungfrau nicht Gottesgebärerin sei, ... sei ausgeschlossen (Denz. 113 [73]). Das Chalcedonense (451) und das Konstantinopolitanum III (860/861) wiederholten diese Lehre und verschärften sie noch durch die Bestimmungen, Maria sei „wahrhaft" (vere, *κυρίως*) und „eigentlich" (proprie, *κατὰ ἀλήθειαν*) Gottesgebärerin (Denz. 148 [134] 290 [237]).

Hierin liegt die doppelte Tatsache ausgesprochen, daß Maria wahrhaft geboren hat, also wirklich Mutter ist, wie alle andern Mütter es sind infolge der Empfängnis und Geburt, und daß sie im eigentlichen Sinne Gott geboren hat, den göttlichen Logos oder die zweite Person in der Gottheit, nicht eine subsistenzlose menschliche Natur, auch nicht eine für sich selbst subsistierende Natur.

Beweis. Die Schrift gebraucht die natürlichen Ausdrücke über das Verhältnis Marias zu Christus, nicht die feinere dogmatische Terminologie der Konzilien. Aber in der Mutterschaft, welche an vielen Stellen der Schrift ausgesprochen ist, ist die Gottesmutterschaft deutlich enthalten und eingeschlossen; denn wodurch Maria zur Mutter wurde, genau dadurch wurde sie auch zur Gottesmutter. Ihre Mutterschaft aber wird in ganz realistischer Weise in der Schrift geschildert, fern von allem Doketismus und Gnostizismus. Isaias schreibt: „Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären, und sein Name wird sein Emmanuel, d. i. „Gott mit uns" (7, 14). Ebenso realistisch klingen die Verkündigungsworte des Erzengels Gabriel: „Siehe, du wirst empfangen in deinem Leibe *(συλλήμψῃ ἐν γαστρί)* und einen Sohn gebären *(τέξῃ υἱόν)* und du sollst seinen Namen Jesus heißen" (Lk 1, 31). „Sohn Gottes" soll das Heilige genannt werden, das aus ihr geboren werden soll (Lk 1, 35). Also ist Maria Mutter, ist Mutter des

Sohnes Gottes oder Gottesgebärerin. „Mutter meines Herrn" nennt sie Elisabeth (Lk 1, 43). Wenn Maria dagegen meist den Namen „Mutter Jesu" in der Schrift trägt (Mt 1, 18; 13, 55. Mk 3, 31—32; 6, 3. Lk 1, 43; 2, 33 48. Jo 2, 1; 19, 26), oder einfach „seine Mutter", so ist das im allgemein historischen Sinne zu verstehen, nicht im streng dogmatischen (Lk 3, 23). Die allerdings auffallende Tatsache, daß Jesus seiner Mutter niemals den Muttersnamen gibt, sie vielmehr stets „Weib" nennt (Jo 2, 4; 19, 26), beweist nicht, wie der Doketismus wähnte, daß er ihre Mutterschaft ableugnet (Mt 12, 48), sondern daß er sie aus wichtigen pädagogischen Gründen zurückgestellt hat, nämlich um seine hohe Aufgabe nicht mit Verwandtenrücksichten zu beschweren.

Die Apostel hatten noch dieselbe pädagogische Klugheit zu gebrauchen. Doch schimmert die Bedeutung Marias als Gottesmutter deutlich durch in der Erzählung von der Vorbereitung der jungen Kirche auf den Empfang des Heiligen Geistes (Apg 1, 14). Nach Paulus ist der Sohn Gottes zu dem Zwecke unserer Erlösung gesandt, „gebildet aus dem Weibe" (γενόμενος ἐκ γυναικός; Gal 4, 4). Also ist der Sohn Gottes geboren aus dem Weibe, und also ist dieses Weib die Gebärerin oder Mutter des Sohnes Gottes. „Er ist Sohn Gottes geworden aus dem Samen Davids dem Fleische nach" (Röm 1, 3).

Väter. Der später dogmatisierte Terminus „Gottesgebärerin" (θεοτόκος) kommt um die Zeit des Origenes († 254) auf und ist wahrscheinlich von ihm geprägt. Die durch den Ausdruck bezeichnete Sache aber findet sich schon im Apostolikum: Ich glaube an Jesum Christum, seinen eingebornen Sohn, unsern Herrn ... geboren aus Maria der Jungfrau.

Die antignostischen Väter Ignatius (Smyrn. 1, 1; Eph. 7, 2), Irenäus (Adv. haer. 3, 19, 3; 3, 16, 5; 3, 22, 1f; 5, 1, 2), Tertullian (De carn. Christi) betonen durchaus die wahre Geburt des ewigen Logos aus der Jungfrau, um den gnostischen Doketismus zu widerlegen, der nur einen wesensfremden Durchgang durch die irdische Mutter annahm. Wenn sich Cyrill gegenüber Nestorius auf die ununterbrochene Tradition berief, so hatte er also sachlich durchaus recht, wenn auch formell der Titel (θεοτόκος) erst seit 250 sich nachweisen läßt. Die Zeugnisse dafür finden sich reichlich bei Petavius (De incarn. Verbi 5, 15—19). Einige seien genannt. Nach Athanasius ist der Sohn Gottes Mensch geworden, indem er „aus der jungfräulichen Gottesgebärerin (ἐκ παρθένου τῆς θεοτόκου) Fleisch angenommen hat" (Orat. 3 c. Arian. 29). Gregor von Nazianz sagt: „Wenn jemand die Gottesgebärerin (θεοτόκον) nicht annimmt, dann sei er von der Gottheit getrennt" (Ep. 101 ad Cled. 1; M. 37, 178; vgl. noch Pesch IV 312 ff). Über das Alter des marianischen Titels (θεοτόκος) handelt Schweizer im Katholik 1903 I 97 ff.

Die theologische Begründung liegt darin, daß Maria keine abstrakte, subsistenzlose Natur geboren hat, sondern eine konkrete historische Person, Jesus Christus, den Gottmenschen. Freilich ist aus ihr die Gottheit nicht geworden, nicht die göttliche Natur und Person; auch ist sie nicht die Ursache, daß mit dieser Person eine menschliche Natur uniert wurde, aber die aus ihr, nicht etwa aus dem Nichts, gebildete Menschheit war vom ersten Momente des Daseins an mit dem Logos verbunden, und insofern wurde der Logos als Inhaber der menschlichen Natur aus ihr geboren. In dieser Weise hat schon der Damascener das Dogma erklärt: „Gott, sagen wir, sei aus ihr geboren, nicht als hätte die Gottheit des Wortes den Anfang des Seins aus ihr genommen, sondern weil Gott, das Wort selbst, das vor den Weltzeiten zeitlos aus dem Vater geboren ist und anfangslos und ewig mit dem Vater und dem Heiligen Geiste zugleich existiert, in den letzten Tagen unseres Heiles wegen in ihrem Schoße Wohnung nahm und ohne sich zu verwandeln aus ihr Fleisch wurde

und geboren wurde. Denn nicht einen bloßen Menschen gebar die heilige Jungfrau, sondern den wahrhaftigen Gott, nicht nackt, sondern Fleisch geworden" (De fide orth. 3, 12). Damit sind auch die törichten Einwürfe des Nestorius widerlegt, der den Titel aus der heidnischen Mythologie ableiten möchte wie noch heute die antimarianische Polemik. Er ruft aus: „Hat denn Gott eine Mutter? Dann ist der Hellene nicht zu tadeln, wenn er den Göttern Mütter gibt." Vgl. über ihn Fendt, Die Christologie des Nestorius (1910) 56 ff. Der Titel „Gottesgebärerin" ist nur eine Konsequenz der hypostatischen Union und der von ihr abgeleiteten Idiomenkommunikation. Mit der heidnischen Mythologie von Göttergeburten hat das Dogma nichts gemein, so sehr sich auch der Rationalismus bemüht, es durch den Hinweis auf solche Theogonien zu diskreditieren.

Folgerungen aus der Mutterschaft.

1. Weil Maria den Herrn wahrhaft und eigentlich empfangen, genährt und geboren hat, so fand auch die embryonale Entwicklung des Leibes in der natürlichen, menschlichen Weise statt. Der Leib wurde nicht in einem Momente auf wunderbare Weise fertiggestellt, sondern allmählich von der Geistseele aufgebaut und gebildet, formiert.

2. Da Maria den Herrn wahrhaft geboren hat, so eignen diesem auch wahrhaft zwei Geburten und Sohnschaften; nicht jedoch ist er zweimal Sohn. Der Logos wird seiner Gottheit nach ewig aus dem Vater geboren, empfängt die göttliche Sohnschaft und ist dadurch göttlicher Sohn. Dieser gleiche Sohn Gottes wurde der Menschheit nach aus Maria geboren, empfing dadurch auch die menschliche Sohnschaft, war aber deshalb nicht ein von dem göttlichen Sohne verschiedener menschlicher Sohn, sondern derselbe göttliche Sohn wurde seiner Menschheit nach auch der Sohn Marias. Damit sind alle adoptianischen Theorien und Ausdrucksweisen beseitigt.

3. In der göttlichen Mutterschaft gründen alle Vorzüge Marias, sowohl die der physischen als die der moralischen Ordnung. In ersterer Beziehung ist zu denken an die anfängliche vorübergehende Substanzeinheit mit dem göttlichen Kinde, an die spätere fortdauernde Blutsverwandtschaft mit ihm und an die nahe Verbindung durch dasselbe mit der Gottheit überhaupt. In letzterer Beziehung sind alle Gnadenvorzüge zu erwähnen, deren die heilige Jungfrau teilhaftig wurde und die später weiter zu erörtern sind.

4. Der Anteil der heiligen Jungfrau an der Empfängnis des Logos muß begrifflich dahin bestimmt werden, daß sie zu der Bildung der menschlichen Natur desselben alles das geleistet und aus der Substanz ihrer eigenen Natur beigetragen hat, was auch andere Mütter, die in gewöhnlicher, nicht wunderbarer Weise empfangen, zu einer Empfängnis und Bildung der Leibesfrucht leisten. Ihre Empfängnis muß doppelt charakterisiert werden, als übernatürliche und als natürliche. In übernatürlicher, wunderbarer Weise wurde sie bewegt, daß sie ihrerseits natürlicherweise zur Empfängnis und Bildung der Menschheit Christi wie alle andern Menschenmütter mitwirkte.

Freiheit des Logos bezüglich der irdischen Geburt.

Es muß noch bemerkt werden, daß die Geburt des Logos aus dem Weibe und aus einem jungfräulichen Weibe eine freie Tat der göttlichen Weisheit war. Wohl lassen sich dafür Gründe der Angemessenheit dartun, wie schon die Väter es versuchten (Iren., Adv. haer. 3, 22. Tertullian., De carne Christi 17) und nach ihnen die Scholastiker (Anselm., Cur Deus homo 2, 8. Thomas, S. th. 3, q. 4, a. 6), aber keine der strengen Notwendigkeit. Eine solche darf von keinem Werke Gottes nach außen behauptet werden. Nur eine Schranke gibt es für Gottes Wirken, die Sünde. Auf einem sündigen Wege, durch eine sündige Vermittlung konnte der göttliche Logos allerdings nie die Menschennatur annehmen.

Rationalistische Auffassungen der Mutterschaft Marias.

Es ist lehrreich, zu betrachten, wie sich die rationalistische Kritik mit dem Dogma von der übernatürlichen Empfängnis abfindet, das wie kaum ein anderes

besser in Schrift und Tradition bezeugt ist. Selbstverständlich ist der einzige und stets wirkende Grund der Ablehnung das rationalistische Dogma von der Unmöglichkeit des Wunders. Um an diesem Dogma festzuhalten, bekennt man sich willig und gläubig zu den ungereimtesten und sinnlosesten Erklärungen. Sie mögen noch so wenig überzeugen, man hält noch lieber an ihnen fest als an der katholischen Lehre, die sich auf die Kausalität Gottes beruft.

Harnack widerspricht sich zunächst, wie so oft, auch in diesem Punkte, wenn er die Frage: „Wann und wie hat sich der Glaube an die Geburt Jesu aus der Jungfrau in der Christenheit durchgesetzt?" zu denen rechnet, „die uns dunkel sind und aller Wahrscheinlichkeit nach niemals aufgehellt werden" (Dogmengeschichte I⁴ 152), und dann doch die kategorische Behauptung aufstellt: „Der Glaube, daß Jesus von einer Jungfrau geboren sei, ist aus Is 7, 14 entstanden" (ebd. 113). Tiefste Zaghaftigkeit und höchster Mut zur Erklärung stehen sich hier unausgeglichen gegenüber. Er fährt fort: „Bei Paulus ist er (dieser Glaube) nicht nachweisbar (die beiden Genealogien bei Matthäus und Lukas schließen ihn geradezu aus). Da zuerst das Matthäusevangelium die Jungfrauengeburt berichtet, so ist sie schon für das palästinensische Judenchristentum nachweisbar, also auch dort entstanden. In das Lukasevangelium ist sie durch die sehr alte (!) Interpolation von 1, 34 f gedrungen; das Johannesevangelium hat sie, wenn 1, 13 ὃς ἐγεννήθη zu lesen ist. Durch Ignatius, Aristides, Justin und das römische Symbol ist sie bezeugt." So weit der Autor.

Zur Lösung der Einwände sei kurz folgendes gesagt. 1. Die Tatsache der übernatürlichen Empfängnis hat insofern einen ganz geheimnisvollen, verborgenen Charakter, als nur Maria allein davon wußte und Zeugnis ablegen konnte. Sie allein bildet die Offenbarungsquelle dafür. 2. Man muß uns zugeben, daß sie in den Evangelien berichtet wird. Die Nachricht darüber ist in Palästina entstanden, weil dort das ganze Christentum entstanden ist. 3. Die Behauptung, daß Lk 1, 34 f eine „sehr alte" Interpolation sei, nehmen wir nicht eher an, bis man uns beweist, wer diese „sehr alte" Interpolation vollzogen hat; vielleicht gehört auch sie zu den ewig „dunkeln" Geschichtstatsachen. 4. Daß Paulus die übernatürliche Geburt nicht zum Gegenstande der Verkündigung macht, ist wahr. Aber es wurde schon in der Erlösungslehre gesagt, daß er die ganze Bedeutung Christi in dessen Leidenstode findet. Was bliebe vom Leben Christi, wenn man alles streichen wollte, was er nicht berichtet? Daß er die Jungfrauengeburt nicht gekannt habe, ist bei seiner Beziehung zu Lukas höchst unwahrscheinlich. Dazu kommt noch, daß er den Herrn einmal kurz „Geboren aus dem Weibe" nennt. Man fragt, warum er sich nicht auf die wunderbare Geburt als Beweis für die Gottheit Christi berufen habe? Er hat sich überhaupt nicht auf das Leben Jesu dafür berufen; auch nicht auf dessen eigene Wunder. Zudem ist diese Geburt selbst ein Gegenstand des Glaubens, kann also nicht als äußere Wundertatsache geltend gemacht werden. Paulus beruft sich lieber auf die Auferstehung, die von vielen Augenzeugen, die noch jetzt leben, bestätigt werden kann (1 Kor 15, 6). 5. Daß die Genealogien die Jungfrauengeburt „geradezu ausschließen", ist eine Behauptung, die, wenn sie wahr wäre, Matthäus und Lukas für so töricht erklärt, daß sie auf den paar Blättern der Jugendgeschichte ganz klar und deutlich sich ausschließende Tatsachen berichten und ihre Leser für oberflächlich genug halten, sie zu glauben. Zudem erkennen die katholischen und orthodoxen protestantischen Exegeten diese Widersprüche nicht. 6. Daß die Jungfrauengeburt aus Is 7, 14 „entstanden" sei, ist, rein geschichtlich beurteilt, nicht nur nicht zu beweisen, sondern entbehrt auch positiv der notwendigen Voraussetzungen. Denn Is 7, 14 spielt in der jüdischen Messiaslehre gar keine Rolle, die Stelle galt den Juden nicht als messianisch und wurde von den Christen erst auf die Geburt des Herrn bezogen, nachdem sie durch Maria bezeugt worden war. Weiter gesteht Harnack selbst, daß die heidnische Mythologie in Palästina keinen Einfluß gehabt habe; daher waren Jungfrauengeburten dort so unbekannt wie

heute bei uns. Also ist es undenkbar, daß Matthäus oder irgend jemand eines Tages aufstand und eine solche verkündigte und die Gläubigen sie annahmen. Dazu kommt, daß diese Tatsache in der apostolischen Dogmatik keine besondere Ausführung und Betonung erhält. Man hat sie vielmehr einfach im frommen Glauben hingenommen, ohne sie auszunutzen. Sie ist also nicht aus dem Bedürfnis der Urgemeinde entstanden. 7. Was die von Harnack berichteten Versuche betrifft, diese Jungfrauengeburt zu erklären aus dem heidnischen Mythus (Usener) oder aus dem Buddhismus (Seidel) oder aus der ägyptischen Religion (Bousset) oder aus der babylonischen (Gunkel) oder phrygischen (Pfleiderer) oder persischen (Schmiedel) oder griechischen (Butler) oder aus spontaner Entstehung (Lobstein) oder als Erfindung der Eltern Jesu (Renan) usw., so befriedigt dies den Berichterstatter so wenig, daß er schließt: „Diese Musterkarte ist höchst unerfreulich" (I⁴ 113). Er nennt sie spöttisch Erklärungen, „die zum Teil noch dunkler sind als das zu Erklärende" (I⁴ 152). Das ist die Folge der Wunderscheu. Die Wahrheit ist eine; der Irrtum ist tausendfach.

§ 109. Die immerwährende Jungfrau.

Satz. Maria empfing und gebar ihren Sohn unbeschadet ihrer Jungfrauschaft und ist auch nach seiner Geburt Jungfrau geblieben. De fide.

Erklärung. Gegenüber mancherlei Bekämpfungen durch Cerinth und die Ebioniten, besonders durch den Mönch Jovinian, den Laien Helvidius und den Bischof Bonosus (um 400), welche energisch von Hieronymus, Ambrosius und Augustin zurückgewiesen wurden, sowie durch die arabische Sekte der Antidikomarianiten, welche Epiphanius widerlegte, hat die Kirche unser Dogma wiederholt feierlich ausgesprochen, nachdem es von Anfang an im Apostolikum als allgemeiner Kirchenglaube festgehalten war in dem Artikel: „Geboren aus Maria der Jungfrau". Eine Lateransynode unter Martin I. (649) schließt jeden aus, welcher leugnet, Maria sei wahrhaft Gottesgebärerin und zugleich heilige, immerwährende und makellose Jungfrau (semper Virgo), die ohne Beiwohnung (absque semine concepisse) vom Heiligen Geiste empfangen hat und unversehrt geboren und auch nach der Geburt (post partum) von ungeschwächter Jungfrauschaft geblieben ist (can. 3; Denz. 256 [204]). Die spätere Theologie drückt das Dogma folgendermaßen aus: Maria war vor, in und nach der Geburt (ante partum, in partu, post partum) Jungfrau (vgl. die dogmatische Konstitution Pauls IV. gegen die Sozinianer „Cum quorundum"; Denz. 993 [880]). Der moderne Rationalismus lehnt natürlich das Dogma wegen seines Wundercharakters ab.

Beweis. Prophezeit wurde die jungfräuliche Empfängnis bei Is 7, 14: „Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären, und sein Name wird genannt werden Emmanuel, d. h. Gott mit uns." Die Gebärerin heißt hier הָעַלְמָה; wenn nun der gewöhnliche technische Terminus für Jungfrau בְּתוּלָה ist, so bezeichnet doch öfter in sonst noch in der Schrift vorkommenden Stellen auch jener Ausdruck eine Jungfrau (Gn 24, 43. Ex 2, 8. Hl 6, 7. Ps 67, 26). Ferner kann nur eine wunderbare Jungfrauengeburt ein „Zeichen" sein, nicht eine gewöhnliche Frauengeburt. Vgl. Knabenbauer, Erklärung des Propheten Isaias 119 ff; Hoonacker, Revue bibl. (1904) 213 ff. Hiermit stimmt auch die authentische Auslegung des Evangelisten Matthäus; er zitiert (1, 23) für seine Geburtsgeschichte Is 7, 14, wodurch

zugleich der messianische Sinn der Stelle sichergestellt wird. Mit Nachdruck wird dann, wo von der Empfängnis Christi die Rede ist, das männliche Prinzip ignoriert und durch die Wirksamkeit des Heiligen Geistes ersetzt: „Sie hatte empfangen vom Heiligen Geiste" (Mt 1, 18). „Was aus ihr geboren wird, ist vom Heiligen Geiste" (Mt 1, 20). Bei Lukas lehnt Maria formell die Kenntnis eines (Ehe-) Mannes ab, und der Engel gibt die genaue Erklärung über das Wie der Empfängnis ohne Mann: „Der Heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Allerhöchsten wird dich überschatten" (Lk 1, 30—35).

Väter. Für den ältesten Glauben an die jungfräuliche Empfängnis zeugt das Apostolikum. Die einzelnen Väteräußerungen darüber beginnen schon mit Ignatius. Er schreibt, daß „der Sohn Gottes wahrhaft geboren ist aus einer Jungfrau" (ἐκ παρθένου; Smyrn. 1, 1). Justin handelt sowohl an vielen Stellen seines Dialoges davon als auch eingehend in seiner ersten Apologie, wo er eine ausgedehnte Erklärung von Is 7, 14 gibt (Apol. I 33). Epiphanius ruft den Antidikomarianiten zu: „Wer hat jemals und in welchem Zeitalter hat es einer gewagt, den Namen Maria auszusprechen, ohne sofort, wenn man ihn fragte, beizufügen: die Jungfrau" (Haer. 78, 6). So ist es in der Tat, und deshalb ist die Tradition nicht weiter zu verfolgen, weil sie selbstverständlich ist.

Nur die Jungfräulichkeit in der Geburt kam bei einigen Vätern deshalb in Verdacht, weil die Doketen sie für ihre Phantasien vom Scheinleibe zuerst lehrten (vgl. Orig., In Luc. hom. 14; Migne 13, 1834; Tertullian., Adv. Marc. 3, 11; De carne Christi 23). Tertullian beruft sich für die Wirklichkeit des Gebärens auf Ex 13, 2 und Lk 2, 23, wo von einer Öffnung des Mutterschoßes (apertio vulvae) die Rede ist. Natürlich brachte die Polemik diese Väter zu ihrem übertrieben realistischen Standpunkt; die Jungfräulichkeit selbst wollten sie nicht nur nicht antasten, sondern behaupteten sie bestimmt. Als später Jovinian diesen Realismus wieder aufnahm und prinzipiell geltend machte, hat ihn Ambrosius mit Berufung auf Is 7, 14 energisch zurückgewiesen, indem er dartat, daß dort nicht nur von der Empfängnis, sondern auch von der Geburt die Jungfräulichkeit behauptet werde. Ebenso wies er hin auf die geschlossene Pforte, durch die nur der Herr hindurchgeht (Ez 44, 2; De inst. virg. 8, 52; Ep. 42, 5).

Wie Ambrosius lehren Hieronymus, Augustin, Leo I., Fulgentius, Gregor von Nyssa, Cyrill von Alexandrien, Johannes von Damaskus, wenn sie sich auch nicht alle und immer auf die gleichen Stellen berufen (vgl. Petav., De incarn. 14, 6.) Als Bilder, den wunderbaren Vorgang der Geburt zu veranschaulichen, benützen sie den durch das Glas hindurchdringenden Sonnenstrahl, den Hervorgang Christi aus versiegeltem Grabe, seinen Durchgang durch verschlossene Türen, den feurigen, aber nicht verbrennenden Dornbusch, das Entstehen eines Gedankens im Geiste usw.

Im Anfange des Mittelalters hat dann noch einmal die Kontroverse über die Art und Weise der Geburt Christi eingesetzt, ohne daß jedoch die allgemeine kirchliche Anschauung darüber alteriert worden wäre. Ratramnus blieb mit seiner entgegenstehenden Meinung, die er in einer eigenen Schrift (De partu Virginis) vertrat, ganz allein; ebenso später Durandus. Jedenfalls muß man bei der Erklärung des Vorganges allen Doketismus fernhalten. Der Leib Christi war ein wahrer, materieller und läßt sich nicht mit dem Auferstehungsleibe identifizieren, welcher wesentlich andere Eigenschaften hatte. Man kann sich nur auf Gottes Allmacht beziehen und muß den geheimnisvollen Charakter dieser Geburt anerkennen. Schon Ambrosius mahnt, sich hiermit zu begnügen und nicht neugierig das Unerkennbare erforschen zu wollen. Ähnlich urteilen Augustin und Thomas. (Nobis natus, nobis datus, ex intacta Virgine; Pange lingua.)

Jungfrau nach der Geburt.

Energisch haben die Väter auch die fortwährende Jungfrauschaft Marias nach der Geburt verteidigt. Die Schrift hatte hierüber keine klaren Zeug-

nisse hinterlassen, nur einige Andeutungen. Es verlieren sich ja die geschichtlichen Spuren über Maria in der Schrift recht bald. Immerhin kann man hinweisen auf die Tatsache, daß Christus seine Mutter am Kreuze dem Liebesjünger Johannes empfiehlt, woraus zu entnehmen ist, daß sie nach dem Hinscheiden Christi kinderlos allein stand, und daß Johannes eben diese Lücke ausfüllen sollte. Die Ansicht der alten Kirche über diesen Punkt ergibt sich zunächst aus dem Artikel der Symbole: „Geboren aus Maria der Jungfrau", das sicher im absoluten Sinne von der Jungfrau κατ' ἐξοχήν zu verstehen ist, nicht von einer Frau, welche einmal in einem bestimmten Falle Jungfrau war, nachher es aber nicht mehr geblieben ist. Dahin deutet auch der uralte verbreitete Lobspruch Marias: Jungfrau und immer Jungfrau (virgo et semper Virgo, ἀειπαρθένος), den wir in den Liturgien und Reden über Maria, in den Kontroversschriften und Synodalbeschlüssen jener alten Zeit finden.

Als im 4. Jahrhundert die Jungfrauschaft nach der Geburt von Jovinian, Helvidius und Bonosus, sowie von der Sekte der Antidikomarianiten in Zweifel gezogen und gar geleugnet wurde, haben Hieronymus, Ambrosius und Augustin unter dem Beifall aller Kirchen die fortwährende Unversehrtheit der Gottesgebärerin gestützt auf die Tradition mit Kraft, ja nicht ohne Entrüstung und Heftigkeit verteidigt. Hieronymus in seinen Schriften gegen Helvidius (Contra Helvidium de perpetua virginitate B. Mariae), Ambrosius besonders in seiner Schrift über die Belehrung der Jungfrau (De institutione Virginis, besonders 5 ff; vgl. auch Ep. 42, 4 ff). Augustin kommt mehr gelegentlich in seinen Sermonen und Traktaten auf unsere Frage. Bemerkenswert aber ist, daß er die Worte Marias: „Ich weiß von keinem Manne", als Gelübde einer ständigen Jungfräulichkeit erklärt (De sancta virginitate 4 ff). Hiermit weiß er die Ehe mit Joseph ganz gut in Einklang zu bringen. Er erinnert daran, daß solche Gelübde den Juden ganz unbekannt waren; aber Maria habe sich eben mit einem „gerechten" Manne verlobt, der dieses ihr Vorhaben schützte, nicht aber in Gefahr brachte. Das Nähere über diese sog. „Josephsehe" behandelt das Eherecht, das sie unter den Begriff eines matrimonium ratum, sed non consummatum bringt. (Vgl. Thomas, In 4, dist. 30, q. 2, a. 1 ad 2.)

Biblische Schwierigkeiten.

Sie wurden schon von den alten Gegnern, besonders aber von den Reformatoren hervorgehoben, welche die Jungfräulichkeit nach der Geburt fallen ließen. Zunächst einige kleinere Einwürfe. Es heißt: „Ehe sie zusammenkamen (πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτούς), hatte sie empfangen vom Heiligen Geiste" (Mt 1, 18); ferner: „Er (Joseph) erkannte sie nicht, bis (donec, ἕως οὗ) sie ihren erstgebornen Sohn (τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον) gebar" (Mt 1, 25). Folgt hieraus nicht, daß Joseph sein Weib später erkannte; entspricht dem Erstgebornen nicht ein Zweit- und Drittgeborner? Schon Hieronymus antwortet auf die erste Schwierigkeit in seinem Kommentar zu Matthäus (1, 18), daß die Schrift nur berichte, was vorher nicht geschehen sei, nicht aber, was nachher geschehen sei. (Quod autem dicitur, antequam convenirent, non sequitur, ut postea convenirent, sed Scriptura, quod factum non sit, ostendit; Migne 26, 25.) Auch aus dem Bestimmungswort „bis" folgt nicht, daß, was bisher nicht geschehen war, nachher erfolgte. Auch „Erstgeborner" kann Christus heißen im absoluten Sinne = Eingeborner (vgl. Ex 34, 19—20; Nm 18, 15), ohne daß noch andere Söhne folgten.

Die „Brüder Jesu". Ernstlicher ist eine Schwierigkeit, welche sich aus den wiederholten Angaben der Schrift von den „Brüdern" und „Schwestern" Jesu ergibt (Mt 12, 46; 13, 55. Mk 6, 3. Lk 8, 19. Jo 2, 12. Apg 1, 14. 1 Kor 9, 5. Gal 1, 19). Diese Geschwister Jesu werden natürlich von dem Protestantismus im antimarianischen Sinne kräftig ausgebeutet. Wenn aber die katholischen Theologen

dieselben für nahe Verwandten erklären, so können sie sich für diesen Sprachgebrauch auch auf die Schrift berufen, in welcher z. B. Loth und Abraham „Brüder" heißen, obschon Loth der Sohn des Bruders Abraham, also dessen Vetter war (Gn 13, 8; 14, 12).

In welchem Grade und wie diese nahe Verwandtschaft begründet war, wurde im Laufe der Zeit verschieden zu erklären gesucht, indem die einen an Kinder einer Schwester Marias dachten (Hieronymus), die andern an Kinder Josephs aus erster Ehe (Epiphanius), wieder andere an solche eines Bruders Joseph, Klopas, noch andere denken an Kinder Josephs aus einer Leviratsehe mit Maria Kleophä. Die meisten Theologen nehmen die Meinung von Hieronymus an, da die andern teils willkürlich sind, teils der Würde des Pflegvaters Christi abträglich zu sein scheinen. Näheres in der Exegese.

§ 110. Die gnadenvolle Jungfrau.

Literatur. Außer den bereits erwähnten Werken Passaglia, De immaculato conceptu B. M. Virginis, 3 Bde (1855). Malou, De l'immaculée Conception, 2 Bde (1857). Ballerini, Sylloge monumentorum ad mysterium conceptionis immaculatae V. Deiparae illustrandum, 2 Bde (1854—1856). Roscovány, De B. V. Maria in suo conceptu immaculata ex monumentis omnium saeculorum declarata, 9 Bde (1873—1881). Palmieri, De Deo creante et elevante (1878) 667 ff. Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu der unbefleckten Empfängnis (1892). C. M. Schneider, Die unbefleckte Empfängnis und die Erbsünde (1892). Derſ., Die katholische Wahrheit VIII passim. Hittmair, Die Lehre von der unbefleckten Empfängnis an der Universität Salzburg (1896). Le Bachelet, L'Immaculée Conception, 2 Bde (1903—1904). Pignataro, De Deo creante. Appendix: De immaculata conceptione (1904). Kösters, Maria, die unbefleckt Empfangene (1905). Terrien, L'Immaculée Conception (1904).

Satz. Maria ist durch eine ganz einzige Gnade vom ersten Augenblick ihrer Empfängnis an von jeder Makel der Erbsünde rein bewahrt worden.

De fide.

Erklärung. Die Kirche erklärte es für ein geoffenbartes Dogma, daß „die allerseligste Jungfrau Maria im ersten Augenblicke ihrer Empfängnis durch ein besonderes Gnadenprivileg des allmächtigen Gottes, im Hinblick auf die Verdienste Jesu Christi, des Erlösers des Menschengeschlechtes, von aller Makel der Erbsünde rein bewahrt worden ist" (Denz. 1641 [1502]). Zum Verständnis der wichtigen Definition ist folgendes zu beachten. Man unterscheidet eine aktive und eine passive Empfängnis oder die Zeugung der Eltern und das Gezeugtwerden des Kindes. Über die Moralität der ersteren wird hier nichts ausgesagt, nur von dem Gezeugten wird gelehrt, daß es ohne Makel der Erbsünde war. Nebenher sei bemerkt, daß Maria auch eine aktive Empfängnis vollzog und erlebte, als sie ihren Sohn, den Sohn Gottes, empfing. Diese Empfängnis war selbstverständlich nicht nur sündelos, sondern auch höchst gnadenvoll. Sie scheidet aber hier aus. Man beachte ferner, Sündenmakel haftet zunächst an der Seele, nicht am Leibe; die kirchliche Definition ist also auf die Reinheit der Seele Marias zu beziehen. Ihre Seele war nicht in jenem Zustande der Abgewandtheit von Gott, der Beraubtheit von der heiligmachenden Gnade, womit alle Menschenkinder ins Dasein treten. Vielmehr besaß sie diese heiligmachende Gnade und stand durch sie mit Gott in der innigsten Einheit und Freundschaft. Die Verdienstursache dieses Gnadenprivilegs

war der Tod Jesu Christi, unseres Erlösers. Also auch Maria ist durch Christus erlöst wie alle andern Menschen, aber sie ist es in einer von allen andern verschiedenen Weise. Die Erlösungsgnade floß ihr vorher zu, ehe sie ins Dasein trat (praeveniendo, nicht postveniendo), so daß sie nicht von der Sünde gereinigt, sondern vor ihrer Bemakelung bewahrt wurde. Ihre Erlösung war Bewahrung vor ihr, nicht Befreiung von der Sünde (redemptio praeservativa, nicht reparativa). Hieraus ergibt sich, daß der Ausdruck Bewahrung nicht nur einen negativen, sondern auch einen positiven Sinn hat, sofern er auch die Heiligung in sich schießt. Maria muß somit als wahrhaft Erlöste angesehen werden, wenn schon keine Sündenvergebung bei ihr stattfand. Die Theologen unterscheiden zwischen wirklicher Sünde und dem Gesetze der Sünde (peccatum et debitum peccati). Maria unterlag nun nicht der Sünde selbst, wohl aber unterstand sie dem aus der Sünde stammenden Gesetze, wonach sich die Sünde auf alle vererben sollte (Röm 5, 12). Diesem Gesetze gemäß wäre auch sie bei ihrer Geburt in die Sünde verstrickt worden, weil sie Tochter Adams war. Diese Notwendigkeit der Sünde (debitum peccati) wurde aber durch Gottes Eingreifen gnädig beseitigt (Maria debuit contrahere peccatum, sed non contraxit). Die Theologen streiten darüber, wann diese gnadenvolle Ausnahme stattfand, ob schon im Paradiese oder erst später in der Empfängnis (debitum remotum oder debitum proximum).

Beweis. Der biblische Beweis kann sich nicht auf Texte stützen, welche das Dogma formell enthalten, höchstens auf solche, die es einschlußweise und indirekt aussprechen. Man beruft sich zunächst auf das sog. Protoevangelium (Gn 3, 15): „Feindschaft will ich setzen zwischen dir und dem Weibe, und zwischen deinem Samen und ihrem Samen. Er wird dir den Kopf zertreten, und du wirst ihm die Ferse treffen."

Die Exegeten streiten darüber, ob die Stelle direkt oder indirekt messianisch sei. Wir treten auf die Seite jener Ausleger, die nach der historisch-philologischen Methode das „Weib" auf Eva deuten, die hier schlechthin das Weib ist. Gott „setzt Feindschaft" zwischen „der Schlange", als dem Symbol des Versuchers, des Teufels und der Nachkommenschaft des Weibes (semen mulieris). Er „setzt", d. h. fordert diese Feindschaft. Wodurch? Durch die sittliche Anlage im Gewissen. Es handelt sich nach dem Zusammenhange nur um Feindschaft auf sittlichem Gebiete. Gott verheißt auch den endlichen Sieg in diesem Kampfe. Es wird die Schlange vernichtet durch Zertretung ihres Kopfes. Sie wird dagegen ihrem Besieger „in die Ferse treffen". Das kann nur von den physischen Leiden und Plagen des Kampfes mit Satan verstanden werden. Dies ist der primäre und nächste Sinn der Stelle, sofern sie eine Weissagung für die Stammeltern und für das Alte Testament war.

Nun aber steht aus dem Neuen Testamente fest, daß die volle Erfüllung dieser Worte einzig und allein in jenem singulären siegreichen Kampfe zu suchen ist, den Christus mit dem Teufel geführt hat. Er ist der Weibessame (Gal 4, 4), der gekommen ist, die Werke des Teufels zu zerstören (1 Jo 3, 8), der persönlich den Kampf mit ihm ausfocht (Mt 4, 1—11), der ihn hinauswarf aus der Welt (Jo 12, 31) und prinzipiell besiegte, wenngleich in großer leiblicher Not (Fersenstich). Dadurch fällt auch ein bedeutsames Licht auf „das Weib". Denn so gut wie der „Same" des Weibes nicht mehr die gesamte Nachkommenschaft Evas, also jeder Mensch ist, sondern der individuelle Messias allein, so ist natürlich auch das

„Weib", dessen Same oder Nachkomme er ist, eine andere als Eva, es ist vielmehr Maria, die Mutter des Schlangenzertreters.

Nun behaupten wir, daß nach dem Protoevangelium eine Solidarität bestehen soll zwischen dem Weibe und ihrem Samen und der Schlange und ihrem Samen (den Bösen). Also besteht diese Gemeinschaft des Sieges und Triumphes über den Teufel und seinen Anhang auch im Neuen Bunde zwischen Maria und Christus einerseits und dem Teufel und seinem Anhange anderseits. Dann aber ist es unmöglich, daß Maria jemals vom Teufel besiegt wurde oder daß sie je einen Augenblick unter der Sünde gestanden sei. Nur der eine Unterschied besteht zwischen Sohn und Mutter: der Sohn besiegt den Teufel in eigener Kraft, die Mutter aber siegt über ihn in ihrem Sohne! Vgl. Engelkemper, Das Protoevangelium (Bibl. Zeitschr. VIII [1910] 351 ff); Flunk, Das Protoevangelium (Zeitschr. für kath. Theologie 1904, 661 f). Letzterer legt die Stelle mit den meisten Dogmatikern in direkt messianischem Sinne aus.

Hiermit stimmt gut überein, was das Evangelium von der „Gnadenvollen" berichtet (Lk 1, 28 42). Aus den Worten des Engels dürfen wir entnehmen, daß Gott, als er Maria zur Mutter seines Sohnes zu machen beschloß, sie seit langem mit Gnaden überhäuft hatte, so daß sie deren „voll" war, als Gabriel sie begrüßte. Daß die Schrift selbst den Zeitpunkt für den Beginn des göttlichen Wohlgefallens angibt, dürfen wir nicht erwarten, haben aber ein Recht, die Worte Gabriels im intensivsten Sinne zu verstehen, so daß die beiden angeführten Stellen, das Protoevangelium und der Engelsgruß an die Gnadenvolle, sich gegenseitig ergänzen. In der ersten, die die göttliche Mutterschaft implizite enthält, liegt die Wurzel und das Fundament der unbefleckten Empfängnis, zugleich eine Andeutung über den uranfänglichen Beginn der göttlichen Begnadigung. In der letzten wird das fertige Resultat der bewirkten Gnadenfülle feierlich ausgesprochen. Maria ist die Mutter des Schlangenzertreters, die nie unter der Herrschaft Satans gestanden hat.

Väter. Der Traditionsbeweis kann wieder nur mit dem Geständnis beginnen, daß eine formelle Äußerung über das in Rede stehende singuläre Gnadenprivileg sich lange Zeit nicht vorfindet. Dieser Mangel wird aber in etwa wettgemacht durch die Tatsache, daß die Väter von Justin, Irenäus und Tertullian an gewöhnt sind, Maria der Eva entgegenzustellen und wie letztere als Urheberin unseres Verderbens zu beklagen, so erstere als „Ursache unseres Heiles" (Irenäus) zu feiern. Mit wenigen Ausnahmen (Tertullian, Chrysostomus) preisen dann auch die Väter Maria als die gänzlich reine, gnadenvolle Mutter des Herrn. Besonders weisen sie hin, wie Maria so weisheits- und verständnisvoll, so gottergeben und gehorsam dem Engel gegenübertritt; ganz im Gegensatz zu Eva, die, statt Gott zu gehorchen und zu glauben, sich der Schlange ergibt. Die Bilder, wodurch sie die Sündenreinheit der Gottesmutter anschaulich machen, haben sie meist dem Alten Testamente entnommen. Maria ist ihnen die Arche Noes, welche aus der Sündflut gerettet wurde, die Himmelsleiter (Gn 28, 12 f), auf der Engel auf- und niedersteigen, der Dornbusch (Ex 3, 2), den der Herr vor dem Verbrennen bewahrt, der Turm Davids (Hl 4, 4), den der böse Feind nicht zu erobern vermag, der verschlossene Garten, von dem der Herr alles Verderben abhält (Hl 4, 12), der heilige Berg Sion mit der Stadt Gottes und der Tempel Gottes, strahlend in der Herrlichkeit des Herrn. Vgl. die Bulle Pius' IX. „Ineffabilis Deus". Diesem allgemeinen kirchlichen Glauben hat dann später Augustin in berühmten Worten Ausdruck gegeben. Er behauptet gegenüber Pelagius die allgemeinste menschliche Sündhaftigkeit, nur mit Maria macht er eine Ausnahme (Excepta itaque sacra Virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem; De nat. et grat. 36, 42). In

Sündenfragen kommt Maria durchaus nicht in Betracht. Augustin gibt dafür keinen geschichtlich-biblischen Satz an, sondern beruft sich mit Recht auf den theologischen Grund: die Muttergotteswürde. „Die Ehre des Herrn" duldet keinen Verdacht der Sünde. Noch wäre über die Vätertheologie das negative Moment hinzuzufügen, daß kein Vater die heilige Jungfrau mit der Erbsünde ausdrücklich in Verbindung gebracht hat. Zu den Vätern vgl. Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten (²1881), ferner die zitierten Werke von Kösters, Bachelet, Terrien.

Das Fest Mariä Empfängnis wurde seit Anfang des 8. Jahrhunderts im Orient gefeiert, aber nicht im heutigen dogmatischen Sinne, sondern ähnlich wie man auch das Fest von Johannes dem Täufer als wunderbare Empfängnis beging. Eine besondere Entwicklung hat das Fest dort auch nicht gehabt. Anders dagegen im Abendlande; von Byzanz her wurde es in Unteritalien, in der Normandie und in England bekannt und zunächst privatim, meist in Klöstern gefeiert. Rom nahm aber gegen das Fest eine reservierte Haltung ein. Man feierte es noch überall als Festum Conceptionis, nicht als Immaculata Conceptio. Und so ist es geblieben bis auf Pius IX. Indessen tauchte zu jener Zeit erstmalig der Gedanke an die Immaculata Conceptio in der Schrift Eadmers (De concept. S. Mariae) auf. Hier verteidigt er diese Lehre, die er in einer früheren Schrift (De excellentia V. Mariae) noch bezweifelt hatte. Vgl. Kellner, Heortologie³ (1911) 181ff.

Jetzt tritt die dogmatische Idee der Immaculata Conceptio in das Stadium der Kontroverse, in der sie langsam, aber stetig und folgerichtig unter der Beteiligung der Koryphäen der Theologie zuerst als „fromme Meinung", dann als „fromme, dem kirchlichen Kulte, dem katholischen Glauben, der Vernunft und der Heiligen Schrift entsprechende Lehre" (Synode von Basel sess. XXXVI 1439, bereits schismatisch) und endlich im Jahre 1854 durch Pius IX. zum formellen Dogma entwickelte. In jener Kontroverse stehen die glühendsten Marienverehrer gegen die damals allerdings nur erst als theologische Meinung vorgetragene Unbefleckte Empfängnis.

Kein Geringerer als Bernhard widersetzte sich der Einführung des Festes in Lyon und schrieb in diesem Sinne einen abmahnenden Brief an die Kanoniker jener Stadt (Ep. 174). Wohl befürwortet er die Ansicht, daß Maria wie Jeremias (1, 5) und Johannes der Täufer (Lk 1, 41) vor der Geburt gereinigt und geheiligt worden sei, aber nicht kann er es begreifen, daß sie dies vor der Empfängnis sei. Keiner könne eine Heiligung empfangen, bevor er existiere; dazu seien alle Adamskinder. Christus allein mache eine Ausnahme, weil er vom Heiligen Geiste empfangen wurde. Bernhards Ansehen vermochte auch die großen Scholastiker, sich ihm anzuschließen, obschon die praktische Festfeier sich im Volke mehr und mehr ausbreitete. Thomas schreibt: „Die Heiligung der seligsten Jungfrau kann nicht so gefaßt werden, als ob dieselbe vor der Beseelung stattgefunden hätte; denn ... die Schuld kann nur durch die Gnade gereinigt werden, und deren Sitz ist allein die vernünftige Kreatur, so daß vor der Einflößung der vernünftigen Seele die seligste Jungfrau nicht geheiligt worden ist. Sodann ist vor dem Eintritt der vernünftigen Seele die Leibesfrucht nicht der Schuld zugänglich, da nur die vernünftige Seele Sitz der Schuld sein kann. Wäre also wie auch immer die seligste Jungfrau vor der Beseelung geheiligt worden, so hätte sie nicht die Erbsünde gehabt und somit nicht der Erlösung bedurft und des Heiles, welches auf Christus beruht. Es ist aber unzulässig, daß Christus nicht der Erlöser aller Menschen ist (1 Tim 4, 10). Also war die Heiligung Marias nach der Beseelung" (S. th. 3, q. 27, a. 2). Dieser Meinung

ihres Lehrers schlossen sich natürlich die Dominikaner an und bekämpften die unbefleckte Empfängnis.

Aber es erstand bald der Verteidigung der Immakulata die berühmte Autorität des Duns Scotus. Er unterschied genau zwischen aktiver und passiver Empfängnis, betonte nur letztere allein, gab die Erlösungsbedürftigkeit Marias zu, nahm aber nur eine ideale Verstrickung in das Sündengesetz an, keine aktuelle Befleckung. Maria war wirkliche Adamstochter, aber nur in der Ordnung der Natur (secundum ordinem naturae), dagegen war sie der Zeit nach (secundum ordinem temporis) sofort eine Adoptivtochter Gottes. Marias Erlösung war eine Vorerlösung (praeredemptio, redemptio anticipata, praeservatio). Sein Hauptargument war ein theologisches. Er ging mit Recht aus von der Gottesmutterschaft Marias und operierte dann mit dem schon bei Pseudo-Anselm (Eadmer) (De conceptu virg. et orig. peccat. 18) bekannten Axiom, daß Gott Maria von aller Sünde rein erhalten konnte, daß es so auch angemessen war; also habe er es getan (Potuit, decuit, ergo fecit). Eine solche Vorerlösung ist denkbar, durchführbar, also war sie Maria gleichsam geschuldet. Vielmehr schuldete Gott sie sich selbst und der Würde seines Sohnes (vgl. In 3, dist. 3, q. 1, n. 4 ff). An diese Lösung des Problems, der indessen Scotus nur Probabilität zuerkennt, schloß sich der Franziskanerorden, auf dessen Seite auch die Universität zu Paris mit ihrem großen Ansehen trat. Rom genehmigte auch bald die Einführung des Festes für die ganze Kirche. Das Konzil zu Basel (1439) sprach sich dafür aus; Sixtus IV. verbot (1483) die Bekämpfung des Festes und der Lehre, sowie die gegenseitige Verketzerung unter Strafe der Exkommunikation. Durch diese Drohung wurde der entgegengesetzten Meinung langsam ein Ende bereitet. Das Tridentinum stellte sich wenigstens soweit auf seiten der marianischen Lehre, als es Maria ausdrücklich ausnahm, wo es die Allgemeinheit der Erbsünde erklärte (sess. V, can. 5); auch erneuerte es die Konstitution Sixtus' IV. vom Jahre 1483, worin die Polemik gegen die unbefleckte Empfängnis verboten wurde. Hiernach beruhigte sich der Widerspruch mehr und mehr, und die bejahende Meinung erhielt in dem gleichen Maße Zuwachs an Vertretern.

Papst Pius IX. konnte endlich am 8. Dezember 1854 die im harten theologischen Kampfe erstrittene und bewährte Lehre zum feierlichen Dogma erheben und sich dafür zu seiner Zeit auf den allgemeinen Konsens der Kirche berufen, den er nach einer schriftlichen Anfrage bei den Bischöfen feststellen konnte; 546 Bischöfe antworteten affirmativ, 4—5 negativ und 50 affirmativ, aber mit dem Bedenken der Opportunität.

Der innere theologische Grund für unser Dogma liegt in der unermeßlichen, unausdenkbaren Würde der göttlichen Mutterschaft und der daraus resultierenden Stellung Marias zu dem ewigen Logos und der Gottheit. Es war unmöglich, daß Maria als Mutter des Gottmenschen auch nur einen Augenblick aktuell unter dem Gesetze der Sünde stand. Umgekehrt war es im höchsten Maße erforderlich, daß „in einer solchen Reinheit, im Vergleich zu der nach Gott keine gedacht werden kann, jene Jungfrau erstrahlte, der Gott Vater seinen einzigen Sohn so zu schenken beschloß, daß er in natürlicher Weise ein und derselbe gemeinschaftliche Sohn Gottes des Vaters und der Jungfrau war" (Pseudo-Anselm., De concept. virg. et orig. pecc. 18).

Satz. Maria war vermöge eines göttlichen Gnadenprivilegs das ganze Leben von persönlicher Sünde frei. Ad fidem spectans.

Erklärung. Wenn auch hierüber keine kirchliche Definition vorliegt und weiter zur Erkenntnis einer solchen Wahrheit eine spezielle Offenbarung gehört, so setzt doch das Tridentinum die allgemeine Meinung der Kirche, wie sie in unserem Satz formuliert wird, voraus (sess. VI, can. 23; Denz. 833 [715]) und muß also auch eine implizite Offenbarung annehmen, wie sie

in der Gottesmutterschaft überhaupt enthalten ist. Zu beachten ist aber, daß Maria hier nur die tatsächliche Sündlosigkeit beigelegt wird, keine innere Unsündlichkeit, wie sie von Christus wegen der hypostatischen Union anzunehmen ist. Der Grund ihrer Reinheit ist nämlich ein äußerer, die Gnade, nicht ein inneres Wesenskonstitutiv wie beim Herrn.

Beweis. Die Schrift hebt mehr die persönliche Gottwohlgefälligkeit Marias hervor als ihre erbsündliche Reinheit. Ihre persönliche Frömmigkeit und Gottergebenheit, ihre Demut und Gläubigkeit treten besonders in der Jugendgeschichte Christi hervor. Gabriel stellt ihr im Auftrage Gottes das Zeugnis aus, daß sie „voll der Gnade sei und gebenedeit unter den Weibern" (Lk 1, 28). Der Heilige Geist schlägt in ihr sein Tabernakulum auf und schafft in ihr Heiliges, wie auch nur Heiliges aus ihr geboren wird (Lk 1, 35). In dem „Magnifikat" spricht sich das persönliche Bewußtsein eines reinen, makellosen Gewissens aus, einer Seele, welche in „Niedrigkeit" und „Hunger" nach den himmlischen Gütern ganz auf die Verheißungen des messianischen Heiles gerichtet ist (Lk 1, 46—55).

Väter. Die schon oben erwähnte frühpatristische Sitte, Maria und Eva gegenüberzustellen (Justin, Irenäus, Tertullian), führte von selbst dazu, Maria als das Ideal vollkommenen Gehorsams gegen Gott und seinen Engel zu feiern, wie Eva als das Gegenteil zu beklagen. Ein berühmter Lobredner Marias ist dann später Ambrosius, der in seiner schon genannten Schrift über die Unterweisung einer Jungfrau (De instit. virg.) nicht nur gegen Bonosus theoretisch die immerwährende Jungfrauschaft Marias lehrt, sondern auch zugleich praktisch das Bild Marias in allen Farben vorbildlicher Tugenden leuchten läßt. Sind dieses mehr positive Zeugnisse für die Tugenden und Vollkommenheiten Marias, so haben wir nach der negativen Seite hin den berühmten Ausspruch Augustins, daß die Ehre Christi fordere, Maria von der allgemeinen Sündhaftigkeit auszunehmen. Der durchschlagende Grund für Marias Reinheit ist die Ehre des Sohnes. Ein Fleck der Mutter würde seinen Schatten auch auf den Sohn werfen, selbst wenn diese Sünde erst später im Leben Marias aufgetreten wäre.

Freiheit von der Konkupiszenz.

Sie hängt mit Marias völliger Sündenfreiheit zusammen. Wenn Gott wegen der Ehre des Sohnes die Mutter durch einen besondern Einfluß der Gnade sünderein bewahren wollte, so wird er in ihr auch wohl zuerst die Quelle verstopft haben, aus welcher die Sünden, und gerade auch die läßlichen, hervorgehen: die sündhafte Begierde.

Die Theologen reden in dieser Hinsicht von einer „Bindung" (ligatio) oder sogar auch von einer „Auslöschung" (exstinctio) des Zunders der Sünde. Thomas nahm mit seinen Zeitgenossen noch eine doppelte Heiligung Marias an, die erste im Mutterschoße, die zweite in der Empfängnis ihres Sohnes, und verlegte in den ersten Moment die Bindung, in den zweiten die Auslöschung der Konkupiszenz. Dagegen lehren die späteren Theologen in Konsequenz der Definition von 1854 allgemein eine sofortige Aufhebung des sündhaften Triebes. Da Maria nie von der Erbsünde befleckt wurde, aus welcher die Konkupiszenz sich herleitet, so war sie auch frei von der letzteren. Über ihre Leidens- und Sterbensfähigkeit wird später noch gehandelt.

Die Gnaden- und Ehrenvorzüge Marias.

Die genannten negativen Privilegien Marias, Freiheit von der Sünde und ihrer Lust, haben ihren letzten Grund in ihrem positiven Privileg der

göttlichen Mutterschaft. Durch diese Mutterschaft hat sie eine solche innere Würde und eine solch nahe Beziehung zum ewigen Logos wie zur Gottheit überhaupt empfangen, daß man aus ihr alle andern Gnadenprivilegien ableiten muß. Alles, was Maria ist, ist sie durch ihren Sohn, alles, was sie empfing, empfing sie wegen dieses ihres Sohnes. Deshalb ist auch „Gottesgebärerin" ihr höchster dogmatischer Ehrentitel, der von keinem andern erreicht oder gar übertroffen werden kann. Nichtsdestoweniger ist diese Mutterschaft selbst und an sich nicht die Form, wodurch Maria innerlich heilig und Gott wohlgefällig ist. Dies ist vielmehr wie bei allen übrigen Menschen die heiligmachende Gnade. Durch diese war selbst, wie früher gezeigt, die Seele des Gottmenschen heilig und gerecht.

Man hat die Gnade der Mutterschaft und der Adoptivkindschaft miteinander verglichen und gefragt, welche die größere sei; das ist kein glücklicher Vergleich, weil jede dieser Gnaden einer andern Ordnung angehört, für einen andern Zweck gegeben wurde. Man würdige jede für sich allein, und es werden sich die Schwierigkeiten von selbst heben. Die Mutterschaft hatte den Zweck, dem ewigen Logos die menschliche Natur zu vermitteln und der Welt den Erlöser. Aus diesem Doppelzweck ergibt sich für Maria eine ganz einzige, unerreichbare, äußere Stellung im Heilsplane Gottes und eine ebenso einzige persönliche Würde. Dagegen wird die heiligmachende Gnade den Menschen allgemein geschenkt zu dem Zwecke, sie innerlich physisch zu durchdringen und zu heiligen, zu einem Adoptivkinde Gottes zu machen. So verschieden wie die Zwecke, so verschieden ist das Wesen dieser beiden Gnaden. Mit Recht zählt man die göttliche Mutterschaft zu den Charismen, die zwar zur persönlichen Würde, aber zum Heile anderer verliehen werden.

Das Maß der Gnaden. Es kann positiv und spekulativ bestimmt werden. „Voll der Gnade und Wahrheit" zu sein, ist zunächst das Vorrecht des Gottmenschen, sagt Thomas mit Rücksicht auf Jo 1, 14. Aber der Engel nennt doch auch Maria die Gnadenvolle (*κεχαριτωμένη*: Lk 1, 28). Maria ist ganz Gott wohlgefällig nach dem Urteile des Himmels. Das ist aber nur möglich auf Grund der geistigen Gnaden und Tugendvorzüge vor andern Menschen. Als theologischen Grund für die Fülle der Gnaden Marias führt Thomas dann ihr einzigartiges nahes Verhältnis zum Gottmenschen, dem Prinzip der Gnaden, an. Je näher diesem Prinzipe, je mehr Gnadenwirkungen von ihm (S. th. 3, q. 27, a. 5). Man nennt die Gnadenfülle Marias unendlich; besser sagt man, Marias Gnadenfülle überragte die aller Heiligen und Engel und wurde ihrerseits nur von der des Gottmenschen übertroffen. Damit stimmen auch die Lobpreisungen der Väter sowie die kirchliche Praxis überein. „Maria voll der Gnaden" ist eine marianische Lieblingsbezeichnung in der katholischen Christenheit.

Von den Tugenden Marias, in welchen sie ihre Gnaden bewährte, nennen wir hier zunächst und vor allem den Glauben, der in der Schrift ausdrücklich gepriesen wird (Lk 1, 45), und wodurch sie trotz ihrer Würde doch mit uns in einer Ebene der irdischen Pilgerschaft dem letzten Ziele zustrebt in Kampf und Not, in Leid und Tod, in jener Dunkelheit, die dem Glaubensstande eigentümlich ist.

Von den übrigen Tugenden leuchten hervor ihr Gehorsam, ihre Gottergebenheit, ihre Gottes- und Nächstenliebe, ihre Demut, ihre Dankbarkeit, ihr Gottvertrauen, ihr

Starkmut, ihre Liebe zur Einsamkeit und zur Kontemplation, ihr Verlangen nach dem Heiligen Geiste und nach der Mehrung der Gnade für sich und die Kirche.

Selbstverständlich fand bei Maria auch ein steter Fortschritt in diesen Tugenden statt bis zu ihrem Lebensende. Dieser Fortschritt ist notwendig mit dem Glaubensstande verbunden; denn der Glaube fordert die ständige und stündliche Bewährung, und Bewährung ist Fortschritt.

Wie das Charisma den Inhaber nicht retten kann, wenn sich nicht die innere persönliche Heiligkeit mit ihm verbindet, so macht auch erst die innere Sittlichkeit und Tugend, die Gnade und Heiligkeit die Größe Marias recht vollkommen und wahrhaft preiswürdig. Deshalb ist es auch leicht zu verstehen, wenn Christus selbst die Mutterschaft für sich allein genommen und im Gegensatz zur inneren Gerechtigkeit nicht als Gegenstand der Lobpreisung gelten läßt und den Sinn jenes Weibes aus dem Volke, das die Mutter selig preist, von dem Äußern weg auf das Innere lenkt und den gläubigen Gehorsam und den gehorsamen Glauben als einzige Ursache der Seligkeit hervorhebt (Lk 11, 27—28). Vgl. zum Ganzen Bartmann, Christus ein Gegner des Marienkultus? (1909.)

Marias Beharrlichkeit. Die Tatsache, daß Maria einmal im Besitze der höchsten Gnadenfülle war und weiter auch der völligen Sündenfreiheit sich erfreute, bezeichnen die nachtridentinischen Theologen als eine „Befestigung in der Gnade" (confirmatio in gratia), ein Ausdruck, der in der Gnadenlehre noch seine nähere Erklärung findet.

Maria trägt in der kirchlichen Kult- und Andachtssprache eine Fülle von Ehrentiteln, von denen einige bedeutendere hervorgehoben seien.

Mittlerin unseres Heiles nennen wir Maria. Die Wurzel dieser Benennung liegt in der Schrift. Maria soll dem Kinde den Namen Jesus („Heil ist Gott") geben; denn er wird sein Volk erlösen von dessen Sünden (Mt 1, 21). Maria ist durch die Geburt des Weltheilandes indirekt zum Heile der Welt in Beziehung getreten. Sie vermittelt uns das Heil, weil sie uns den Heiland gebar. In diesem Sinne nennt sie schon Irenäus die „Ursache unseres Heiles" (causa nostrae salutis; Adv. haer. 3, 22, 4).

Weiter ist dann Maria auch Mittlerin unseres Heiles in jenem sekundären, abgeleiteten Sinne, in welchem es alle Heiligen sind. Nur steht sie, eben als Gottesmutter, über allen Heiligen, an ihrer Spitze, und sie empfängt einen vorzüglicheren Kult als Gottesmutter (hyperdulia), weil sie auch bei Gott einen besondern Einfluß als Fürbitterin der Christenheit und der Menschheit hat.

Nicht aber ist Maria Mittlerin im objektiven Sinne, als wenn sie an dem Erlösungswerke Christi einen aktiven Anteil genommen und dieses Werk vervollständigt hätte, so daß wir zwei Personen als Erlöser zu verehren hätten, einen „Erlöser" und eine „Miterlöserin" (corredemptrix). Dieser Titel ist ganz neu, undurchführbar und wenigstens dogmatisch nicht zu verifizieren. Nach der Erklärung der unbefleckten Empfängnis ist Maria selbst wahrhaft durch ihren Sohn erlöst, weil sie wahrhaft erlösungsbedürftig war. Nur die Weise, nicht die Wirklichkeit der Erlösung unterscheidet sie von allen übrigen Menschen. Wenn sie aber selbst erlöst ist, konnte sie nicht an der objektiven Erlösung mitwirken. Sie konnte uns den Erlöser durch ihre subjektive Einwilligung und objektive Mutterschaft schenken, und daß sie das tat, war schon Erlösungsgnade; aber sie konnte die Erlösung selbst, das Prinzip ihrer Begnadigung nicht bewirken, verdienen, auch nicht durch Kooperation. Thomas und die Scholastik würden diese Theologensprache gar nicht verstehen, von den Vätern und gar erst von der Schrift nicht zu reden. Vgl. Bartmann a. a. O. 122 ff.

Maria, die Mutter der Christenheit. Dieser Ehrenname tritt erst im Mittelalter auf. Man kann ihn auf drei Gründe zurückführen. „Christenheit" ist der Inbegriff aller Erlösten, aller Kinder Gottes. Wurde Eva die erste Stammutter der Menschheit im schlimmen Sinne des Wortes, sofern aus ihr nur sündhafte Kinder geboren wurden, so war Maria die Mutter Jesu, des heiligen und reinen Sohnes (Lk 1, 35), aus dessen Heiligkeitsfülle wir alle empfangen und als ein neues

Geschlecht auf Erden erstehen sollten. Dadurch wurde sie auch indirekt für uns die Quelle des Lebens. Einen zweiten Grund kann man finden in der Empfehlung Marias an Johannes als Mutter (Jo 19, 27), womit auch zugleich eine gewisse Empfehlung an uns alle, die wir mit Johannes die gleiche Jüngerschaft besitzen, gegeben ist. Endlich kann man hinweisen auf einen ganz persönlichen Einfluß Marias auf die Heiligung eines jeden einzelnen Menschen; nicht als hätte sie für dieses Heil eine verdienende Ursache ähnlich wie Christus oder eine objektiv vermittelnde wie die Sakramente, sondern als moralisch tätige Fürbitterin und Fürsprecherin.

Maria die zweite Eva ist ein anderer Ehrenname Marias, der schon von den Zeiten Justins, Tertullians und Irenäus' an üblich ist und in der berühmten Eva-Maria-Parallele, die der paulinischen Adam-Christus-Parallele nachgebildet ist, eine große Rolle spielt. Die Väter denken dabei an die sittliche Bewährung Marias gegenüber der sittlichen Schwäche Evas. Wie Eva im Gespräche mit dem bösen Engel zu Falle kam, so bewährte sich Maria in der Unterredung mit dem guten Engel und leistete Gott den Glauben und den Gehorsam, den er in der Inkarnation von ihr forderte.

§ 111. Die glorreiche Jungfrau.

Literatur. Scheeben III 570 ff. A. Lana, La resurrezione e corporea assunzione al cielo della S. Vergine Madre di Dio (1880). Vaccari, De B. V. Mariae morte, resurrectione et in coelos gloriosa assumptione, 2 Bde (1881). Jürgens in Zeitschr. f. kath. Theol. 1880, 595 ff. Morgott, Mariologie 117 ff. Nirschl, Das Grab der heiligen Jungfrau Maria (1896). J. Marta, Ni Ephèse ni Panaghia-Capouli, mais Jérusalem. Étude critique et historique sur le lieu de la mort de la S. Vierge (1910). Campana, Maria (1909) 550 ff.

Der glorreiche Tod Marias.

Es liegen über Marias Tod keine historischen Nachrichten und ebensowenig kirchliche Lehräußerungen vor. Epiphanius († 403) forschte nach den Umständen ihres Lebensendes, vermochte aber nichts Verbürgtes aufzutreiben, so daß er es dahingestellt lassen will, ob sie gestorben sei oder nicht (Haer. 78, 11).

Maria ist aber wahrhaft gestorben. So lehren die Väter fast allgemein, so lehrt es die Kirche in ihrer Liturgie. Das Fest der Anapausis (Dormitio) Marias ist sehr alt, wahrscheinlich das älteste Marienfest, 4.—6. Jahrhundert (Kellner, Heortologie[3] 177). Man könnte wohl aus ihrer Freiheit von der Erbsünde auch die von dem Tode folgern; allein es ist zu bedenken, daß der Mensch von Natur schon sterblich ist, und daß Adam nur durch eine besondere Gabe (donum immortalitatis) die leibliche Unsterblichkeit besaß; diese Gabe aber wollte Gott in der konkreten Heilsordnung nicht wieder mit der Gerechtigkeit verbinden. Selbst Christus würde, wie Augustin lehrt (De pecc. merit. et demerit. 2, 25), ohne den gewaltsamen Tod auf eine natürliche Weise gestorben sein. Dazu kam, daß Maria als Mutter des Erlösers, der die Welt durch seinen Tod erretten sollte, dem Sohne in ihrem Tode ähnlich werden mußte; sie konnte nicht über ihm stehen. Aus diesen beiden Gründen ist Maria wirklich gestorben, nicht freilich in direkter Nachwirkung der Erbsünde oder von persönlichen Sünden (vgl. Prop. 73 damn. Baii; Denz. 1073 [953]).

Die Theologen nehmen allgemein an, daß Maria nicht infolge einer physischen Krankheit, überhaupt nicht auf indezente Weise gestorben ist, sondern daß vielmehr ihr Tod ein freies Sterben war, verursacht durch die Allgewalt der Sehnsucht und Liebe zu ihrem Sohne und zu Gott (amore langueo; Ct 2, 5). Die Liturgie

nennt den Tod Marias ein „Entschlafen" (dormitio, κοίμησις, pausatio, ἀνάπαυσις). Über den Ort des Todes ist nichts auszumachen. Die Ansichten sind geteilt zwischen Ephesus und Jerusalem. (Vgl. die angegebene Literatur.)

Die Himmelfahrt Marias.

Sie ist eine in der Kirche angenommene fromme Meinung, welche seit dem 6. Jahrhundert auch in einer eigenen Festfeier „Mariä Himmelfahrt" (15. August) ihren tatsächlichen Ausdruck fand und später, besonders im Mittelalter, in der populären Unterweisung wie auch in den theologischen Schriften theoretische Erörterung und Verteidigung fand. Die ersten Nachrichten hierüber entstammen natürlich nicht der Schrift. Auch die apostolische Tradition sagt davon nichts. Es sind die Apokryphen, welche seit dem 4. Jahrhundert in verschiedener Form darüber zu berichten wissen. Als dogmatische Unterlage können solche trüben Quellen durchaus nicht dienen. Die ganze Frage muß von dem historischen Boden fort auf den der theologischen Spekulation verlegt werden. Theologische Gründe für eine leibliche baldige Aufnahme der Mutter Gottes in den Himmel gibt es in der Tat; es fragt sich nur, welche Beweiskraft ihnen eignet. Hierüber hat sich die Kirche nicht entschieden.

Eine dahingehende positive Anregung von 204 Bischöfen auf dem letzten Konzil konnte wegen der stürmischen Zeitverhältnisse keinen weiteren Einfluß auf die theologische Lehrentwicklung ausüben. Es ist bei der Erörterung des Problems auszugehen von der Bedeutung des Leibes Marias für den Erlöser und die Erlösung. Es fragt sich zunächst, ob es Gott konnte geschehen lassen, daß dieser Leib der Verwesung anheimfiel. Kommt man hier zu einer verneinenden Antwort, so ergibt sich die Tatsache der leiblichen Himmelfahrt fast von selbst; sie liegt in der unmittelbaren Konsequenz. Nun aber ist die Verwesung zwar ein rein natürlicher Vorgang, ein Zerfall von Stoffen, welche die Lebenskraft zusammengeführt und sich dienstbar gemacht hatte, jetzt aber dem allgemeinen Flusse der Dinge wieder preisgibt. Es ist das gewiß an sich nichts Sündhaftes, aber das allgemeine Empfinden urteilt doch über diese Zersetzungsvorgänge, daß sie nicht nur beschämend und abstoßend, sondern geradezu grauenvoll und häßlich sind. Man sagt, wenn Maria auch dem einfachen Gesetze des Todes verfallen konnte, dann konnte sie doch kaum der Indezenz und Schmach der Verwesung unterliegen, welche zudem ganz unnütz war. Hiervor mußte sie Gott schützen (decuit, potuit); zunächst mit Rücksicht darauf, daß der ewige Logos aus diesem Leibe seine menschliche Natur angenommen hatte. Man darf hier mit Recht an das Wort Augustins von der „Ehre des Sohnes" erinnern, welche einer Entehrung der Mutter, auch der toten, entgegensteht. Weiter ist Marias völlige Sündlosigkeit und vollkommene leibliche Unversehrtheit (Jungfräulichkeit) hervorzuheben, wodurch das Privileg der Bewahrung vor der Verwesung eine gewisse Begründung empfängt. Endlich darf man erwarten, daß Christus seiner Mutter vor allen zuerst die vollen Früchte seiner Erlösung zuwendet. Wie er früher die Sünde vorzeitig von ihr fernhielt, so wird er jetzt den Tod, dem sie gesetzmäßig erlag, sofort in Leben und Unsterblichkeit umgewandelt haben. Ergibt man sich dem Gewichte dieser rein theologischen und deshalb weniger anfechtbaren Gründe, so liegt die leibliche Aufnahme in den Himmel einfach am logischen Ende des marianischen Hauptdogmas. Über ihre Definibilität aber möchten wir uns des Urteils enthalten.

Die Verehrung Marias.

Die Jugendgeschichte Christi ist die magna charta der katholischen Marienlehre, auch der Marienverehrung. Schon im Hause des Priesters Zacharias fand eine Lobpreisung und Verehrung Marias, der „Mutter des Herrn", also zugleich unter Geltendmachung des Grundes, statt (Lk 1, 42—43).

Maria wird nicht für sich allein angesehen, sondern zugleich mit ihrem Sohne. Sie ist gebenedeit und mit ihr zugleich die „Frucht ihres Leibes". Ganz so hat sie später die christliche Kunst und Verehrung sich vorgestellt: Die Mutter und auf ihrem Schoße das Kind; von letzterem fällt das helle Licht zunächst auf die Mutter als den Thron seiner Herrlichkeit. Elisabeth hat diese erste menschliche Lobpreisung — eine himmlische hatte bereits der Engel (Lk 1, 28) vollzogen — „voll des Heiligen Geistes" (Lk 1, 41) angestellt. In dem gleichen Geiste aber nimmt Maria selbst diese Benedeiung entgegen, bewahrheitet sie so und spricht sie prophetisch als ein christliches Kultgesetz aus: „Siehe, von nun an werden mich selig preisen alle Geschlechter" (Lk 1, 48). Das ist eine Weissagung für die Zukunft, welche nicht unerfüllt bleiben konnte. Während ihres weiteren Lebens hat sie allerdings keine äußeren Ehren empfangen, so wenig als ihr demütiger Sohn, dem sie in seiner Niedrigkeit und Demut gleichwerden mußte.

Für die ersten drei Jahrhunderte kam die Kirche vor äußeren Verfolgungen nicht zu einer ruhigen inneren Entwicklung des Kultlebens. Nichtsdestoweniger finden wir die hohe Achtung und Ehrfurcht vor Maria von Justin an in theoretischen Erörterungen so kräftig bezeugt, wie sie vom späteren patristischen und scholastischen Zeitalter kaum noch überboten werden konnte. Gleich nachdem der Kirche der Friede geschenkt wurde, setzt auch die praktische Verehrung Marias ein.

Die großen Väter des 4. Jahrhunderts, und nicht die morgenländischen allein, sind fast alle Zeugen der Marienverehrung; also hat nicht erst das Ephesinum eine solche begründet durch seinen ersten Kanon von der Theotokos, wenn auch jene Definition dieselbe stark gefördert hat. Einem übertriebenen Kulte der Kollyridianerinnen, die der heiligen Jungfrau Opfer von Kuchen (κολλυρίς) darbrachten, trat die Kirche sofort mit klarer Unterscheidung von Verehrung und Anbetung entgegen. Epiphanius weist sie ab mit dem Bemerken: „Maria soll niemand anbeten, und wenn Maria ganz herrlich und heilig und durchaus verehrungswürdig ist, so ist sie es doch nicht bis zur Anbetung" (τὴν Μαρίαν μηδεὶς προσκυνείτω—καὶ εἰ καλλίστη ἡ Μαρία καὶ ἁγία, καὶ τετιμημένη, ἀλλ' οὐκ εἰς τὸ προσκυνεῖσθαι; Haer. 79, 7). Und weiter an einer andern Stelle: „Heilig, fürwahr, war Marias Leib, aber nicht Gott; Jungfrau fürwahr war die Jungfrau und hochgeehrt, aber nicht zur Anbetung uns gegeben, sondern als solche, welche denjenigen anbetet, der aus ihr im Fleische geboren worden, der von den Himmeln und aus dem Schoße des Vaters herabgestiegen ist" (ebd. 79, 4). „In Ehren sei Maria, aber der Vater und der Sohn und der Heilige Geist werde angebetet" (ebd. 79, 7). Die Anrufung Marias bezeugt zuerst bestimmt Gregor von Nazianz († 390), der in einer Rede berichtet, daß eine christliche Jungfrau Justina in schwerer Bedrohung ihrer Jungfräulichkeit „die Jungfrau Maria anflehte, daß sie ihr beistehen möchte" (Orat. 24, 10 f).

Wie dann nachher die Verehrung Marias gewachsen ist, wie sie sich äußerte in Lied und Gebet, in Errichtung und Weihung von Kirchen, in Einführung neuer Feste, in Entstehung von Wallfahrtsorten, in Verbreitung von Reliquien und wundertätigen Gnadenbildern, in Darstellung ihres Lebens durch Wort und Bild, in Gründung von Orden auf ihren Namen, in der Errichtung von Rosenkranz- und Skapulierbruderschaften, und in unsern Tagen endlich noch durch die Definition der unbefleckten Empfängnis und daran sich schließende Andachten, das kann hier nur angedeutet, nicht geschildert werden. Vgl. darüber Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten (²1886); Livius, The blessed Virgin, übersetzt von Dhom und Prinz von Arenberg (1901—1908), beide nicht immer kritisch, wie so oft die marianische Literatur; Beissel, Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters, 2 Bde (1909—1910).

Viertes Buch.

Die Lehre von der Heiligung.

Literatur. Thomas, S. th. 1, 2, q. 109—114; dazu die früher genannten Kommentatoren wie: Salmanticens., Cursus theol.; De gratia t. IX f. Bonaventura, Breviloquium p. 5. Dom. Soto, De natura et gratia (Venet. 1547). Ripalda, De ente supernaturali (Coloniae 1648; Paris. 1870). Montagne, De gratia (Migne, Theol. curs. compl. X). Clericus a Belliberone, De gratia (Migne l. c. X 643 ff). Cercia, De gratia Christi (Paris. [3]1879). Mazella, De gratia Christi (Rom. [5]1905). Palmieri, De gratia div. act. (Galop. 1885). Schiffini, De gratia divina (1901). Lahousse, De gratia divina (1902). Pesch V[3]. Paquet, De reparatione (1906). van Noort, De gratia Christi (1908). Jungmann, De gratia ([6]1896). Konings, De gratia divina (1907). Lambrecht, De gratia (1887). Kuhn, Die christliche Lehre von der göttlichen Gnade (1868). Scheeben, Natur und Gnade (1861). Derſ., Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade ([6]1897). Schätzler, Natur und Übernatur (1865). Derſ., Neue Unterſuchungen über das Dogma von der Gnade (1867). Oswald, Die Lehre von der Heiligung ([3]1885). Kleutgen, Theol. der Vorzeit II[2] 152 ff. Gloßner, Die Lehre des hl. Thomas vom Weſen der Gnade (1871). Kirſchkamp, Gnade und Glorie (1878). Scholl, Die Lehre des hl. Baſilius von der Gnade (1881). Hümmer, Des hl. Gregor von Nazianz Lehre von der Gnade (1890). Minges, Die Gnadenlehre des Duns Scotus (1906). Meersch, De gratia divina (1910). Terrien, La grâce et la gloire (1897). Dazu die dogmatiſchen Werke von Hurter, Scheeben-Atzberger, Heinrich-Gutberlet, Pohle, Bautz, Simar, Specht uſw.

Jeſus Chriſtus hat durch ſeine Erlöſertätigkeit die gefallene Menſchheit ihrer urſprünglichen Beſtimmung zurückgegeben und das *bisherige* Verhältnis des Mißfallens Gottes in ein ſolches der Freundſchaft und Gnade umgewandelt.

Aber mit der Vollendung des Erlöſungswerkes Chriſti iſt dieſe Umwandlung nur erſt *prinzipiell* und *objektiv* vollzogen, noch *nicht tatſächlich* und *ſubjektiv an jedem Einzelmenſchen bewirkt*. Die Erlöſung exiſtiert ſeit dem Tode Chriſti als objektive Heilsordnung, aber ſie iſt noch *außerhalb* des Menſchengeſchlechtes, wie beſonders jedes Einzelmenſchen. „Wir empfangen die Wohltat des Opfertodes Chriſti nicht, wenn ſie uns nicht *mitgeteilt wird* (Trid. sess. VI, c. 3).

Dieſe Zuwendung nun an jeden Einzelmenſchen geſchieht durch einen göttlichen Gnadenakt, der in der Schrift den Namen *Rechtfertigung* (*δικαίωσις*, iustificatio) oder auch *Heiligung* (*ἁγιασμός*, sanctificatio) trägt. Dieſer göttliche Rechtfertigungsakt hat aber die menſchliche *Vorbereitung* zur Vorausſetzung, ſo daß die ſubjektive Erlöſung ſich durch Gottes Tätigkeit und des Menſchen Mittätigkeit vollzieht. Wie es nun zu einer ſolchen

gemeinsamen Tätigkeit kommt, wie sie verläuft und was sie bewirkt, davon handelt der vierte Hauptteil der Dogmatik, die Lehre von der Rechtfertigung oder von der Heiligung des Sünders. Weil in diesem subjektiven Erlösungsprozesse der Hauptanteil auf seiten Gottes, seiner freien Güte oder Gnade liegt, so nennt man diesen Teil der Dogmatik gewöhnlich die Lehre von der Gnade.

Die große Bedeutung dieses Traktates erhellt schon aus dem Gesagten. Erst in der subjektiven Erlösung ergreifen wir die objektive; ohne jene ist diese für uns nutzlos. Dazu kommt dann der grundsätzliche Unterschied in der Rechtfertigungslehre zwischen der katholischen Kirche und dem Protestantismus. Hierüber schreibt Möhler in seiner Symbolik: „Die Behandlung dieser Lehre aber wird für uns um so wichtiger und nimmt alle Aufmerksamkeit um so mehr in Anspruch, als die Reformatoren gerade in der vermeintlichen Verbesserung der katholischen Betrachtungsweise von der Rechtfertigung der Menschen ihr Hauptverdienst suchten, was besonders die Schmalkaldischen Artikel hervorheben. Sie nennen diesen Gegenstand nicht nur den ersten und wichtigsten, sondern auch denjenigen, ohne dessen Bestand die Widersacher des Protestantismus recht hätten und siegreich aus dem Streite hervorgingen (Pars II, § 3; cf. Solid. Declar. III 653: articulus stantis et cadentis ecclesiae). Übereinstimmend hiermit sagt Luther in seinen Tischreden ganz kurz und bündig: ‚Fällt aber diese Lehre, so ist es mit uns gar aus'" (Symb. § 10).

Auf beiden Seiten wird bis heute über diese Grundkontroverse gestritten. Daher die große Menge der katholischen Schriften über die Gnade seit dem Tridentinum im Unterschiede von der Scholastik, die hier noch manche Fragen kurz und summarisch behandelt hat.

Der Vollständigkeit halber sei bei dieser Übersicht dann noch erwähnt, daß auch in der Kirche selbst erregte Kämpfe um die Gnadenlehre seit dem Tridentinum geführt worden sind. Die einen waren sogar häretischer (protestantischer) Natur und führten zur Trennung von der Kirche im sog. Jansenismus (Bajus, Jansenius, Quesnel). Die andern berührten weniger die Gnade selbst als die Weise ihrer Wirksamkeit; sie dauern bis heute noch fort (Thomismus, Molinismus), wenngleich sie ihre alte Schärfe verloren haben.

Aus diesem Kampfe über die Gnade ergibt sich der große Wert derselben. Gott, Erlösung, Christentum, Lehre, Kirche, alles wird für den Menschen bedeutungslos, wenn ihm die Gnade fehlt; umgekehrt erhält das alles erst für ihn Gewicht und Bedeutung, wenn er die Gnade besitzt. Denn durch sie hat er Gott und sein Reich in sich (Lk 17, 21). Diese Sätze werden durch die folgenden Ausführungen ihr Licht und ihre Bestätigung erhalten.

Der Zusammenhang unseres Traktates mit den noch folgenden ergibt sich einfach. Gott rechtfertigt den Menschen durch die Sakramente in der Heilsanstalt der Kirche und führt ihn so zu der Vollendung in der Glorie.

Der Stoff gliedert sich in zwei Abschnitte, wovon der erstere die aktuelle und der zweite die habituelle Gnade behandelt. Vorher geht eine Einleitung über die Gnade überhaupt.

Einleitung.

Von der Gnade im allgemeinen.

§ 112. Begriff der Gnade.

Die Gnade ist eine übernatürliche Gabe, die uns Gott um der Verdienste Christi willen zu unserem ewigen Heile verleiht. So definiert die Schule heute die Gnade (gratia est donum supernaturale gratis a Deo per

merita Christi homini lapso concessum ad redemptionem in nobis perficiendam sive ad vitam aeternam assequendam). Dieser Definition liegen die Stellen Röm 3, 24—27; 5, 20—21; Eph 1, 5 zu Grunde.

Das deutsche Wort Gnade wird abgeleitet von dem althochdeutschen genâda, das mit nidan = erniedrigen, herablassen lautlich zusammenhängt. Es liegt ihm also die Vorstellung von einer freien und unverdienten Herablassung eines Höheren gegen einen Niederen zu Grunde.

In der Schrift kommen Ausdrücke für Gnade vor, die auf den gleichen Begriff führen; sowohl das hebräische חֵן als das griechische χάρις von χαίρω, χαρά, als das lateinische gratia bedeuten einmal die subjektive Gunst und Huld, dann auch die objektive Gunsterweisung. Diese Gunstbezeigung bewirkt dann im Begnadigten Anmut und Lieblichkeit, so daß auch diese Gnade heißt. Endlich wird sogar die auf seiten des Begnadigten geäußerte Dankbarkeit in der Schrift mit Gnade bezeichnet. Als biblische Beispiele für diese verschiedene, aber unter sich verwandte Bedeutung von Gnade führt man gewöhnlich folgende an. Für die freie wohlwollende Gesinnung, die in der Gnade liegt, zeugt Lk 1, 30 (invenisti gratiam apud Deum); für das aus dem gütigen Wohlwollen fließende freie Gnadengeschenk spricht Röm 11, 6 (si autem gratiam iam non ex operibus, alioquin gratia iam non est gratia); die Lieblichkeit und Anmut als Wirkung der Gnade tritt in der Stelle Lk 2, 52 hervor (Iesus proficiebat . . . gratia apud Deum et homines); endlich ist auch die ob der empfangenen Gnade geleistete Dankbarkeit eine Wirkung derselben, wie ein Wort des Apostels Paulus bezeugt (si ego cum gratia participo, quid blasphemor pro eo, quod gratias ago; 1 Cor 10, 30; vgl. Eph 1, 16).

In all diesen Beispielen der Schrift handelt es sich um die Gnade im religiösen, nicht im profanen Wortsinne: Gott ist der Gnädige, und der Gläubige ist der Begnadigte. Es bedarf kaum der Bemerkung, daß wir in der Dogmatik es nur mit dem religiösen Gnadenbegriff allein zu tun haben, wonach alle Gnade Gnade Gottes ist.

Man kann aber in den angeführten biblischen Beispielen vom fortgeschrittenen Standpunkte der Betrachtung schon ein zweifaches Konstitutiv des Gnadenbegriffs entdecken, ein materielles, sofern man das wirksame Wohlwollen Gottes an sich ins Auge faßt (gratia affectiva vel immanens; gratia effectiva vel transiens), und ein formelles, sofern es auf seiner gänzlich freien Güte beruht und ihm keinerlei Rechtsanspruch auf seiten des Menschen entspricht (gratia est donum gratis a Deo collatum). Der Mangel jeglichen Rechtes auf die Gnade ist das Hauptmoment.

Wenn aber die Gnade im objektiven Sinn ein freies Geschenk der Güte Gottes ist, dann sind die vielerlei natürlichen Gaben, die uns kraft der Geschöpflichkeit bis zu einem gewissen Grade zustehen und auch auf dem Wege der Schöpfung allen Menschen zufließen, hier auszuschließen. Denn es fehlt ihnen zwar keineswegs das Moment der göttlichen Güte und Freiwilligkeit; aber doch das der besondern Gratuität und des gänzlichen Ungeschuldetseins. Gott hat freilich, wie früher in der Schöpfungslehre dargetan wurde, die Schöpfung aus gänzlich freier Güte vollzogen, aber nachdem er sie einmal vollbracht hat, muß er den Kreaturen auch kraft der begründeten Ordnung die irdischen Gaben fortwährend und allgemein zukommen lassen. Deshalb verwirklicht sich der theologische Gnadenbegriff in seinem strengsten Sinne nur in der Erteilung der übernatürlichen Gaben. Was aber solche übernatürliche Gaben sind, das wurde bereits früher (S. 259 ff) des weiteren begrifflich erörtert. Übernatürlich ist für den Menschen (Engel) seine ewige Bestimmung zur Teilnahme am

Leben Gottes (visio beatifica), wie auch alles, was ihn schon auf Erden zur Erlangung derselben positiv disponiert. Und letzteres ist gerade die Gnade; deshalb ist sie ebenso übernatürlich wie die Gottanschauung selbst.

Daß in gewissem Sinne in der Theologie auch noch von natürlichen, besser außernatürlichen Gnadengaben (donum praeternaturale) die Rede ist, wird später bei der Einteilung der Gnade ersichtlich werden. Doch geschieht das nur in sehr nebensächlicher Bedeutung, sofern die bloß heilende Gnade (gratia medicinalis) als natürliche bezeichnet zu werden pflegt.

Nach dieser Erklärung dürfte die an die Spitze gestellte Definition von Gnade verständlich sein: Unter Gnade versteht man jedwede übernatürliche Gabe, die Gott der vernünftigen Kreatur verleiht, damit sie dadurch fähig werde, ihre ewige Bestimmung, die Anschauung Gottes, zu erreichen.

Da in der konkreten Heilsordnung, wie sie geschichtlich sich gestaltet hat, der Mensch die Gnade im gefallenen Zustande empfängt, und zwar auf Grund der Verdienste Christi, so werden diese beiden Momente gern in den Gnadenbegriff aufgenommen. Ob sie wesentlich oder unwesentlich sind, wird bei der Einteilung der Gnade klar werden. Für den Begriff der Gnade sind sie unwesentlich; denn die Engel empfingen die Gnade nicht im gefallenen Zustande und auch nicht wegen des Leidenstodes Christi; für die tatsächliche Heilsordnung der Menschen sind sie wesentlich; denn diese empfangen seit dem Falle Adams wenigstens nur die durch Christus verdiente Gnade. Läßt man jene beiden mehr der konkreten Heilsordnung als der Gnade an sich entnommenen Momente in der Definition fallen, so lautet sie etwas allgemeiner, ohne sich jedoch wesentlich zu ändern (gratia est donum supernaturale gratis a Deo homini concessum pertinens aliquo modo ad vitam aeternam).

Zu einer solch vollen und umfassenden Lehrbestimmung der Gnade ist es aber erst im Laufe der Zeiten gekommen, wie nachfolgende historische Begriffsentwicklung zeigen wird.

Die Gnade im Alten Testamente. Von Anfang an findet sich in der religiösen Menschheit das Bedürfnis nach der göttlichen Gnade, das Bewußtsein, daß man seine religiöse Bestimmung und Aufgabe ohne Gottes Hilfe nicht erreichen und lösen kann. Mag nun dieses Bedürfnis sich herleiten aus der geschöpflichen Begrenztheit oder aus der Sünde. Umgekehrt finden wir sofort im Alten Testamente, daß diesem menschlichen Bedürfnisse nach besonderer höherer Hilfe das göttliche Angebot derselben entspricht. Das zeigt sich in der Idee des Bundes, den Gott mit den Patriarchen schließt, mit Noe (Gn 6, 3), mit Abraham (Gn 12, 15; 18, 22), mit Isaak (Gn 26, 24), mit Jakob (Gn 28, 13—15), sowie später mit dem ganzen Volke Israel (Gn 19, 5). Alle diese Bundesschlüsse beruhen rein auf göttlicher Gnade und menschlichem Glauben an Gott. Was Christus zu den Seinen sagt, das gilt auch von diesen Bünden: „Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt" (Jo 15, 16).

Die göttliche Gnade trägt im Alten Testamente noch nicht wie bei Paulus einen bestimmten, ausgeprägten Namen. Selten heißt sie überhaupt Gnade (חֵן), meistens Barmherzigkeit, Friede, Liebe Gottes. Die Propheten machen das besondere Gnadenverhältnis Israels zu Jahwe zum Fundamente ihres Wirkens und Lehrens. Dieses Verhältnis wissen sie in den zärtlichsten Ausdrücken zu schildern. Nach Ezechiel war Israel gleich einem Findelkinde, das Gott in seinem Elende fand und zu dem er sprach: „Du sollst leben" (Ez 16, 6). Nach Jeremias liebt Gott sein Volk wie einen „Sohn" (31, 19—20; vgl. Ez 4, 22). Osee (Kap. 1—3) schildert

Gottes Verhältnis zu Israel wie ein eheliches und bräutliches, ein Bild, das sich durch das ganze Neue Testament und die spätere Theologie fortsetzt. Gott ist in ständiger Sorge um sein Volk, und zwar trotz seiner Sünden. Gottes Gnade ist verzeihende Liebe. Sie findet immer wieder Mittel zur Anknüpfung. Einen „Rest" wird er immer an sich fesseln; der ist dann der Wurzelstock, aus dem stets neues Leben sprießt (Is 6, 13; 10, 21; vgl. Röm 11, 1—12). „Die Berge mögen weichen, und die Hügel mögen wanken, aber meine Gnade wird nicht weichen von dir, und der Bund meines Friedens wird nicht wanken, spricht der Herr, dein Erbarmer" (Is 54, 10). Der Grund dieser unaufhörlichen Erbarmung ist Gottes Wille; es „gefiel" ihm so (Is 43, 21; vgl. 43, 25).

Es lag im Begriffe des Bundes, daß Gottes Gnade anfangs mehr völkisch aufgefaßt und dann als äußere göttliche Gunsterweisung (favor Dei externus) verstanden wurde. In der prophetischen Zeit, zumal während des Exils, wo das Volk als Nation zerstört war, regte sich aber eben unter dem Einfluß der prophetischen Sittenpredigt und der politischen Katastrophe auch der religiöse Individualismus, und nun tritt die Gnade als persönliches Heilsgut in den Vordergrund (Ez Kap. 18).

Als Prinzip der inneren Gerechtigkeit wird zum erstenmal der Geist Gottes genannt. Das ist bereits früher eingehend in der Lehre vom Heiligen Geiste dargetan worden (S. 194 ff). Ob dieses göttliche Heiligungsprinzip im Alten Bunde bereits wirksam war, oder ob es nur erst als zukünftiges Heilsgut der messianischen Zeit geoffenbart wurde, das ist eine theologische Streitfrage. Die prophetischen Stellen, die davon handeln (Ez 18, 31—32; 36, 26—27. Is 32, 15; 44, 3. Joel 2, 28), sprechen für die letzte Alternative. Ebenso die spätere Lehre Pauli, nach der es im Alten Bunde nur ein gnädiges Übersehen (πάρεσις) der Sünde, nicht eine eigentliche Vergebung (ἄφεσις) gibt (Röm 3, 25—26); doch wird in den griechischen Büchern wiederholt der Gedanke ausgesprochen, daß die göttliche Weisheit als praktisch tätige Lebenskraft in den Menschen eingehen und ihn gottgemäß gestalten will (Sir 4, 12. Weish 9, 1—12; 10, 1—17).

Im Alten Testamente wird die Gnade Gottes also vielfach genannt und umschrieben, aber ihr Wesen als inneres Prinzip der persönlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit wird noch nicht recht erkannt. Die Gnade wird noch zu viel als Ausdruck der äußeren irdischen Wohlfahrt verstanden. Doch fällt durchgängig ein gewisser Ton auch auf die von Gott geschenkte einzigartige religiöse Erkenntnis im Gesetz.

Die Gnade im Neuen Testamente. Erst Christus, das Licht der Welt, verbreitet auch über die Gnade das volle Licht. Nur er gibt die Möglichkeit, wahrhaft ein Kind Gottes zu werden (Jo 1, 12). Da die Gnade und Wahrheit durch ihn geworden, d. h. als neue Heilsordnung geoffenbart ist (Jo 1, 17). Kein Wunder, wenn sich aus dem Neuen Testamente durch klare Texte das Wesen der Gnade belegen läßt. Von den Evangelien handelt darüber am meisten das vierte; von den apostolischen Schriften die Briefe Pauli, besonders der Römer- und Galaterbrief, jedoch auch die übrigen nebenher. Wir brauchen hier nur die Grundlinien zu ziehen, da uns die Einzeltexte in den späteren Ausführungen noch hinlänglich beschäftigen werden.

Christus selber voll des Heiligen Geistes (Mt 4, 16) wird von seinem Vorläufer angekündigt als derjenige, der die Menschheit mit dem Heiligen Geiste taufen werde (Mk 1, 8). Durch ihn wird „das gnadenreiche Jahr des Herrn" eröffnet (Lk 4, 19). Er verkündigt die neue Heilsordnung, das „Himmelreich", hebt aber bestimmt hervor, daß es nur der Vater als Gabe verleihen könne. Dieser bereitet das Hochzeitsmahl und „ladet dazu ein" (Mt 22, 1—3). Dieses ist schon Gnade; aber er „offenbart" das Himmelreich auch innerlich in den Seelen. Dafür dankt ihm der Sohn (Mt 11,

25—26). Nicht bloß die äußere Bekanntschaft mit dem Evangelium ist sein Geschenk, sondern auch der innere „gute Geist" (Lk 11, 13). Und wenn der Gedanke an die Schwierigkeit des Heiles erschreckt und seine Jünger fragen: Herr, wer kann dann selig werden? dann tröstet er mit Gottes Gnadenhilfe: „Bei den Menschen ist es unmöglich, aber nicht bei Gott. Denn bei Gott ist alles möglich" (Mk 10, 26—27). „Fürchte dich nicht, du kleine Herde; denn es hat eurem Vater gefallen, euch das Reich zu geben" (Lk 12, 32). Freilich hängt die Bewährung auch von dem freien Willen ab, und deshalb wird der Vater am Ende eine Rechenschaft über den Gebrauch der anvertrauten Talente anstellen (Mt 25, 14—30). Wir haben hier die Grundzüge des Gnadenbegriffs absichtlich nach den Synoptikern allein gegeben.

Noch deutlicher tritt die Gnade im Johannesevangelium hervor. Hier steht die Tatsache im Vordergrunde, daß eine übernatürliche Wieder- oder Neugeburt stattfinden muß, wenn der Einzelne an den Gütern der Erlösung teilnehmen will. Er muß „aus Gott geboren" werden (Jo 1, 13), „aus dem Geiste geboren werden" (Jo 3, 5—6), er muß „aus Gott sein" (Jo 8, 47). Das Mittel zu diesem neuen inneren Lebensgrunde ist die Taufe (Jo 3, 5). Auch der bereits Wiedergeborne lebt noch fortwährend aus der Gnade wie der Zweig vom Stamme (Jo 15, 4—5).

Paulus ist der Apostel der Gnade, ihr lauter Herold und Verteidiger. Bei ihm ist das Wort Gnade *(χάρις)*, das allerdings schon von der griechischen Bibel geprägt worden war, ein stehender theologischer Begriff geworden. Was Johannes Wiedergeburt nennt, bezeichnet Paulus mit Kindschaftsannahme oder Adoption *(υἱοθεσία)*, womit der spezielle Umstand hervorgehoben wird, daß wir nicht von Natur *(φύσει)* Kinder Gottes sind, sondern nur durch einen freien Akt seiner Anordnung *(θέσει)*. Aus Güte nimmt uns Gott zu seinen Kindern an. Er „rechtfertigt" uns, indem er uns die Sünden vergibt und durch seine Gnade, seinen Geist innerlich „erneuert". Das Prinzip dieser Adoption und Erneuerung ist der Heilige Geist oder allgemein Gott (Röm 1, 4; 8, 9—10. 1 Kor 6, 11. 2 Kor 3, 18. Eph 5, 26. Tit 3, 5. 2 Thess 2, 13 u. a.). Das Mittel derselben ist eben die Gnade. Diese Gnade ist zunächst eine barmherzige Willensbestimmtheit in Gott, welche der Macht der Sünde entgegengesetzt ist (Röm 5, 20—21. Eph 1, 4. 1 Tim 2, 3—4). Auf diesem Gnadenwillen Gottes liegt bei Paulus ein scharfer Akzent, in ihm ruht der letzte Grund unserer Gotteskindschaft. Dieser göttliche Gnadenwille möchte aber auch in die Menschen eingehen und dort Neues schaffen; das tut er durch Mitteilung übernatürlicher, von oben her geschenkter Kräfte. Die Gnade hat bei Paulus tatsächlich einen „dinglichen Charakter". Um hier nur einiges zu nennen, so wird uns in ihr die Kraft des Glaubens verliehen (Phil 1, 29) und die Liebe in unsere Herzen eingegossen (Röm 5, 5). Der ganze Christenstand beruht auf der Gnade (1 Kor 15, 10). Ziel und Zweck dieser gottgeschenkten Kräfte ist das gottförmige Leben. Auf dieses wird bei Paulus die Gnade stets bezogen. Die Gnade ist bei ihm ethisch bestimmt. Zwar kennt er auch die Charismen, aber diese sind zum Heile anderer gegeben, sind Berufsvollmachten (1 Kor 14, 12). Der Blick des Apostels ruht auf der Heiligungsgnade. Eine gewisse Worterklärung liegt in

jenem oft zitierten Worte: „Wenn aber aus Gnade (unsere Erlösung), dann nicht mehr aus Werken; sonst ist Gnade nicht mehr Gnade" (Röm 11, 6).

Schon nach diesen kurzen Andeutungen, zu deren Verständnis der ganze folgende Traktat dient, dürfte eines klar und sicher sein, daß die Gnade nach der Lehre des Neuen Testamentes jene neue innere göttliche Lebensmacht ist, welche schon im Alten Testamente verheißen, die aber erst durch Christus in der Menschheit wirksam geworden ist. Unterschiede in der Gnade treten noch nicht hervor; sie ist die Gesamtwirkung der Erlösung, sofern diese auf den einzelnen Gläubigen gerichtet ist.

Der Gnadenbegriff bei den Vätern. In der vorauguſtiniſchen Zeit hat man die Gnade an sich nicht zum Gegenstande einer besondern Erklärung gemacht. Man begnügt sich, im allgemeinen ihre Bedeutung und Notwendigkeit fürs Heil mit den Worten der Schrift anzugeben, ohne ihr Verhältnis zur Natur zu erörtern und ihren übernatürlichen Charakter immer hervorzuheben. Die Aufgabe der ersten Jahrhunderte war wesentlich eine Abwehr häretischer Angriffe und Verteidigung bedrohter Punkte. Die Gnade aber gehörte zu diesen Punkten nicht. Vielmehr stand der Mitfaktor und Konkurrent der Gnade, die menschliche Freiheit, damals sehr in Gefahr; denn der gnostisch-manichäische Dualismus mit der Annahme eines bösen Prinzips, aus dem die Sünde naturhaft in den Menschen wie eine unüberwindbare Macht hineingelangt ist, hatte für die Freiheit keinen Raum. Daher die Aufgabe der Kirchenlehrer, diese vorzüglich zu verteidigen und ihr im sittlichen Leben ihre wichtige Stelle einzuräumen. Dadurch erscheint dann die Gnade vielfach an den zweiten Platz, hinter die Natur, gerückt.

Pelagius weckt das theologische Interesse für die Lehre von der Gnade durch ihre Verkümmerung. Gnade ist ihm die äußere göttliche Anregung zum Guten durch das Beispiel und die Lehre Christi. Auguſtin wird der Lehrer und Anwalt des echten Gnadenbegriffs. Nicht nur äußerer Belehrung im Guten bedürfen wir, sondern vor allem innerer Kraft zum Guten; nicht nur ein gutes Beispiel, sondern übernatürliche Beihilfe (auxilium) tut uns not. Es handelt sich in diesem Kampfe hauptsächlich um das, was die nachtridentinische Theologie aktuelle Gnade genannt hat. Diese Gnade muß jeden guten Akt einleiten, begleiten, vollenden.

Die Scholaſtik haftet mit ihrem Interesse mehr an der habituellen Gnade oder an jenem Prinzipe, wodurch der dauernde Gnadenstand in uns bewirkt wird. Sie fragt, was diese wunderbare Gabe Gottes an sich ist. Ist sie der Heilige Geist selbst, ist sie ein geschaffenes Pneuma, ist sie die Liebe oder sonst eine geschaffene Form, wodurch unsere Seele formell vor Gott heilig wird? Die Meinungen hierüber lauteten nicht immer gleich. Aber eines wurde seit den Tagen Auguſtins, wo man die Gnade zum Gegenstande einer genaueren Lehre machte, ohne Schwanken stets festgehalten: Die Gnade ist die hauptsächlichſte Wirkung der Erlösungstat Christi; sie ist eine innere, übernatürliche, d. h. von Gott frei geschenkte Gabe, ohne die wir weder heilig und gerecht sein noch selig werden können.

§ 113. Einteilung der Gnade.

Obschon die Gnade, sofern sie in dem wirksamen Heilswillen Gottes ihren Grund hat, nur eine ist, so kann sie doch, wie Thomas ausführt (De verit. q. 27, a. 5) nach ihren verschiedenen Wirkungen unterschieden und eingeteilt werden.

Schon Auguſtin vollzog eine gewisse Einteilung, obschon er immer von der Gnade spricht. Nach ihrem Verhältnis zum freien Willen unterschied er die wirkende und mitwirkende Gnade (Deus ut velimus operatur incipiens, qui volenti-

bus cooperatur perficiens; De grat. et lib. arb. 17). Weiter läßt sich bei ihm die Unterscheidung von hinreichender und wirksamer Gnade konstatieren (adiutorium sine quo non und adiutorium quo). Thomas unterscheidet zunächst zwischen der heiligenden Gnade und den Charismen. Dann teilt er die erstere wieder ein in zwei Klassen: in wirkende und mitwirkende (gr. operans und gr. cooperans), und zwar sowohl die aktuelle als die habituelle Gnade. Bei der aktuellen Gnade ist der göttliche Anstoß als wirkende Kraft und das menschliche Zusammenwirken mit Gottes Gnade leicht zu begreifen. Thomas teilte auch die heiligmachende Gnade in dieser Weise ein und nennt sie wirkende, sofern sie das übernatürliche Sein gibt, mitwirkende, sofern sie als Prinzip für das verdienstliche Tätigsein in Frage kommt. Endlich verwendet er noch für beide Gnaden die Einteilung in zuvorkommende und nachfolgende Gnaden (S. th. 1, 2, q. 111). Alle diese Einteilungen weichen von der in der nachtridentinischen Gnadenlehre gegebenen etwas ab. Wir geben daher diese spätere Einteilung an und legen sie dem ganzen Traktate zu Grunde. Vgl. über Thomas Wagner, De gratia sufficiente (1911) 175 ff.

Die jetzt übliche Einteilung der Gnade.

1. Die ungeschaffene und die geschaffene Gnade (gratia increata und gratia creata).

Die ungeschaffene Gnade ist Gott selbst, näherhin der ewige göttliche Liebeswillen, welcher der Grund aller Gnaden ist (vgl. S. th. 1, 2, q. 110, a. 1; Eph 1, 4). Bisweilen trägt auch die Wirkung jenes ewigen Gnadenwillens diesen Namen; nämlich wenn sie eine besondere gnädige Verbindung des Wesens Gottes selbst mit der menschlichen Natur in sich schließt. Das ist in intensivster Weise der Fall in der hypostatischen Union und in weniger starker Verbindung in der persönlichen Einwohnung Gottes in der Seele des Gerechten, wie sie später zu erklären sein wird. Die geschaffene Gnade ist dann der zeitliche Terminus des ewigen Liebeswillens Gottes, sein endliches Produkt, das aber an sich wesentlich von Gott selbst verschieden, ein geschaffenes Gut ist.

2. Natürliche und übernatürliche Gnade (gratia naturalis und gratia supernaturalis).

Die Wirkungen des göttlichen Liebeswillens können uns zufließen durch die Schöpfung, auf dem Wege der Natur (gr. naturalis), oder durch die Erlösung, auf dem Wege der Übernatur (gr. supernaturalis). Nicht nur die Natur an sich kann als Gabe Gottes angesehen werden, sondern auch deren Einzelgüter wie Vernünftigkeit, Unsterblichkeit, Gesundheit, zeitlicher Besitz. Auch die später zu erklärende medizinelle Gnade verläuft in ihren Wirkungen rein im Gebiete der Natur.

Die übernatürliche Gnade wird vorzüglich und fast allein mit dem Namen Gnade bezeichnet. Sie wird so benannt gerade im Gegensatze zur Natur, und in ihrem wesentlichen Unterschiede von ihr wird ihr Wesen erst erkannt. Beide fließen zwar aus einer Quelle, aber die natürlichen Gaben dienen hauptsächlich und zunächst dem natürlichen Leben, dessen wechselvoller und vergänglicher Existenz; dagegen wird durch die übernatürliche Gnade, die ihrerseits allerdings die Natur voraussetzt, das ewige Leben begründet, aufgebaut und vollendet. Beide sind daher an sich von ganz ungleichem Werte (Mt 9, 42 47). Die natürlichen Gnaden sind bis zu einem gewissen Grade geschuldet, die übernatürlichen sind rein gratuit. Vgl. Schöpfungslehre S. 259 ff. Die Gnadenlehre beschäftigt sich allein mit der übernatürlichen Gnade.

3. Die äußere und innere Gnade (gratia externa und gratia interna).

Die übernatürliche Gnade, also jene Gnaden, welche zu unserem ewigen Leben irgendwie in Beziehung des Mittels zum Zwecke steht, heißt äußere Gnade, wenn

sie nur von außen auf uns einwirkt, als Lehre oder Beispiel. Hierzu gehört das äußere Leben Christi, sein Tugendbeispiel, die Wirksamkeit der Kirche, der vorbildliche Wandel der Heiligen. Ihr Einfluß ist ein moralischer. Die innere Gnade dagegen berührt uns innerlich in der Seele und in ihren Grundkräften, sie erhebt diese über sich selbst in eine höhere Seinsordnung. Ihr Einfluß ist ein physischer. So sehr beide Gnaden ihrer Wirkung nach verschieden sind, so sind sie doch meist miteinander verbunden; denn auch die äußere Gnade strebt zuletzt innere Wirkungen an, nur bringt sie diese nicht selbst hervor, sondern bereitet sie nur vor, macht die Seele dafür empfänglich.

4. Die Heiligungsgnade und die Charismen (gratia gratum faciens und gratia gratis data).

Die innere Gnade kann gegeben werden als persönliche Heiligungsgnade (gr. gratum faciens) und als Amtsgnade zum Heile anderer (gr. gratis data). Sie hat ihren Namen von dem Worte des Herrn: „Umsonst habt ihr es empfangen, umsonst gebet es" (Mt 10, 8). Paulus nennt die Amtsgnaden Charismen (1 Kor 12, 4 30 31). Dieser Name hat sich in der Theologie eingebürgert, wenngleich er in der Schrift eine etwas andere Bedeutung hat als heute. Die eigentliche Amtsgnade ist jetzt meist fest an den priesterlichen Ordo geknüpft und offenbart sich in der ordnungsgemäßen priesterlichen Gewalt. Aber es gibt auch heute noch eine freie Wirkung des Geistes, „der weht, wo er will" (Jo 3, 8). Wenigstens sind die Charismen der Wunderwirkung ganz unabhängig vom Ordo.

Jede Gnade ist begriffsmäßig „umsonst", aber die Gratuität tritt bei den Charismen doch am stärksten hervor; denn sie werden in gänzlichem Absehen von der persönlichen sittlichen Beschaffenheit verliehen, auch Unwürdigen wie an Judas, an Kaiphas (Jo 11, 49—52), an unwürdige Jünger (Mt 7, 22—23). Paulus führt (1 Kor 12, 1—11) neun Arten solcher Charismen an, welche Thomas wieder unter drei Klassen bringt, entsprechend den Diensten, welche sie dem Träger im Lehramte leisten (plena cognitio, solida probatio et conveniens locutio veritatum fidei). Zur ersten zählt er die Gabe der religiösen Erkenntnis durch den Glauben, die Weisheit und Wissenschaft; zur zweiten die Gabe der Bezeugung durch Heilungen, Zeichen, Prophetien und Geisterunterscheidung; zur dritten die Gabe der Sprachen und Auslegung (S. th. 1, 2, q. 111, a. 4). Normal wird die Berufsgnade z. B. des Priesters mit dessen persönlichem Gnadenstande harmonisch verbunden sein. Daß die persönliche Heiligungsgnade die wertvollere ist, braucht kaum gesagt zu werden, da wir ja einzig durch sie selig werden (Lk 10, 20. 1 Kor 12, 31). Daher wird letztere auch allen Menschen gegeben, erstere dagegen nur einigen.

5. Die aktuelle und die habituelle Gnade (gratia actualis und gratia habitualis).

Sie sind Unterabteilungen der Heiligungsgnade und haben ihren Namen von ihrer Dauer und Wirksamkeit. Wird die Gnade nur vorübergehend zum Vollzuge eines oder mehrerer Akte gegeben, so heißt sie aktuelle oder auch wirkliche Gnade. Bleibt die Gnade im Menschen und schafft in ihm einen Gnadenzustand (habitus), so heißt sie habituelle. Zur habituellen Gnade gehört die heiligmachende Gnade und dann alle jene Tugendhabitus und Gaben des Heiligen Geistes, welche mit der heiligmachenden Gnade verbunden sind (vgl. Trid. sess. VI, c. 7). Zu der habituellen Gnade steht die aktuelle in einem zweifachen Verhältnisse: sie will den Menschen für den Empfang derselben vorbereiten, und dann, wenn er sie empfangen hat, ihren Besitz erhalten, vermehren und in verdienstlichen Werken fruchtbar machen.

Bemerkenswerte Einteilungen der aktuellen Gnade sind noch folgende:

6. Die heilende und die erhebende Gnade (gratia medicinalis und gratia elevans).

Nach ihren Wirkungen ist die aktuelle Gnade entweder nur eine medizinelle oder auch elevierende. Die medizinelle Gnade befähigt an sich noch nicht zu den Akten des übernatürlichen Lebens, sondern bereitet sie vor, indem sie deren natürliche Hindernisse, die Unwissenheit und Begierlichkeit, beseitigt, die Natur von den Wunden der Erbsünde heilt. Sie ist nur in gewisser Weise übernatürlich (quoad modum). Die elevierende Gnade dagegen erhebt die Kräfte der Seele in eine andere Seinsordnung und macht sie fähig zu rein übernatürlichen Handlungen. Sie ist ihrem Wesen nach übernatürlich (quoad substantiam) und daher für das neue Leben von entscheidender Bedeutung, da dessen Akte nur durch diese Gnade ermöglicht werden. Beide sind in der konkreten Heilsordnung meist verbunden, sie können aber auch getrennt sein. Adam besaß im Paradiese nur die elevierende Gnade, weil er noch von Sündenwunden frei war. Beim Gläubigen hat die elevierende Gnade zugleich medizinelle Wirkungen. Den Heiden kann die medizinelle Gnade allein verliehen werden zur Verrichtung natürlich guter Werke.

7. Die zuvorkommende und die nachfolgende Gnade (gratia praeveniens und gratia concomitans).

Der Einteilungsgrund ist genommen aus dem Verhältnis der Gnade zum freien Willen. Die elevierende Gnade bedingt die gute Handlung in all ihren einzelnen Momenten, in ihrem Beginne (gr. praeveniens), sofern sie der freien Entschließung zuvorkommt, den Willen anregt (gr. excitans), in ihrem Verlaufe (gr. concomitans), sofern sie wirksam die Handlung begleitet und den schon frei tätigen Mensch unterstützt (gr. adiuvans); in ihrer Vollendung (gr. subsequens), sofern sie dem Menschen die Kraft zur Beharrlichkeit im guten Werke gibt (gr. perseverantiae). Nicht wesentlich verschieden hiervon ist die Einteilung in:

8. Die wirkende und die mitwirkende Gnade (gratia operans und gratia cooperans).

Die wirkende Gnade ist jene, welche in uns allein tätig ist, ohne daß wir mittätig sind (in nobis sine nobis). Die mitwirkende dagegen wirkt mit dem freien Willen zusammen (in nobis cum nobis). Die erstere leitet die gute Handlung allein ein, indem sie die Kräfte der Seele, besonders den freien Willen zur Tat anregt, erhebt und geneigt macht. Sie bewirkt in uns die frommen Gedanken und Willenserregungen, welche der guten Tat stets vorausgehen.

Die unter 7 und 8 erwähnte Einteilung fällt also sachlich zusammen, wenngleich sie von verschiedenen Autoren etwas verschieden erklärt wird. Thomas sagt darüber: „Gemäß den verschiedenen Wirkungen wird die Gnade wie in eine wirkende und mitwirkende (in operantem et cooperantem), so auch in eine zuvorkommende und nachfolgende (ita etiam in praevenientem et subsequentem) geschieden. Fünf Wirkungen der Gnade aber kann man aufzählen: 1. Daß die Seele geheilt wird; 2. daß sie das Gute will; 3. daß sie das gewollte Gute wirksam tut; 4. daß sie im Guten verharrt; 5. daß sie zur Herrlichkeit gelangt. Mit Rücksicht auf die folgende Wirkung wird die Gnade, die die Ursache der vorgehenden Wirkung ist, als zuvorkommende Gnade bezeichnet. Und wie die eine Wirkung früher ist mit Rücksicht auf die folgende und nachfolgend mit Beziehung auf die vorhergehende, so kann ein und dieselbe Gnade mit Rücksicht auf ein und dieselbe Wirkung nach verschiedenen Seiten hin eine zuvorkommende und nachfolgende sein; wie Augustin (De nat. et gratia 31) sagt: Sie kommt zuvor, daß wir gesund werden; sie folgt nach, daß wir die geheilte Lebenstätigkeit entfalten; sie kommt zuvor, daß wir berufen werden; sie folgt nach, daß wir verherrlicht werden" (S. th. 1, 2, q. 111, a. 3).

Historisch berühmt geworden ist in dem nachtridentinischen Schulstreit um die Gnade die Einteilung in:

9. Die hinreichende und die wirksame Gnade (gratia sufficiens und gratia efficax).

Der Unterschied wird später klar werden. Hier genügt es, zu wissen, daß die hinreichende Gnade ohne den guten Erfolg bleibt (gr. „inefficax"), dagegen die wirksame eben diesen Erfolg wirklich zu stande bringt.

Die hinreichende Gnade wird endlich noch unterschieden in die unmittelbar und entfernt hinreichende (gr. proxime und gr. remote sufficiens), je nachdem sie die Kraft zum Guten durch sich verleiht oder erst nur die Lust zum Gebete, daß uns Gott die weitere Hilfe schenken möge (gr. operis und gr. orationis).

10. Gnade Christi und Gnade Gottes (gratia Christi und gratia Dei).

Weil alle oben genannten Gnaden um der Verdienste Christi willen verliehen werden, so heißen sie allgemein Gnade Christi (gr. Christi, gr. Redemptoris). Im Unterschiede hiervon nennt man die dem paradiesischen Menschen geschenkten Gnadengüter einfach Gnade Gottes (gr. Dei; gr. Creatoris). Weil der paradiesische Mensch zwar kein Recht auf die Gnade hatte, jedoch ihrer nicht positiv unwürdig war, so heißt sie Gnade der Gesundheit (gr. sanitatis). Dagegen ist die dem gefallenen Menschen erwiesene Gnade wesentlich eine erneuernde, heilende. Daher heißt sie medizinelle Gnade (gr. medicinalis). Alle Erlösungsgnade ist also in diesem Sinne medizinelle Gnade. Der Ausdruck darf nicht mit dem oben erklärten verwechselt werden, der nur die auf Heilung der Sündenschwäche gerichtete Naturgnade bezeichnet, die der elevierenden Gnade gegenübersteht.

Es gibt aber auch Theologen, die mit den Scotisten und Suarez die Inkarnation auch ohne den Sündenfall annehmen (S. 295) und dann jede Gnade, auch die paradiesische, als Gnade Christi verteidigen. Jedenfalls aber mangelt dann dieser Gnade doch das Merkmal der Erlösung; sie ist nicht Gnade Christi, des Erlösers (gr. Christi Redemptoris), sondern Gnade Christi des Hauptes der Engel und der Menschen (gr. Christi ut capitis hominum et angelorum).

Erster Abschnitt.

Die aktuelle Gnade.

Die aktuelle Gnade wird dem Menschen verliehen zur Verrichtung übernatürlicher Akte oder guter Werke. Man nennt diese Werke übernatürlich, weil sie über die Vermögen unserer Natur hinausgehen, in ihr allein kein hinreichendes Kausalprinzip haben. Daraus ergibt sich die innere Beziehung der aktuellen Gnade zu unsern sittlichen Kräften. Dieser Kräfte aber gibt es zwei: Verstand und Wille. Danach unterscheidet man auch die aktuelle Gnade in Verstandes- und Willensgnade. Der Hauptton ruht jedoch auf der Willensgnade. Diese wird fast allein in Betracht gezogen. In der Willensgnade nämlich offenbart die aktuelle Gnade ihr tiefstes Wesen, ihre eigentliche Natur.

Der Stoff gliedert sich in drei Teile. Es ist zuerst zu handeln von der aktuellen Gnade an sich, dann von ihren Eigenschaften und zuletzt von ihrer Wirkungsweise im freien Menschen.

Erstes Kapitel.

Existenz und Wesen der aktuellen Gnade.

Literatur. Thomas, S. th. 1, 2, q. 110, a. 1 u. 2; q. 111, a. 1—5. Ripalda, De ente supern. disp. 101 ff. Palmieri, De gratia divina actuali thes. 1—16. Schiffini, De gratia divina 211 ff. Mazella 1 ff. Heinrich-Gutberlet VIII 3 ff. Scheeben-Atzberger II 320 ff; III 649 ff. Kleutgen II 152 ff. Oswald, Die Lehre von der Heiligung 1 ff. Gloßner, Die Lehre des hl. Thomas vom Wesen der Gnade (1871), und die wiederholt genannten Lehrbücher an ihrem Orte.

§ 114. Existenz der aktuellen Gnade.

Es ist im allgemeinen de fide, daß es eine aktuelle Gnade gibt, einen übernatürlichen Beistand für Verstand und Wille zur Verrichtung der in der christlichen Heilsordnung vorgeschriebenen guten Werke. Das Arausikanum II definiert, daß kein Mensch „durch die Kraft der Natur etwas Gutes, das zum ewigen Heile gehört, wie es erforderlich ist, denken oder wählen könne, d. h. der Heilspredigt zustimmen, ohne Erleuchtung und Anregung des Heiligen Geistes (absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti; can. 7; Denz. 180 [150]). Das Tridentinum wiederholt das. Nach ihm nimmt die Rechtfertigung ihren Anfang von der zuvorkommenden Gnade (gratia praeveniens; sess. VI, c. 5). Mit dieser vollbringt der Sünder zunächst verschiedene Dispositionsakte (ebd. c. 6; Denz. 797 f [679 f]). Aus beiden Konzilsbestimmungen ergibt sich der Glaube der Kirche an eine göttliche Gnade zur Ermöglichung von sittlichen Akten, wodurch wir unser Heil einleiten und begründen.

Der Beweis für die Existenz einer Verstandesgnade (gr. illustrationis, illuminationis) läßt sich klar und bestimmt aus der Schrift führen.

Kann man im Alten Testamente die göttliche Erleuchtung vielfach noch als eine äußere Belehrung durch das Gesetz (Ps 17, 29; 18, 8 f) auffassen, so lehrt das Neue Testament darüber hinaus auch eine innere, unmittelbare Berührung des Geistes selbst.

Christus erklärt ausdrücklich: „Niemand kann zu mir kommen, wenn ihn der Vater, der mich gesandt hat, nicht ziehet. ... Bei den Propheten steht geschrieben: Und sie werden alle von Gott belehrt sein. Jeder, der vom Vater gehört und gelernt hat, kommt zu mir" (Jo 6, 44—46). Es muß also zu dem äußeren Lichte seiner Predigt noch das innere hinzutreten. In der gleichen Weise führt auch Paulus die echte religiöse Erkenntnis auf Gott zurück. „Nicht aus uns selbst sind wir fähig, etwas (Heilsames) zu denken als aus uns selbst, sondern unser Vermögen ist aus Gott" (2 Kor 3, 5; vgl. 4, 6). „Der Gott unseres Herrn Jesu Christi, der Vater der Herrlichkeit, gebe euch den Geist der Weisheit und Offenbarung in seiner Erkenntnis, Erleuchtung der Augen eures Herzens, damit ihr wisset, welches die Hoffnung seiner Berufung sei" (Eph 1, 17—18). Und Johannes schreibt: „Die Salbung, die ihr von ihm (Gott) empfangen habt, bleibe in euch, und ihr habt nicht nötig, daß euch jemand lehre, sondern wie euch seine Salbung über alles belehrt, so ist es wahr und keine Lüge" (1 Jo 2, 27; vgl. V. 20; Apg 26, 17—18).

Von den Vätern hat Augustin und ihm folgend sein Schüler Prosper und Fulgentius die Verstandesgnade meist im Anschluß an die genannten biblischen Texte verteidigt. So sagt er zu Jo 6, 44 f: „Alle Menschen jenes Reiches werden Lehrlinge Gottes sein, nicht von Menschen werden sie hören. Und wenn sie von Menschen hören, so wird doch, was sie verstehen, inwendig gegeben, innerlich leuchtet es ein, innerlich wird es geoffenbart. Was tue ich jetzt, da ich rede? Äußerlich ist der Pfleger des Baumes, innerlich ist der Schöpfer. Wer pflanzt und begießt, der wirkt von außen; das tun wir. Aber weder der pflanzt, ist etwas, noch der begießt, sondern der das Gedeihen gibt, Gott; d. h. alle werden Lehrlinge Gottes sein" (In Io. 26, 7).

Der theologische Grund für die Existenz der Verstandesgnade liegt in der Verdunklung des Verstandes durch den Sündenfall, welche durch die Gnade geheilt werden muß. Dann aber auch in der Übernatürlichkeit der Offenbarungswahrheiten, welche zu ihrer Erfassung und Begreifung eine entitativ übernatürliche Erkenntniskraft erfordern.

Der Beweis für die Existenz einer Willensgnade (gr. inspirationis, motionis) ist ebenso klar in der Schrift enthalten. Christus weist in der schon zitierten Stelle Jo 6, 44—45 neben dem „Lehren" durch Gott auch auf dessen „Ziehen" hin; ein Ausdruck, der sicher von der Einwirkung auf den Willen zu verstehen ist. Paulus betont, daß Gott es ist, der in uns sowohl das Wollen als auch das Vollbringen bewirkt (Phil 2, 13).

Die Willensgnade gerade war es, welche Augustin gegen die Pelagianer verteidigte. Diese nahmen die Verstandesgnade wenigstens als äußere Belehrung (doctrina, lex) an, leugneten dagegen die erstere wie überhaupt alle innere Gnade. Das „Ziehen" Gottes (Jo 6, 44) erklärt Augustin nicht nur von der Gnade des Verstandes, sondern auch des Willens: „Du darfst nicht denken, du werdest wider Willen gezogen; es wird das Herz auch durch Liebe gezogen... Man könnte uns sagen: Wie glaube ich mit (freiem) Willen, wenn ich gezogen werde? Ich antworte: Es ist zu wenig mit Willen, auch mit Vergnügen wirst du gezogen" (In Io. 26, 4; vgl. De grat. Christi 24; Fulgent., Ep. 17; De incarn. et grat. 67; Prosper, Contra Collat. 7, 2: trahit timor ... trahit laetitia ... trahunt delectationes). Augustin gebraucht für diese Willensgnade die verschiedensten Ausdrücke (bona voluntas, voluptas, delectatio caelestis, caritas, boni cupiditas, inspiratio suavitatis, dulcedo).

Die Willensgnade ist auch so gut wie die Verstandesgnade der Gegenstand des kirchlichen Gebetes. So z. B. am zweiten Adventssonntage: Excita, Domine, corda nostra ad praeparandas Unigeniti tui vias. Vgl. noch Domin. 24, post Pentec. und die Bitte am Ostertage: Vota nostra, quae praeveniendo aspiras etiam adiuvando prosequere.

Die Scholastik handelt zwar meist über die heiligmachende Gnade, hat aber dennoch die aktuelle keineswegs aus den Augen verloren. So sagt Thomas: „Die Gnade kann doppelt aufgefaßt werden, einmal als göttlicher Anstoß zum guten Wollen und Wirken, dann auch als innerer bleibender Zustand" (S. th. 1, 2, q. 111, a. 2; vgl. q. 112, a. 2).

Er zeigt in der menschlichen Natur ein dreifaches Bedürfnis nach der aktuellen Gnade auf, indem er den Menschen betrachtet in seiner Natur überhaupt, dann in den aus der Sünde stammenden Defekten, und endlich in Bezug auf seine übernatürliche Aufgabe. Schon zum Vollzuge der ihr eigentümlichen Tätigkeit bedarf jede Natur, geistige wie körperliche, der göttlichen Bewegung (concursus generalis), wenn diese auch noch keine Gnade genannt zu werden pflegt. Im Zustande der gefallenen Natur entbehrt der Mensch, wenn er das natürliche Gute verrichten soll, wegen der Hemmnisse der Sündenfolgen schon eines besondern Beistandes (gr. medicinalis), wenn er jenes Gute vollkommen und ganz vollbringen will. Dieser Beistand ist moralisch notwendig. Dagegen stellt sich bei der Aufgabe, das übernatürliche Gute zu erfüllen, das absolute Bedürfnis nach der erhebenden Gnade (gr. elevans) ein, und zwar für Verstand wie für Willen. Wie das Wasser nur dann erwärmen kann, wenn es zuvor vom Feuer warm gemacht wird, so kann auch die menschliche Natur nicht das über sie Hinausgehende wirken, wenn sie dafür nicht die entsprechende Form empfängt (S. th. 1, 2, q. 109).

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß der von Gott übernatürlich geleistete Beistand zu erklären ist als eine Erleuchtung des Intellektes über die natürliche Erkenntniskraft hinaus und als eine Bewegung des Willens über das in ihm liegende natürliche Vermögen. Dahin lauten auch die Ausdrücke, welche Augustin und die Kirche mit ihm von diesem Gnadenbeistande gebrauchen. So sagt das Tridentinum, „daß der Anfang der Rechtfertigung bei den Erwachsenen von der zuvorkommenden Gnade Gottes durch Christus Jesus herzuleiten sei, d. i. von der Berufung durch ihn, durch welche sie ohne irgend ein Verdienst zu haben, berufen werden, so daß sie, die durch Sünden von Gott abgewendet waren, durch seine anregende und

hilfreiche Gnade (per eius excitantem atque adiuvantem gratiam) fähig gemacht werden, sich zu ihrer eigenen Rechtfertigung zu bekehren, indem sie dieser Gnade freiwillig beistimmen und mitwirken, so daß, während Gott das Herz des Menschen durch die Erleuchtung des Heiligen Geistes rührt (tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem), weder der Mensch selber gänzlich untätig ist, indem er diese Geisteseingebung aufnimmt (inspirationem illam recipiens), da er sie ja auch abweisen könnte, noch auch er sich selbst ohne diese Gnade Gottes durch seinen freien Willen hinzuwenden vermöchte zu dem, was vor ihm (Gott) Gerechtigkeit ist" (sess. VI, c. 5; Denz. 797 [679]).

Wenn nun auch in Gott alle Gnade eine ist, nämlich sein unendlich gütiger Gnadenwille, dann ist sie doch im Menschen eine mehrfache, je nachdem sie sich eben durch ihre Wirkungen im Intellekte oder im Willen äußert, als Illumination oder als Inspiration. Diesen Unterschied muß man wenigstens theoretisch festhalten, wenn auch tatsächlich die Gnade sich immer an den ganzen inneren Menschen wendet, und zwar unmittelbar. Bellarmin und manche Gegner der Jansenisten, die die Willensgnade zu stark betonten, hielten diesen gegenüber eine besondere, unmittelbare Willensgnade für überflüssig und begnügten sich mit der Verstandesgnade, die ihrerseits mittelbar auch auf den Willen einwirke. Allein die Mehrzahl der Theologen nimmt eine unmittelbare Willensgnade an, wenngleich sie das nicht als Dogma verteidigt. Es drängt auch die theologische Vernunft notwendig zu dieser Annahme. Denn es handelte sich im Kampfe Augustins und der Kirche mit dem Palagianismus gerade um die Willensgnade, und die dafür gebrauchten Ausdrücke können gar nicht anders als von einer unmittelbaren Erfassung, Erwärmung und Bewegung des Willens verstanden werden. Gerade im Willen liegen die aus der Sünde entstandenen Hemmnisse des Guten; er bedarf der Erhebung in die Übernatur noch viel mehr als der Verstand. Wenn man auch über den Unterschied von Willen und Verstand verschiedener Meinung sein kann, so scheint es doch, daß mit der Erhebung des letzteren noch keineswegs auch solche des ersteren gegeben ist. Daß der Wille sich gegen den erleuchteten Intellekt schwach, lässig, ja renitent verhalten kann, lehrt die allgemeine religiöse Erfahrung. „Es ist mit dem geistigen Lichte ähnlich wie mit dem materiellen", sagt Gutberlet; „dasselbe erleuchtet nicht nur, sondern erwärmt auch, spendet Leben und Regsamkeit. So erleuchtet die gratia illustrationis den Verstand, bewegt, erwärmt, entzündet zugleich das Herz. Aber immerhin sind die eigentlichen Leuchtwirkungen von den daraus sich ergebenden oder damit verbundenen der Erwärmung unterschieden; es kann ja ein Licht leuchten, ohne erheblich zu erwärmen. So mag zwar eine einzige gnadenvolle Durchleuchtung unseres Geistes sowohl im Verstande übernatürliche Erkenntnis als auch im Willen heilsame Anregung, ja Entzündung bewirken, aber beide fallen nicht zusammen, und tatsächlich kann die Erwärmung des Herzens bei Erleuchtung des Verstandes fehlen" (VIII 23 f). Er weist dann auf den schwankenden Sprachgebrauch für die aktuelle Gnade bei den Vätern hin, die sie dann vorzüglich nach der einen, dann nach der andern Seite bezeichnen, wie das ja übrigens auch die Schrift tut. In der Stelle Jo 6, 44 f ist vom Ziehen des Vaters die Rede, das sich vollzieht durch ein Hören und Lernen von ihm. Die Offenbarung und die Vätertheologie unterscheiden also noch nicht so philosophisch genau wie die scholastische und besonders die nachtridentinische Theologie. Immerhin ist diese genauere Unterscheidung ein Vorzug.

Vor dem Tridentinum ist zwar der Ausdruck „aktuelle" Gnade (gr. actualis) nicht gebräuchlich; man kennt aber ihre Natur und bezeichnet sie als „Hilfe", „Beistand" Gottes, wodurch er uns zur guten Tätigkeit bewegt und hinrichtet (auxilium Dei moventis oder auxilium speciale, gratuitum zur Unterscheidung vom concursus generalis). Vgl. über den scholastischen Sprachgebrauch Bonaventura, Opera omnia, edit. Quaracchi, II 632 (Scholion).

§ 115. Theologische Bestimmung der Natur der aktuellen Gnade.

Daß es eine aktuelle Gnade gibt, und daß sie sich in ihrer Wirkung innerlich an die Kräfte des Verstandes und besonders des Willens wendet, ist im allgemeinen Dogma. Nichts aber hat die Kirche über die Natur dieser Gnade bestimmt. Hierüber liegen nur Äußerungen der theologischen Schule vor. Diese stehen jetzt zur Erörterung.

Abzuweisen sind zunächst zwei extreme Auffassungen der Jansenisten. Nach Quesnel ist die aktuelle Gnade identisch mit dem allmächtigen Willen Gottes selbst (Prop. damn. 10 11; Denz. 1360 1361 [1225 1226]). Das ist nach einem Ausdruck Schells der Monophysitismus in der Gnadenlehre, Aufsaugung des Kreatürlichen vom Göttlichen. Natürlich ist eine solche Gnade unwiderstehlich. Sie schafft alles allein. Demgegenüber ist zu betonen, daß der göttliche Wille die Ursache der Gnade ist, aber nicht diese selbst, vielmehr dessen Wirkung in dem Menschen. Beide sind also wesentlich verschieden. Nach dem Jansenisten Arnauld ist umgekehrt die aktuelle Gnade die bewußte geschöpfliche Tätigkeit des Menschen selbst oder „der überlegte Akt der Kreatur". Aber es liegt auf der Hand, daß dieser überlegte Akt das gemeinsame Produkt von Gnade und Freiheit ist, nicht die Gnade an sich. Vielmehr ist die Gnade etwas, das vor diesem freien und bewußten Akte des Menschen vorhanden ist und in Wirkung tritt, damit jener freie Akt entstehen kann. Die Gnade darf nicht ganz mit ihrer Wirkung identifiziert werden. Auch bleibt nach dieser Auffassung kein Raum für die zuvorkommende Gnade.

Die katholische Auffassung schreitet mitten zwischen diesen beiden Extremen hindurch und verlegt das Wesen der Gnade als ein Mittleres zwischen den freien Gotteswillen und den freien Menschenwillen. Sie ist in ihrem Ansich weder mit dem einen noch mit dem andern zu identifizieren, obschon sie sich mit beiden berührt. Sie kommt von Gott und wendet sich an den Menschen. In dem Geschäfte unseres Heiles muß der erste Schritt von Gott ausgehen. Die freie Tätigkeit ist immer nur Mitwirkung, nachdem die göttliche Wirkung im ersten Moment allein tätig gewesen ist.

Da nun die aktuelle Gnade zu übernatürlichen Akten gegeben wird und diesen Akten irgendwie vorhergehen muß, so muß sie ihrer Natur nach in derjenigen göttlichen, übernatürlichen Vorherbewegung unseres Verstandes und Willens bestehen, wodurch jene Akte eingeleitet werden. Das aber geschieht durch die vitalen unüberlegten Akte (actus vitales indeliberati), welche den freien, überlegten Akten (actus deliberati) vorhergehen und die durch die Gnade in uns, aber noch nicht mit uns zu stande kommen. In der Annahme dieser Akte stimmen alle Schulen überein, wenn sie auch in der näheren Erklärung ihres Ursprungs sich scheiden, indem die Molinisten sie direkt und unmittelbar auf Gott, die Thomisten auf ein geschaffenes Gnadenprinzip zurückführen, so daß nach ersteren die erste Gnade (gratia praeveniens, excitans) in den indeliberierten Akten allein, nach den letzteren in diesen indeliberierten Akten und dem ihm zu Grunde liegenden Gnadenprinzipe besteht.

Daraus ergibt sich, daß bei den Molinisten der Ton auf den indeliberierten Akten liegt, dagegen bei den Thomisten auf der ihnen vorhergeschickten übernatürlichen Entität. Die Theorie der Thomisten hängt aufs engste zusammen mit der praemotio physica, die der Molinisten, die meist die physische

Vorherbewegung ablehnen, mit dem concursus simultaneus. Es werden beiderseits die philosophischen Anschauungen einfach auch auf dem Gebiete der Gnade angewandt. Was die Terminologie betrifft, so heißen jene Akte vitale, weil sie aus und in der lebendigen Menschennatur entstehen und in ihr als Lebensäußerung verlaufen. Sie heißen aber unüberlegte, weil die Bewegung der ihnen entsprechenden Seelenkräfte nicht von diesen selbst ausgeht, sondern unmittelbar von Gott. So urteilen beide Schulen.

Bei der Erörterung über das Wesen der aktuellen Gnade ist von der ersten Gnade auszugehen. Da der Wille das Gute nicht anstreben kann, wenn die Erkenntnis es ihm nicht vorstellt, so muß die Gnade sich zuerst als erleuchtende Wirkung an den Verstand wenden. Untersucht man aber das psychologische Werden des Verstandesaktes, so kann man eine doppelte Verstandestätigkeit unterscheiden, eine überlegte und eine unüberlegte, eine freie und eine spontane. Da nun die freie überlegte Verstandestätigkeit, sofern sie heilsam ist, schon eine Mitwirkung unserseits in sich schließt, vom freien Willen abhängt, so muß die Untersuchung sich zurückziehen auf die unüberlegten, spontanen Akte. In ihnen offenbart sich die Natur der aktuellen Gnade zuerst. Sie können verlaufen als Vorstellungen, Urteile und Schlüsse, die plötzlich ohne Reflexion und ohne, ja vielleicht gegen die Willensfreiheit in uns lebendig werden. Wenn sie auch ihren äußeren Ausgang bisweilen in der natürlichen Erfahrung nehmen, so müssen sie doch, wenn sie zu unserem ewigen Heile in unmittelbarer Beziehung stehen sollen, innerlich von der Gnade bewirkt werden, sie müssen an sich übernatürlich sein. Besonders muß jenes Urteil, aus dem sich die Tat entwickelt, übernatürlich sein.

Auch die Willensgnade kann solche unüberlegten, spontanen Akte in uns hervorrufen. Es widerspricht das dem Wesen der Willensakte durchaus nicht. Freilich der vollkommene Willensakt kann seiner Natur nach nur bewußt frei sein. Aber es gibt auch unwillkürliche Willensbewegungen (motus indeliberati), Affekte, Neigungen und Stimmungen in unserem Willen, welche ohne unser Zutun, ohne Freiheit in uns vorhanden sind, wirken und auf ein Ziel hingeordnet sind und hinstreben. Von beiden Akten, sowohl denen des Verstandes als des Willens, sagt man, sie seien in uns, aber ohne uns (in nobis, sed sine nobis). Unsere Seelenvermögen sind der physische Schauplatz dieser Akte, nicht aber deren Prinzip. Vielmehr werden sie von Gott so in uns hervorgebracht, daß wir selbst dabei passiv verbleiben.

Während nun die Theologen aller Schulen darin einig sind, daß es solche unüberlegte Akte gibt, welche den überlegten freien vorausgehen, und weiter darin einig sind, daß diese Akte eine Wirkung der Gnade sind, die eben wegen ihres Verhältnisses zu unserer eigenen Mittätigkeit zuvorkommende (gr. praeveniens) oder rufende (gr. vocans) oder erregende (gr. excitans) oder wirkende (gr. operans) genannt wird, wird in der nachtridentinischen Theologie in den Schulen gelehrter Streit darüber geführt, ob das Wesen der ersten aktuellen Gnade in den eben beschriebenen unüberlegten Akten selbst besteht, oder ob noch etwas vor ihnen anzusetzen ist, aus dem sie wie aus einem geschaffenen Gnadenprinzip hervorgehen.

Die Thomisten verlegen noch ein geistiges geschaffenes Etwas vor diese unüberlegten Akte als deren objektives Prinzip. Sie nennen es teils eine passive Bewegung oder ein passives Bewegtsein (motio passiva sive non vitalis); aus ihnen fließen jene unüberlegten Akte, letztere sind also die Wirkungen der Gnade, nicht die Gnade selbst. In der näheren Bestimmung dieses Prinzips der unüberlegten Akte sind die Thomisten nicht einig; die einen begnügen sich mit dem passiven Bewegtsein durch Gott, die andern nehmen eine physische Entität an (entitas physica; qualitas fluens non vitalis), aus denen jene Akte folgen. Besonders scharf und eingehend wird diese Entität von den Salmantizensern verteidigt (De gratia disp. 5, dub. 3, § 3).

Die Molinisten verlegen die erste aktuelle Gnade in die oben beschriebenen indeliberierten Akte selbst. Diese Akte kennzeichnen sie als vitale Akte, d. h. menschliche Lebensakte, welche der lebendigen Psyche des Menschen angehören, obschon sie nicht durch ihre eigenen Potenzen bewirkt werden, sondern durch eine unmittelbare Einwirkung Gottes selbst (motio Dei), welcher in der Seele die entsprechende Lebensbewegung hervorbringt (Suarez, De gratia 3, 1, 12: Censeo nullam talem entitatem infundi, quae sit prior tempore vel natura ipso actu gratiae excitantis vel principium proximum eius, sed solum Spiritum Sanctum immediate ac per seipsum hos actus, elevando potentiam ad conficiendum illos).

Jede der beiden Schulerklärungen hat ihre starken und schwachen Seiten. Die Molinisten verlegen die Gnade mehr in die Natur des Menschen, erklären gut ihren psychologischen Charakter, wodurch diese mehr als für die menschliche Natur bestimmt und mit ihr harmonisch erscheint. Dagegen bleibt nach der thomistischen Erklärung die Gnade der Menschennatur innerlich mehr fremd und wird mit ihr als ein neues Kraftprinzip verbunden. Auch ist es nicht so leicht, aus dieser seelenlosen Entität psychologische Vorgänge und Zustände herzuleiten. Die Molinisten haben diese Schwierigkeit noch dadurch zu steigern gesucht, daß sie dieser Entität, welche wegen ihres vorübergehenden Daseins als fließende (qualitas fluens) bezeichnet wird, die Vitalität so sehr absprechen, daß sie sie eine tote Qualität (qualitas mortua) nennen. Freilich aus dem Toten wird schwerlich ein Lebendiges, aus dem Nichtpsychischen kaum ein Psychisches sich ergeben. Die feste Position des Thomismus scheint dagegen darin zu liegen, daß es keine übernatürlichen Lebensakte geben kann ohne ein entsprechendes übernatürliches, der Seele inhärentes Prinzip. Hierauf antwortet freilich der Molinismus, daß daraus keineswegs sich die Notwendigkeit ergäbe, eine physische Entität oder unlebendige Qualität anzunehmen, da ja Gott selbst in seiner gnädigen Gegenwart in der Seele besser unmittelbar das hervorbringen könne, was erst mit Hilfe einer Gott und Menschen fremden Entität bewirkt werden soll. Aber es läßt sich im Interesse des Thomismus auch wieder hinweisen auf die eingegossenen Habitus (habitus infusi), womit die vitalen Potenzen der Seele versehen und erhöht, fähig gemacht werden zu übernatürlichen Akten. Wenigstens scheint es, daß man konsequent mit Scheeben u. a. dort eine solche Qualität annehmen müsse, wo jene eingegossenen Habitus noch fehlen, also als Ersatz im Nichtgerechtfertigten, damit die Übernatürlichkeit der vitalen Akte besser gewahrt bleibt. Eine solche Qualität hätte dann freilich nur ein ganz flüchtiges Sein, da dieses nur bis zur Eingießung der entsprechenden Habitus Dauer und Zweck hat.

Zweites Kapitel.

Die Eigenschaften der aktuellen Gnade.

Als Eigenschaften der aktuellen Gnade gelten vor allem die Notwendigkeit, dann die Unverdienbarkeit oder Gratuität und die Allgemeinheit. An letztere schließt sich passend die Lehre von der Prädestination und Reprobation.

§ 116. Die Notwendigkeit der Gnade im allgemeinen.

Literatur. Thomas, S. th. 1—2, q. 99, a. 1—4. Suarez, De gratia l. 1—2. Palmieri, thes. 19 ff. Tepe, Inst. theol. III 5 ff. Pesch, Prael. dogm. V³ 32 ff. Schiffini disp. 2. Oswald § 9 ff. Heinrich-Gutberlet VIII § 396 ff. Scheeben, Natur und Gnade (1861). Pohle II⁴ 156 ff. Über Augustin: Ernst, Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St Augustin (1871). Wörter, Die Geistesentwicklung des hl. Augustinus bis zu seiner Taufe (1892).

Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus II (1909) 25 ff. Über die Häresien: Wörter, Der Pelagianismus nach seinem Ursprung und seiner Lehre (1874). Klasen, Die innere Entwicklung des Pelagianismus (1882). Schwane II² § 60 ff. Wiggers, Geschichte des Semipelagianismus (1835). Hoch, Die Lehre des Joh. Cassianus von Natur und Gnade (1895). Koch, Der hl. Faustus, Bischof von Riez (1895). Wörter, „Zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus (1900). Seeberg II² 431 ff. Über die Reformatoren: Die Kontroverstheologen Bellarmin, Vega, A. und P. Walenburch. Ferner Montagne, „De gratia (Migne X 203 ff). Möhler, Symbolik. Schwane IV² 131 ff. Über den Jansenismus: Montagne l. c. 221 ff. Ripalda, De ente supern.: Contra Baium et Baianos (edit. Col. t. III u. ed. Paris. 1872, t. V). Linsenmann, M. Bajus (1867). Schill, Die Konstitution Unigenitus (1876). Schwane IV 125 ff 240 ff. Ingold, Rome et France, la seconde phase du Jansénisme (1901). Minges, Die Gnadenlehre des Duns Scotus auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipelagianismus geprüft (1906).

Satz. Zu jeglicher Heilshandlung ist die innere, übernatürliche Gnade der Erleuchtung und Anregung schlechthin notwendig. De fide.

Erklärung. Unser Satz enthält das Fundamentaldogma der Gnadenlehre. Es wurde definiert im Kampfe mit dem Pelagianismus. Urheber des Pelagianismus ist Pelagius, sein eifriger Verbreiter ist Cölestius und sein geschickter Anwalt Julian von Eclanum. Des Pelagius Grundirrtum in der Gnadenlehre wurzelt in seiner früher dargelegten falschen Auffassung vom Urstand.

In Bezug auf sein ewiges Heil war nach Pelagius der erste Mensch, wie es auch seine Nachkommen sind, auf den guten Gebrauch seiner natürlichen sittlichen Kräfte angewiesen. Diese sind durch die Sünde nicht alteriert. Eine Erbsünde gibt es nicht, also auch keine Folgen derselben, die etwa durch die Gnade wieder aufgehoben werden müßten. Christi Wert und Bedeutung liegt in seiner Lehre und seinem guten Beispiel, wie umgekehrt der Schaden der Adamssünde in dem schlechten Beispiele.

Christus hat uns nicht eine innere Gnade erworben, sondern nur äußerlich wieder auf den rechten Weg der wahren Gotteserkenntnis und Sittlichkeit geführt. Wer durch ihn diesen rechten Heilsweg kennen gelernt hat, der vermag ihn auch aus eigener natürlicher Kraft zu wandeln. Die natürlichen sittlichen Anlagen sind so unversehrt und entsprechen so sehr unserer letzten Bestimmung, daß der Mensch auf Grund derselben die höchste Vollkommenheit und den Zustand völliger Sündlosigkeit erreichen kann.

Eine übernatürliche Gnadenhilfe Gottes hat in diesem Systeme keinen Platz. Pelagius hat zwar, von Augustin und seinen Anhängern bedrängt, später eine gewisse übernatürliche Gnade zugegeben. So nannte er Gnade außer dem freien Willen noch das Gesetz, die Lehre, das Beispiel des Herrn; auch gab er eine innerliche Erleuchtung des Menschen zu und nahm eine relative Notwendigkeit und Nützlichkeit dieser Gnade an; was er aber beharrlich leugnete, ist die übernatürliche Willensgnade.

Kirchliche Reaktion. Bekämpft wurde der Pelagianismus hauptsächlich von Augustin. Dieser wurde der Lehrer der Gnade. Es unterstützten ihn seine Freunde und Schüler, besonders Hieronymus, der Laie Marius Mercator, der spanische Priester Orosius, welcher den Pelagius in Jerusalem

auf einer Synode unter dem Patriarchen Johannes anklagte, der Diakon Paulinus von Mailand, welcher den Cölestius auf einer Synode zu Karthago (412) zur Verurteilung brachte, die beiden gallischen Laien Prosper und Hilarius.

Synoden wurden gegen den Pelagianismus in Afrika viele gehalten, unter denen die wichtigsten die zu Mileve (416) und zu Karthago (418) sind. Der Papst Innozenz I. (417) bestätigte zwei Synoden des Jahres 417; dagegen war sein Nachfolger Zosimus anfangs milderer Anschauung. Doch verstand er sich dazu, aufgeklärt durch die Synode von Karthago, die Irrlehre zu verwerfen (Epistola tractoria) und deren Urheber zu exkommunizieren. Sämtliche Anhänger des Pelagianismus wurden später dann auch auf der allgemeinen Synode von Ephesus aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen (Denz. 126 [85]).

Das Arausikanum II (529) wiederholte in neuer Form die Lehre des Karthaginiense (418) von der Notwendigkeit der Gnade. Von Wichtigkeit ist der Wortlaut folgender Definitionen. Zunächst der Kanon 5 des Karthaginiense (418): „Wer sagt, daß uns die Gnade der Rechtfertigung gegeben werde, damit wir, was wir mit der Kraft des freien Willens zu tun geheißen sind, durch die Gnade leichter erfüllen, als wenn wir auch ohne die Gnade, nur zwar nicht so leicht die göttlichen Gebote zu erfüllen vermöchten, der sei ausgeschlossen" (Denz. 105 [69]). Ähnlich der Kanon 7 des Arausikanum II: „Wenn jemand behauptet, durch die Kraft der Natur etwas Gutes, das zum ewigen Heile gehört, in rechter Weise (ut expedit) denken oder wählen oder der evangelischen Heilspredigt beipflichten zu können ohne die Erleuchtung und Anregung des Heiligen Geistes, welcher allen die Geneigtheit, die Wahrheit gläubig anzunehmen, verleiht, der wird von einem häretischen Geiste getäuscht" (Denz. 180 [150]). Endlich definierte das Tridentinum noch einmal: „Wenn jemand sagt, daß die göttliche Gnade durch Jesus Christus nur dazu gegeben werde, damit der Mensch leichter gerecht leben und das ewige Leben verdienen könne, als ob er beides durch seinen freien Willen ohne Gnade, obgleich nur mühevoll und schwierig, vermöge, der sei ausgeschlossen" (sess VI, can. 2; Denz. 812 [694]).

Nachdem wir die dem Dogma entgegenstehende Irrlehre und seine kirchliche Definition dargelegt haben, erübrigt noch die kurze Erläuterung der These selbst. Vor allem ist der Begriff der Heilshandlung (actus salutaris) klarzustellen, dann die Art der Notwendigkeit der Gnade. Heilshandlungen sind im allgemeinen solche Handlungen, welche zu unserem ewigen übernatürlichen Heile (visio beatifica) in dem Verhältnisse des Mittels zum Zwecke stehen. Damit ist sofort der Kreis der natürlichen guten Handlungen (actus ethice boni) ausgeschlossen; unser Heil wie seine Mittel sind übernatürlich. Die übernatürlichen guten Handlungen (actus theologice boni) können in näherer und entfernterer Weise, unmittelbar und mittelbar zu unserem Heile in Beziehung stehen, je nachdem sie vor oder nach der Rechtfertigung vollbracht werden. Die Heilsakte des noch nicht Gerechtfertigten, also des gläubigen Todsünders, sind schlechthin heilsam (actus simpliciter salutares); die Heilsakte des Gerechtfertigten sind zugleich verdienstlich

(actus meritorii). Erstere bereiten uns auf die Rechtfertigung vor; letztere begründen ein Verdienst auf die ewige Seligkeit.

Die erforderliche Gnade ist die innere erhebende Gnade (gratia elevans) und sowohl als Verstandes- wie als Willensgnade. Weder die nur äußere, noch die nur medizinelle Gnade würde hinreichen, einen wirklichen Heilsakt zu vollbringen. Ihre Notwendigkeit ist eine schlechthinige, absolute. Sie betrifft alle Menschen und alle menschlichen Zustände, sowohl den Zustand der reinen Natur, wie den der gefallenen. Stets und in allen Ständen hätte der Mensch der Erhebung in die Übernatur bedurft, wenn er Heilsakte vollziehen sollte. Im Stande der gefallenen Natur bedarf es neben der Erhebung noch zugleich der Heilung der Wunden von dem Falle Adams.

Die Notwendigkeit ist eine physische, d. h. die Natur vermag ohne physische, ontologische Ergänzung durch die Gnade den Heilsakt nicht zu vollbringen. Eine bloß moralische Notwendigkeit gaben auch die Gegner der Gnade vielfach zu; weil man mit der Gnade leichter, sicherer und allgemeiner das erreiche, was man freilich auch durch die Natur allein vollbringen könne.

Beweis. Bei der noch mehr äußerlichen Auffassung der Religion im Alten Testamente tritt dort die Notwendigkeit der inneren Gnade zum Heile noch wenig hervor.

Christus aber offenbart den Begriff der Sittlichkeit in seiner vollsten Tiefe. Er sieht die gute Tat in ihrer inneren Wurzel, in dem guten Geiste, aus dem sie hervorgehen muß, fordert ein reines Herz, volle innere Gesundheit und Lauterkeit, kurz eine vollkommenere Gerechtigkeit als die der Schriftgelehrten und Pharisäer (Mt 5, 20). Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit der göttlichen Gnadenhilfe gleichsam von selbst. Er spricht die Bedeutung der Gnade Gottes für das ewige Leben in positiver Weise aus, aber auch in exklusiver. Er sagt, daß der Vater denen, die ihn darum bitten, den „guten Geist" gibt (Lk 11, 13). daß er den Jüngern „das Reich" gegeben habe (Lk 12, 32), daß er nicht will, daß einer von den Seinigen „verloren gehe" (Mt 18, 14). Aber er lehrt auch, daß es ohne die Gnade Gottes überhaupt nicht möglich ist, in das Reich Gottes oder in das ewige Leben einzugehen. „Wenn jemand nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste, so kann er nicht in das Reich Gottes eingehen" (Jo 3, 5). „Niemand kann zu mir kommen, wenn ihn nicht der Vater, der mich gesandt hat, ziehet" (Jo 6, 44). Oder positiv ausgedrückt: „Alles, was der Vater mir gibt, kommt zu mir" (Jo 6, 37). „Ohne mich könnt ihr nichts" (Jo 15, 5).

Unter den Aposteln ist Paulus der Herold der Gnade. Seine hierher zielenden Aussprüche sollen derartig geordnet werden, daß zuerst die angeführt werden, in denen die Notwendigkeit der Gnade ganz allgemein und prinzipiell gelehrt wird, dann jene, in denen ihre notwendige Beihilfe für die einzelnen guten Handlungen gefordert wird, angefangen von den leichtesten bis zu den schwersten.

„Was hast du aber, das du nicht empfangen hättest? Hast du aber empfangen, was rühmst du dich, als hättest du nicht empfangen? (1 Kor 4, 7.) „Gott hat alles im Unglauben eingeschlossen, um sich aller zu erbarmen",

d. h. um an allen seine Gnade zu erweisen (Röm 11, 32). „Alle haben gesündigt und entbehren des Ruhmes vor Gott" (Röm 3, 23).

Diesen allgemeinen Sätzen über des Menschen sittliche Ohnmacht und Armut entsprechen dann die Ausführungen über die Notwendigkeit von Gottes Gnade zu den einzelnen guten Werken. Schon das gute Denken, Sinnen, Wünschen und Bitten muß von Gott irgendwie eingeleitet, angeregt und unterstützt werden. „Nicht als ob wir tüchtig wären, durch uns selbst etwas zu denken, wie aus uns selbst, sondern unsere Tüchtigkeit ist aus Gott" (2 Kor 3, 5). „Niemand kann sprechen: Herr Jesus, außer im Heiligen Geiste" (1 Kor 12, 3). „Gott ist es nämlich, der in euch wirket sowohl das Wollen als auch das Vollbringen nach seinem Wohlgefallen" (Phil 2, 13). „In gleicher Weise hilft auch der Geist unserer Schwachheit auf, weil wir nicht wissen, um was wir, wie sich's gebührt, bitten sollen. Der Geist selber aber bittet für uns mit unaussprechlichen Seufzern" (Röm 8, 26—27).

Alle menschliche Anstrengung und Eigenarbeit nützt nichts ohne Gottes Gnade. „Was ist Apollos oder was ist Paulus? Ich habe gepflanzt, Apollos hat begossen, Gott aber hat das Gedeihen gegeben. Daher ist weder der etwas, der pflanzt, noch der, welcher begießt, sondern Gott, der das Gedeihen gibt" (1 Kor 3, 4—7). „Wir sind Gottes Mitarbeiter, ihr seid Gottes Acker, ihr seid Gottes Bau" (1 Kor 3, 9). Von sich selbst sagt er: „Durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin, und seine Gnade war nicht unwirksam in mir, sondern ich habe mehr gearbeitet als sie alle, doch nicht ich, sondern die Gnade Gottes mit mir" (1 Kor 15, 10).

Auch das Schwerste und Beste in der Religion, Glaube und Liebe, sind durch die Gnade vermittelt. „Euch ist es gegeben für Christus, nicht bloß an ihn zu glauben, sondern auch für ihn zu leiden" (Phil 1, 29). „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsern Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist" (Röm 5, 5).

Diese Notwendigkeit der Gnade tritt bei Paulus noch mehr ins Licht, wenn man beachtet, was denn der Mensch aus sich selbst vermag. „Von Natur waren wir Kinder des Zornes wie auch die übrigen" (Eph 2, 3). „Ihr waret einst Finsternis, nun aber seid ihr Licht im Herrn" (Eph 5, 8). „Ihr seid Knechte der Sünde gewesen" (Röm 6, 17). „Darum ist (unser Heil) nicht das Werk des Wollenden, noch des Laufenden, sondern des sich erbarmenden Gottes" (Röm 9, 16; vgl. 5, 15; Gal 3, 22). Selbst wenn dieses Wollen und Laufen um das Heil nach den Vorschriften des Gesetzes geschieht, nützt es jetzt nichts. Das ist das Thema des Römer- und Galaterbriefes.

Väter. Man muß einen Unterschied machen zwischen den Vätern vor und nach dem pelagianischen Kampfe. Es ist natürlich, daß durch die Polemik die Gnadenlehre an Klarheit und Bestimmtheit gewinnen mußte. Von den vorauguſtinischen Vätern muß man wieder die Griechen und Lateiner getrennt betrachten. Die Griechen standen dem gnostisch-manichäischen Irrtum gegenüber, wonach im Menschen nichts Gutes ist, auch nicht der Anlage nach. Die Sünde ist ein notwendiges Produkt der Natur. Demgegenüber appellieren diese Väter an das sittliche Vermögen des natürlichen Menschen. Daher tritt bei ihnen die eigene Willenstätigkeit vor dem Gnaden-

einflusse hervor. Doch wird letzterer auch gelegentlich betont und der Heilige Geist mit Entschiedenheit als das Prinzip des neuen Lebens hervorgehoben, das in der Taufe uns eingeflößt wird.

Die Lateiner hatten weniger diesen manichäischen Irrtum im Auge; sie hatten auch besonders seit Tertullian ein geschärftes Empfinden für die durch den Sündenfall eingetretene sittliche Schwäche des Menschen. Sie heben daher dieser ihrer inneren Richtung entsprechend auch die Notwendigkeit der Heilung des Menschen durch den Heiligen Geist und seine Gnade hervor (Tertullian, Cyprian, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus). Jedoch ist zu beachten, daß ihr noch praktisch-paränetischer Standpunkt sowie ihre Abhängigkeit von den Griechen (Hilarius, Ambrosius, Hieronymus) sie noch nicht zu einer vollen Würdigung der Gnade und ihrer absoluten Notwendigkeit im subjektiven Erlösungsprozesse gelangen lassen.

Augustin schützt aber mit Recht die früheren Väter gegen den pelagianischen Mißbrauch, indem er den noch unentwickelten Lehrstandpunkt und ihre daraus folgende „sorglosere" Ausdrucksweise hervorhebt. Erst der häretische Widerspruch schärfte den Blick für das Dogma von der Gnade. Immerhin hat keiner der Väter die Notwendigkeit der Gnade geleugnet und fast jeder ihr gelegentlich einen kurzen Ausdruck gegeben. Vgl. z. B. Irenäus (Adv. haer. 2, 17, 2), Tertullian (De anima 21), Origenes (De princip. 3, 1; 18, 22); Ambrosius (In Luc. 2, 84); Marius Viktorinus (In Ep. ad Phil. 2, 12 f). — Im allgemeinen schreiben die vorauguſtinischen Väter den Anfang des Guten und des Glaubens dem Willen zu. So die Kappadozier, Chrysostomus, Hilarius, Optatus von Mileve, Hieronymus. Vgl. hierzu Wörter, Die christl. Lehre über das Verhältnis von Gnade und Freiheit von den apostolischen Zeiten bis auf Augustin (1856).

Auch Augustin hatte früher gegen die Manichäer diesen Standpunkt vertreten. Dann aber erweckte ihn Gott zum Anwalt der Gnade gegen den Pelagianismus. Seine Schriften hierüber bei Bardenhewer, Patrol.[3] 424; vgl. besonders De natura et gratia; De gratia Christi et peccato orig.; Contra duas Epist. Pelagianorum; Opus imperfectum.

Drei Stücke sind es, sagt Augustin, wodurch der Pelagianismus die Kritik herausfordert. 1. Ihr Gnadenbegriff. Sie unterscheiden in dem guten Werke das Können, das Wollen und das Tun (posse, velle, esse). Das Können gibt Gott in und mit der Natur; das Wollen und Wirken ist einzig Sache des Menschen. 2. Sofern die Pelagianer eine Gnadenhilfe annehmen, geben sie ihr nur eine sehr relative Bedeutung: sie erleichtert den guten Gebrauch der sittlichen Kräfte, ermöglicht ihn nicht. Wer aber recht lehren will, muß sagen, daß ohne die Gnade durchaus nichts Gutes, das zur christlichen Frömmigkeit und zur wahren Gerechtigkeit gehört, geleistet werden kann (De gratia Christi 26). 3. Endlich beanstandet er, daß sie die Gnade vom vorhergehenden Verdienste abhängig machen. Wenn aber der gute Gebrauch des Willens uns die Gnade verdient, wo bleibt dann das Wort des Apostels: „Gerechtfertigt seid ihr umsonst durch seine Gnade"? Und jenes: „Durch die Gnade seid ihr errettet worden"? (De gratia Christi 26 u. 31; De gratia et lib. arb. 14.)

Vor allem betont Augustin die Notwendigkeit der Willensgnade. Als festen Stützpunkt dient ihm das paulinische Wort: Gott ist es, der sowohl das Wollen als das Vollbringen wirkt nach seinem Wohlgefallen.

Über die Natur der Gnade sagt er, daß sie ein göttlicher Beistand sei zur Vollbringung des Guten, der sich mit unserer Natur und der äußeren Lehre verbinde durch die Inspiration einer sehr brennenden und erleuchtenden Liebe (adiutorium bene agendi adiunctum naturae atque doctrinae per inspirationem flagrantissimae et luminosissimae caritatis; Contra duas epistolas Pelag. 2, 4 9; vgl. Opus imperf. 1, 105; De grat. et lib. arb. 33).

Entschieden verteidigt Augustin den traditionellen Charakter seiner Lehre; sie ist keine Neuerung. Er beruft sich wiederholt auf eine ganze Reihe Vorläufer, wie Irenäus, Cyprian, Hilarius, Ambrosius, Gregor von Nazianz, Innozenz I., Chrysostomus, Basilius, Hieronymus (vgl. Contra Iulian. 2, 32). Ebenso siegreich

weist er auf die kirchliche Gewohnheit des Gebetes hin, worin wir um Gottes Beistand in unserem Heilsgeschäfte anhalten. Das Vaterunser allein ist nach Augustin hinreichender Beweis für die Notwendigkeit der Gnade (De dono persev. 7, 13).

Energische Unterstützung fand Augustin von seinen Schülern Hilarius von Gallien und Prosper von Aquitanien; besonders aber auch autoritative Beihülfe und Bestätigung durch den Papst Cölestin I. († 432); vgl. Denz. 128 [86]. Durch die II. Synode von Orange (529) wurde die Lehre Augustins größtenteils zur allgemeinen Kirchenlehre erhoben. Über Augustins Ansehen in der Gnadenlehre vgl. A. Koch in der Theol. Quartalschrift 1891, 95 ff 287 ff 455 ff.

Zur theologischen Begründung der Notwendigkeit der Gnade ist hinzuweisen auf die substantielle Übernatürlichkeit der ewigen Seligkeit. Diese aber soll durch unser christliches Tugendleben verdient und schon keimhaft ergriffen werden. Mittel und Zwecke aber müssen derselben Ordnung angehören. Lohn und Verdienst, sagt Thomas, müssen sich entsprechen (S. th. 1, 2, q. 109, a. 5).

Es ergibt sich also die Notwendigkeit der Gnade aus der substantiellen Übernatürlichkeit der Gottanschauung als unseres letzten Zieles. Dieses ist aber leicht zu begreifen, wenn man erwägt, daß die Gottanschauung nach katholischer Lehre eine Teilnahme am göttlichen Leben, an der göttlichen Natur ist. Gott aber ist für jegliche Kreatur das absolute, unerreichbare und unerfaßbare Wesen. Sollen wir nun mit ihm in eine Lebensgemeinschaft, in die Gemeinschaft des Erkennens und Liebens eingehen, so vermögen wir das noch weniger, als wenn ein Leichnam das Leben eines Lebendigen führen, das erstorbene Auge den Sehakt eines gesunden vollziehen soll; denn in diesen Beispielen stehen sich Geschöpf und Geschöpf gegenüber; im Falle der Gottanschauung aber Geschöpf und absoluter Schöpfer. Hier liegt auf seiten des Menschen (Engels) eine vollständige innere, physische Unmöglichkeit vor, jene gedachten übernatürlichen Lebensakte zu vollbringen.

Die Gnade nun bereitet den Menschen auf jenes übernatürliche Leben vor, indem sie ihn befähigt zu sittlichen Akten, in denen jenes ewige schon im Diesseits ergriffen, eingeleitet und begonnen wird. Das hat Christus selbst ganz deutlich gesagt, wenn er seinen Beruf auf Erden als die Begründung des ewigen Lebens unter den Menschen auffaßt und dann erklärt: „Das aber ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den einzigen wahren Gott" (Jo 17, 3). Die Gotteserkenntnis in der Annahme des Evangeliums sowie das gottgemäße Leben sind „ewiges Leben", sind streng übernatürlich, sind daher nur möglich auf Grund einer neuen, von Gott besonders geschenkten Lebenskraft. Denn kein Leben besteht ohne entsprechende Lebenskraft, ohne hinreichenden Lebensgrund. Daraus ergibt sich wieder die innere, physische Notwendigkeit der Gnade. Würde der Stein einmal von Gott dazu bestimmt, das Leben eines Baumes zu führen, oder der Baum das Leben eines Tieres, oder das Tier das Leben eines Menschen, so liegt auf der Hand, daß dann in allen Fällen eine innere physische Erhebung und Vervollkommnung der Naturen durch eine gänzlich neue und höhere Naturkraft vorhergehen müsse. Eine bloß äußere Beeinflussung würde ungenügend sein. Es war eine volle Verkennung des Wesens der Gnade wie des Wesens der durch sie bedingten Tugendakte, wenn der Pelagianismus meinte, daß die Gnade zwar als notwendig anerkannt werden müsse, aber doch nur, weil durch sie „leichter" geschähe, was auch ohne sie an sich nicht gerade unmöglich sei. Dann wäre die Gnade nützlich, aber nicht notwendig. Sie würde nur relativ notwendig sein, nicht absolut, nur moralisch, nicht physisch, nur in gewissen Fällen, nicht in allen, nur einigen schwachen Menschen, nicht allen, besonders nicht den starken. Gott und sein Leben wären nicht mehr allgemein, für alle Menschen und für alle Zustände desselben das schlechthinige Übernatürliche sondern nur für einige und gewisse. Dagegen sieht die theologische Vernunft leicht ein, daß die Gnade zwar für den Menschen im gefallenen Zustande besonders notwendig ist, aber sie bleibt wesentlich notwendig in jedem Zustande; denn der Mensch bleibt eben in jedem Zustande Geschöpf und Gott ihm gegenüber das unergreifbare und unfaßbare Wesen. Also die Gnade war dem Menschen im Zustande der Natur so notwendig wie in dem der gefallenen Natur. Nur trat in der gefallenen

Natur, wie früher erklärt, die besondere Schwächung der sittlichen Kräfte durch die Sünde hinzu und erhöhte noch ihre Unfähigkeit für die übernatürliche Lebensführung. Deshalb hat die Gnade auch beim gefallenen Menschen eine doppelte Funktion zu lösen, sie soll heilen und erheben. Im Zustande der reinen Natur hätte sie wesentlich denselben Zweck gehabt, aber sie hätte ihn durch die eine Funktion der Erhebung allein erreicht, da eine Heilung vorher nicht zu geschehen brauchte. Aber für alle Fälle gilt das Wort des Herrn: „Ohne mich könnt ihr nichts tun" (Jo 15, 5), und jenes andere: „Bleibet in der Stadt, bis ihr ausgerüstet seid mit der Kraft von oben" (Lk 24, 49).

Einen letzten Grund entnimmt die theologische Vernunft mit Paulus aus der Tatsache der Erlösung. Ist es wahr, daß Christus einzig zu dem Zwecke auf die Welt gekommen ist, damit alle das Leben haben, so ergibt sich als einfache Umkehrung, daß alle, die das Leben nicht durch ihn haben, es überhaupt nicht haben, weil sie es ohne ihn und seine Gnade nicht haben können. Das drückt der Apostel so aus: „Ich verwerfe die Gnade nicht; denn wenn durch das Gesetz die Gerechtigkeit (Gottes) kommt, dann ist Christus umsonst gestorben" (Gal 2, 21). Das aber dürfte wenigstens allen, die an Christus glauben, feststehen, daß der Herr nicht umsonst gestorben ist. Ist das aber nicht der Fall, dann ist uns auch die Gnade notwendig, die er uns sterbend erworben hat.

Die kirchliche Gebetspraxis bestätigt ihrerseits den bisher erwiesenen Glaubenssatz an vielen Stellen der Liturgie. Der Papst Cölestin spricht das bekannte Wort aus, daß das kirchliche Gebet ein Glaubensgesetz enthalte (legem credendi statuit lex supplicandi; Denz. 139 [95]).

Pelagianische Einwände.

Die Pelagianer, zumal ihr Hauptverteidiger Julian von Eclanum, erhoben manche scharfsinnige Einwände gegen das von der Kirche verteidigte Dogma von der Gnade. Sie entnahmen sie der Schrift und der Vernunft, wie denn besonders Julian sich auf die von ihm behauptete vernünftige Schriftauslegung viel zu gute tat. Was seine Vernunft nicht einsieht, das darf niemals die Schrift behaupten (vgl. Klasen 98 ff).

Man hob seitens der Pelagianer hervor, daß die Schrift so oft zum Menschen sagt: Du sollst; daraus folge doch mit Notwendigkeit, daß er auch könne. Aber die Lösung ergibt sich einfach daraus, daß Gott allen Menschen seine Gnade anbietet und dann auch unter der selbstverständlichen Voraussetzung dieses Angebotes die Forderung des „Du sollst" stellen darf, ohne dem Menschen zu viel zuzumuten.

Schwieriger ist ein anderer biblischer Einwurf zu lösen. Paulus, der eifrige Apostel der Gnade, scheint ihre Notwendigkeit an einer Stelle des Römerbriefes wieder zu leugnen. Er sagt von den Heiden, daß sie aus sich selbst das Gesetz erfüllen könnten und am jüngsten Gerichtstage von ihrem Gewissen freigesprochen würden, wenn sie danach gehandelt hätten (Röm 2, 14). Also ist die Gnade Gottes dem Menschen nicht notwendig zum Heile. Augustin und mit ihm noch Thomas und spätere Theologen glaubten dieser Schwierigkeit nur durch einen Gewaltstreich entgehen zu können; indem sie „Heiden" (gentes) lasen und „Christen" übersetzten (Aug., De Spir. et litt. 27 f). Die geretteten Heiden sind ihnen „gläubige Heiden", und die „Natur" ist die durch die Gnade geheilte und erhabene Natur. Thomas bemerkt zu der Stelle: „Es scheint, daß der Apostel die Pelagianer verteidigt, welche lehrten, daß der Mensch durch seine Naturkraft alle Gebote des Gesetzes beobachten könne. Daher ist „durch Natur" (φύσει) zu verstehen von jener Natur, die durch die Gnade bereits reformiert ist (unde exponendum est „naturaliter", id est per naturam gratia reformatam. Loquitur enim de gentibus ad fidem conversis qui auxilio gratiae Christi coperant moralia legis servare). Diese Auslegung ist offenbar falsch und ein Produkt der Verlegenheit, die die Stelle bereitet. Diese ist aber zu lösen, wenn man den Zusammen-

hang berücksichtigt. Der Apostel steht noch im Eingangsteil zum Römerbrief, noch nicht an seinem Hauptthema von der Gnade Christi, das erst 3, 24 gestellt wird. Noch hat er es mit denen zu tun, denen er die Erlösungsbedürftigkeit und vor allem die Pflicht, die Gnade Christi zu ergreifen, klarmachen will. Diese Pflicht ergibt sich nach dem Apostel daraus, daß alle Menschen zur Gerechtigkeit, zum gerechten Leben verpflichtet sind; denn sie haben dafür die entsprechenden Anlagen und Vorbedingungen. Gott hat den Juden das Gesetz als Inhalt seiner sittlichen Forderungen gegeben und den Heiden das Licht des Gewissens. Der eine hat das positive Gesetz (θέσει), der andere das natürliche Gesetz (φύσει). Also sind beide unentschuldbar, wenn sie „in der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes, der einem jeden nach seinen Werken vergelten wird", sei er „Jude" oder „Grieche" nicht bestehen; „denn bei Gott gilt kein Ansehen der Person" (2, 6—11). Der Ton liegt also bei Paulus auf der religiösen Erkenntnis: Juden und Heiden wissen, was Gott von ihnen fordern kann. Der eine durchs Gesetz, der andere durch die Natur. Also lautet der Gegensatz hier Gesetz und Natur, nicht Natur und Gnade, wie die Pelagianer meinten. Inwieweit zur Erfüllung dieses doppelt existierenden Gesetzes die Gnade notwendig ist, das wird vom Apostel gar nicht in Betracht gezogen; aber er denkt nicht daran, weder den Juden noch selbst den Heiden alle Gnade abzusprechen, wie später die Jansenisten es taten (Denz. 1295 [1162]); er würde ja damit das ganze Alte Testament, woraus er das leuchtende Beispiel der Abrahamsgerechtigkeit später seinen Lesern vor Augen stellt, zur Verdammung verurteilen. Paulus läßt die Frage, inwiefern Juden und Heiden zur Erfüllung des Gesetzes die Gnade bedürfen, und weiter inwiefern sie wirklich die Gnade dazu empfangen, gänzlich außer Betracht. Aber er weiß zweierlei: Beide trifft ein gerechtes Gericht; das sagt ihm sein Gottesbegriff (3, 5—7); und beide trifft auch im allgemeinen ein ungünstiges Gericht; das sagt ihm die Erfahrung, der auch die Schrift bestätigend durch ein praktisches Urteil zur Seite tritt (3, 1—20). „Wir haben bewiesen, daß Juden und Heiden unter der Sünde sind" (3, 9); „alle haben gesündigt und ermangeln des Ruhmes vor Gott" (3, 23). Nun erst kommt der Schlußgedanke von der Notwendigkeit der neuen Gerechtigkeit durch die Gnade in Jesus Christus und der unumgänglichen Pflicht, sie anzunehmen.

Also ist der Gedankengang des Apostels kurz folgender: Alle Menschen kennen Gottes Willen, Juden wie Heiden; alle sollen ihn erfüllen, und niemand wird sich im Gerichte als entschuldbar hinstellen können. Hat der Heide, um den es sich hier speziell handelt, von Natur (natura duce) gut gehandelt, dann wird ihn sein Gewissen im Gerichte verteidigen (ἀπολογεῖν), wenn nicht, verurteilen (κατηγορεῖν). Es ist gar nicht einmal gesagt oder angedeutet, bis wie weit das Gericht für den guten Heiden günstig verläuft, nur das ist betont, es wird nicht ungerecht verlaufen und kann nicht der Wahrheit widersprechen; denn Gott ist gerecht.

So wenig also das Vatikanum dadurch, daß es definierte, Gott könne von dem Menschen durch das natürliche Licht der Vernunft erkannt werden, erklärte, es genüge eine solche Vernunfterkenntnis zur Seligkeit, vielmehr mit Paulus die Atheisten als Sünder, nicht als entschuldbare Unwissende dahinstellen will, so wenig will Paulus die natürliche Sittlichkeit der Heiden als hinreichend zum ewigen Leben erklären. Sein Interesse daran ist nur ein negatives: sie sind unentschuldbar, sie trifft ein gerechtes Gericht, und das wird tatsächlich meist ein ungünstiges sein; denn alle sind Sünder. Wenn sie aber im Falle der Sündhaftigkeit unentschuldbar sind, dann muß er umgekehrt auch für den Fall der Pflichterfüllung bekennen, daß sie sich verteidigen dürfen. Daß diese Verteidigung aber keine besonders glänzende sein kann, folgt, abgesehen von seinem praktisch empirischen Urteile über die allgemeine Sündhaftigkeit auch daraus, daß die Verteidigung mit Anklagen gemischt ist, also ziemlich zwiespältig ausläuft. An eine vollständige Erfüllung des Naturgesetzes denkt also der Apostel im allgemeinen gewiß nicht. Sie aber prinzipiell zu leugnen und einfach jedem abzusprechen, vermag er nicht; denn er kann nicht wissen, bis zu

welchem Grade Gott auch dem Heiden seine Gnade verleiht. Und diese Gnade hat er ihnen keineswegs abgesprochen, noch alle ihre Werke für gottlos und sündhaft erklärt (vgl. Trid. sess. VI, can. 7).

Ein philosophischer Einwand der Pelagianer wie aller Rationalisten und Naturalisten lautet: Es ist ungerecht von Gott, den Menschen für ein Ziel zu bestimmen, welches dieser nicht mit seinen natürlichen Kräften erreichen kann. Darauf antwortete der Jansenismus damit, daß er die Erhebung des Menschen für natürlich erklärte, die Gnade also zur Natur machte. Die einzig richtige Antwort kann aber nur lauten, daß Gott aus übergroßer Liebe den Menschen zu einem Geschöpfe machte, das zugleich von Natur schon als sein Ebenbild eine gewisse Veranlagung, Fähigkeit und Bedürftigkeit für die Teilnahme an seinem Leben besaß, und daß er dann konsequent in einem logisch zweiten Akte seiner Liebe ihm auch die übernatürlichen Mittel gewährte, diese Teilnahme zu erreichen, zugleich mit dem Bewußtsein, daß er selbst dabei nicht untätig gewesen ist. Gott würde nur dann ungerecht handeln, wenn er den Menschen zwar für ein über seinen Kräften liegendes Ziel erschaffen, aber die zu seiner Erreichung notwendigen Mittel verweigert hätte. Das aber hat er nicht getan, sondern beides harmonisch in Liebe gewährt.

Aus dem bisher erwiesenen Fundamentaldogma ergeben sich durch seine Anwendung auf die verschiedenen sittlichen Zustände des Menschen eine Reihe einzelner Unterfälle, die nunmehr zu erörtern sind.

§ 117. Die Notwendigkeit der Gnade im einzelnen.

Satz. Die Gnade ist absolut notwendig zum Anfange des Heilsgeschäftes, der Mensch kann ohne Gnade nicht zum Glauben gelangen. De fide.

Erklärung. Diese schon den Pelagianern gegenüber geltend gemachte Wahrheit mußte von Augustin noch am Abende seines Lebens als ein spezieller Lehrpunkt im Kampfe mit den Semipelagianern verteidigt werden. Häupter des Semipelagianismus sind Johannes Cassian († 432), Abt von St Viktor in Marseille; später Faustus von Riez, zuerst Abt von Lerin, dann seit 452 Bischof von Riez, und Gennadius, Presbyter von Marseille († ca 492), vielleicht auch Vinzenz von Lerin. Diese Männer waren persönlich von musterhafter Frömmigkeit und weitreichendem Ansehen in der Kirche von Südgallien. Von ihrem Ursprungsorte heißen die Semipelagianer auch Messalienser. Sie glaubten gegen die Gnadenlehre Augustins die Interessen der christlichen Sittlichkeit und Aszese vertreten zu müssen. Diese hielten sie für ernstlich gefährdet. Aus Augustins wie seiner Schüler Schriften einerseits und aus den „Unterredungen" Cassians anderseits ergibt sich, daß die Semipelagianer besonders drei Sätze verteidigten: 1. Der Anfang des Glaubens (initium fidei), die Sehnsucht nach Erlösung, das Gebet um Errettung, geht allein vom freien Willen aus (es gibt keine gratia praeveniens). 2. Ebenso ist das Beharren im Guten und in der Gnade Sache des freien Willens (es gibt kein donum perseverantiae). 3. In der Austeilung seiner Gnade sowie in der Auserwählung ist Gott gebunden an die Verdienste des Menschen (gratia secundum merita). Wer diese drei Sätze genauer ansieht, erkennt leicht, daß sie etwas Wesentliches vom Pelagianismus festhalten. Der Mensch ergreift in Sachen des Heiles die Initiative und bewahrt sie bis zum Ende, Gott aber hilft mit seiner Gnade nach, sofern ihm der Mensch dazu Veranlassung und Raum gewährt.

Unsere These richtet sich gegen den ersten Satz der Semipelagianer. Sie behauptet die Notwendigkeit der inneren Gnade für den allerersten Anfang des übernatürlichen Lebens, also für die unfreien, unüberlegten Akte, die der eigenen Tätigkeit vorausgehen (gratia praeveniens, operans, excitans). Das Arausikanum II definierte: „Wenn jemand sagt, daß wie die Vermehrung so auch der Anfang des Glaubens und die fromme Hinneigung zum Glauben (pius credulitatis affectus), wodurch wir an den glauben, der den Gottlosen rechtfertigt, und zur Wiedergeburt der heiligen Taufe gelangen, in uns sei von Natur und nicht durch das Geschenk der Gnade, d. h. durch die Inspiration des Heiligen Geistes ... der erweist sich als einen Gegner der apostolischen Glaubenssätze (can. 5; Denz. 178 [148]; vgl. 176 179 200; vgl. Trid. sess. VI, c. 5; can. 3; Vatik. sess. III, c. 3 de fide).

Beweis. Christus schreibt gerade den Anfang des Heilswerkes, das Kommen zu ihm, dem Zuge der Gnade zu (Jo 6, 44). Er gründet den Petrusglauben auf eine innere Offenbarung Gottes (Mt 16, 17). Er dankt seinem Vater, daß er das Evangelium den Kleinen geoffenbart hat (Mt 11, 25). Paulus nennt den Glauben ein Geschenk Gottes an vielen Stellen seiner Schriften (Phil 1, 29. Eph 2, 8; 6, 23. Röm 12, 6. 1 Kor 2, 5. 2 Kor 4, 13). Aus Glauben und durch Gnade gerechtfertigt werden, sind ihm Wechselbegriffe (Röm 4, 4 5 16). Gott bewirkt auch das Wollen, nicht nur das Vollbringen (Phil 2, 13. Röm 9, 16). Selbst das rechte Gebet hängt von der Gnade des Heiligen Geistes ab (Röm 8, 26). Christus heißt „der Urheber und Vollender unseres Glaubens" (Hebr 12, 2). Auch der gute heilsame Gedanke an unser Ziel ist aus Gott (2 Kor 3, 5). Von der Jüngerin Lydia heißt es, daß Gott „ihr Herz öffnete" für die Lehre des Apostels Paulus (Apg 16, 13 f).

Väter. Augustin konnte vor seinem Tode noch gegen die Semipelagianer Stellung nehmen, besonders in seinen Schriften über die Gnade und den freien Willen (De grat. et lib. arb.), über die Zurechtweisung und die Gnade (De corrept. et gratia) und über die Vorherbestimmung der Heiligen (De praed. sanctorum). Er beruft sich dafür, daß der Glaube schon eine Gnade Gottes ist, auf die Schrift, wie Jr 17, 5; besonders auf Paulus. Dieser schreibt: „Nicht aller ist der Glaube" (2 Thess 3, 2); „Was hast du, das du nicht empfangen hast?" (1 Kor 4, 7.) „Es ist euch verliehen worden, daß ihr an ihn (Christum) glaubet" (Phil 1, 29). Diese Schrifttexte kehren bei ihm oft wieder. Auf der Seite Augustins stehen noch Prosper, Leo I., Gregor d. Gr., Beda. Daß die früheren Väter gerade in diesem Punkte nicht deutlich genug sind, wurde schon gesagt. Vgl. Tixeront II, Index s. v. grâce.

Der theologische Grund für unsern Satz liegt darin, daß der Glaube, wie er im Christentum gefordert wird, einer der schwersten sittlichen Akte ist, der, wie an sich übernatürlich, auch nur mit übernatürlicher Kraft, wie sie einzig die Gnade geben kann, geleistet wird.

Aber nicht nur der eigentliche Akt des Glaubens ist Sache der Gnade, auch schon die Einleitung und Vorbereitung dieses Aktes muß von der Gnade unterstützt und begleitet sein. Als solche vorbereitenden Akte können nur das Denken über den Glauben (pia cogitatio) und die Hinneigung zu demselben (pius credulitatis affectus) in Betracht kommen. Daß letztere von der Gnade (gr. elevans) ausgeht, ist auf dem Arausikanum II definiert. Analog wird auch das Verstandesurteil über die Glaubwürdigkeit der Offenbarungswahrheiten (iudicium credibilitatis) von der Mehrzahl der Theologen auf die Gnade zurückgeführt. (Vgl. S. 49 f.)

Einwürfe aus der Schrift. Aber konnten sich Cassian und die Massilienser nicht auf die Schrift berufen? Schreibt sie nicht den Anfang und den ersten Schritt dem Menschen und erst die Vollendung und die folgenden Schritte Gott zu? Jene Stellen, wie Spr 16, 1 9; Zach 1, 3; Dt 30, 19; Is 1, 19; Ps 118, 30; Mt 23, 37; Lk 13, 34—35, betonen freilich die freie Entscheidung des Menschen für Gott, aber nicht exklusiv und mit Ausschließung der Gnade, sondern unter Voraussetzung der Gnade, die an andern Stellen deutlich gelehrt wird.

Um einige Stellen, die die Semipelagianer entgegenhielten, hervorzuheben, so heißt es Spr 16, 1: „Des Menschen Sache ist es, zu bereiten das Herz, und des Herrn, zu lenken die Zunge." Aber die Stelle hat mit der Gnadenlehre nichts gemein. Es ist vielmehr der Sinn dieses Sprichwortes ein ganz allgemeiner: Der Mensch plant in seinem Herzen, aber die Erhörung und Ausführung steht allein bei Gott; also unterwirf dich gänzlich seiner Vorsehung. Um diese handelt es sich, nicht um die Vorbereitung auf die Gnade.

Der Herr sagt: „Bittet, und ihr werdet empfangen, suchet, und ihr werdet finden, klopfet an, und es wird euch aufgetan werden" (Mt 7, 7). Aber hier wird zu bereits Gläubigen gesprochen, die schon die Gnade besitzen. Der Herr fordert ja, daß man in seinem Namen, also im Anschluß an ihn seine Bitten stellen soll (Jo 16, 23 f).

Das Tridentinum selbst hat eine biblische Schwierigkeit gelöst, die darin liegt, daß Gott die Juden durch den Propheten auffordert: „Bekehret euch zu mir, und ich werde mich zu euch bekehren" (Zach 1, 3); es stellt die Voraussetzung dazu einfach daneben, in der es heißt: „Bekehre du uns, o Herr, zu dir, und wir werden bekehrt werden" (Klgl 5, 21), und sagt dann, „so bekennen wir, daß uns Gottes Gnade zuvorkomme" (sess. VI, c. 5).

Aus den Vätern konnten die Semipelagianer ebenfalls eine Reihe Einwürfe zusammentragen, besonders aus den griechischen. Aber das lag einmal an ihrem Gegensatz zum Manichäismus, der die Willensfreiheit in der Sünde leugnete und daher durch Betonung der Willenskraft bekämpft werden mußte, als auch an ihrem leichtbegreiflichen paränetischen Standpunkte, sowie endlich an dem Mangel einer klaren theologischen Fragestellung, die stets erst das Produkt der Polemik ist.

Von den älteren Vätern sagt Wörter: „So scheint es denn auch Lehre dieser Väter zu sein, daß der Wille das Heil im Menschen beginnt, Gottes Gnade aber vollendet. Zwar finden sich bei denselben keine formell präzise darauf lautende Stellen, doch aber solche, die diese Verhältnisbestimmung dem Gedanken nach enthalten" (Der Pelagianismus 52; vgl. 39—70). Und von Chrysostomus, dem Lehrer Cassians, sagt Scheeben: „Insbesondere gilt dies von Chrysostomus, dem Lehrer Cassians, in dessen Schriften allerdings dem Wortlaute nach einige der an Cassian als sehr verfänglich getadelten Stellen vorkommen", aber er fügt auch hinzu, daß „bei ihm sich auch sehr viele Stellen finden, worin die Notwendigkeit der schlechthin zuvorkommenden Gnade behauptet wird" (III 814 f). So versichert Chrysostomus gern, daß wir Tod und Teufel überwinden, wenn wir nur wollen. „Denn der Herr sagt: Zertretet Schlangen und Skorpione! Er hat ihn (den Teufel) unter unsere Füße gelegt, so daß wir ihn niedertreten können, wenn wir nur wollen. Sieh also wie lächerlich, wie armselig es ist, wenn wir den über unserem Haupte sich erheben sehen, den wir mit Füßen treten könnten! Woher aber kommt das? Von uns selbst; er ist mächtig oder schwach, je nachdem wir wollen" (Hom. 6 in Phil. 4 u. 5; vgl. Hoch, Lehre des Johannes Cassianus von Natur und Gnade 63 f). Aber man muß auch die Paräneſe in der Homilie berücksichtigen. Selbst Augustin schreibt zu Jo 6, 44, einer Stelle, die er so nachdrücklich für die Notwendigkeit der Gnade geltend macht, daß derjenige, der noch nicht vom Vater gezogen werde, beten solle, damit er gezogen werde (si non es tractus, ora, ut traharis; In Io. 26, 2). Man sieht aus dieser Darlegung einmal, daß die älteren Väter das Problem noch nicht formell kennen und daher auch noch nicht ex professo behandeln, und weiter, daß selbst bei den Vätern, die zweifellos mit der Gnadenfrage bekannt sind, ihre Redeweise absichtlich oder unabsichtlich eine andere wird, je nachdem sie einfach dogmatisch oder paränetisch reden, das eine Mal

wird Natur und Gnade streng geschieden, das andere Mal mehr in ihrer Vereinigung vorausgesetzt. Es ist aber nicht recht verständlich, wenn Harnack von dem Semipelagianismus sagt, es sei der Kampf der alten Anschauung der Kirche wieder eine neue; „denn der Semipelagianismus ist die alte Doktrin des Tertullian, Ambrosius, und Hieronymus" (Dogmengeschichte III⁴ 141). Man kann höchstens sagen, daß sich die Sätze der alten Väter mit denen Cassians materiell bisweilen decken, aber doch nicht formell. Keiner der alten Väter hat prinzipiell und polemisch die Anschauungen Cassians vertreten. Es bewahrheitet sich auch hier wieder Augustins Lösung, daß man vor der formellen Problemstellung „sorgloser" über eine Lehre spricht als nachher.

Satz. Auch zu den auf den Glauben folgenden Heilsakten, wodurch sich der Sünder auf die Rechtfertigung vorbereitet, ist die Gnade durchaus notwendig. De fide.

Erklärung. Es wird später deutlich werden, daß der Glaube allein zur Vorbereitung auf die Rechtfertigung nicht hinreicht, sondern auch noch andere sittliche Akte erforderlich sind. Das Tridentinum definiert hierüber: „Wenn jemand sagt, der Mensch könne ohne zuvorkommende Eingebung des Heiligen Geistes und ohne dessen Beihülfe glauben, hoffen, lieben und büßen, so wie es notwendig ist, damit ihm die Gnade der Rechtfertigung mitgeteilt werde, der sei ausgeschlossen" (sess. VI, can. 3; Denz. 813 [695]; vgl. Arausikanum II, can. 7).

Beweis. Durch den Glauben hat sich der Sünder freilich Gott genähert, aber die vollkommene Union mit ihm geschieht erst durch die Liebe. „Allen, die (bereits) an ihn glaubten, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden" (Jo 1, 12). Also vom Glauben bis zur vollen Gotteskindschaft bedürfen wir der „Macht" (Gnade) Gottes. Paulus führt nicht nur den guten Anfang, sondern auch die konsequente Vollendung auf Gott zurück (Phil 2, 13). Er gibt nicht nur die Kraft des Glaubens, sondern „der Gott der Hoffnung erfülle euch mit aller Freude und mit Frieden in Glauben, auf daß ihr überaus reich seid an Hoffnung und Kraft des Heiligen Geistes" (Röm 15, 13). Von der Liebe sagt er gleichermaßen, daß sie „eingegossen sei in unsern Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben worden ist" (Röm 5, 5). Johannes schreibt: „Die Liebe ist aus Gott" (1 Jo 4, 7).

Väter. Auch hier schafft Augustin gegenüber den Semipelagianern erst die volle Klarheit. Letztere leugnen die Notwendigkeit der inneren Gnade keineswegs. Aber sie schicken stets erst den guten Gebrauch des Willens voraus und machen davon die Gnade abhängig (gratia secundum merita). Augustin dagegen führt nicht nur den guten Anfang, sondern konsequent auch den guten Fortschritt und das glückliche Ende auf die Gnade zurück. Zum Beweise beruft er sich auf die oben zitierten Stellen besonders auf Phil 2, 13; Röm 9, 16; Spr 8, 35; Ps 22, 6; 58, 11. So sagt er im Enchiridion (9, 32): „Seine Barmherzigkeit wird mir zuvorkommen" (Ps 58, 11), und: „Seine Barmherzigkeit wird mir nachfolgen" (Ps 22, 6), und erklärt das so: „Demjenigen, der nicht will, kommt sie zuvor, damit er will, demjenigen, der will, folgt sie nach, damit er nicht vergeblich will". Daher schreiben auch die Väter auf dem Arausikanum II die ganze Reihe der die Rechtfertigung einleitenden und zu ihr disponierenden Akte der Gnade zu (can. 6: credere, velle, desiderare, conari, laborare, vigilare, studere, petere, quaerere, pulsare) und erklären ganz allgemein, daß „bei jedem guten Werke nicht wir beginnen und dann nachher von der Gnade Gottes unterstützt werden, sondern daß er selbst, ohne daß irgend welche guten Verdienste von uns vorhergehen, den Glauben

und die Liebe zu sich selbst uns einflößt, damit wir sowohl uns gläubig zu dem Sakramente der Taufe wenden als auch nach der Taufe mit seinem Beistande seine Gebote erfüllen können" (Denz. 200 [169]).

Der theologische Grund dafür, daß sich der gläubige Sünder nicht ohne Gnade für die Rechtfertigung disponieren kann, liegt darin, daß jene Akte der Disposition wesentlich übernatürlich sein müssen. Die Glaubensgnade allein befähigt ihn freilich zum Gauben, aber nicht zum Hoffen, Lieben, Büßen, wie es erforderlich ist. Es liegt eben in dem Mißverhältnisse von Natur und Übernatur, daß wir der elevierenden Gnade auf jeder Heilsstufe bedürfen; vor allem so lange, als wir durch die heiligmachende Gnade noch nicht dauernd und wesentlich in den Stand der Übernatur erhoben werden.

Satz. Auch der bereits Gerechtfertigte bedarf zu allen einzelnen Heilsakten der aktuellen Gnade. Fidei proxima.

Erklärung. Da die elevierende Gnade den Menschen zu den übernatürlichen Heilsakten in das rechte Verhältnis setzen soll, diese Elevation aber schon durch die in der Rechtfertigung empfangene heiligmachende Gnade und Tugenden geschehen ist, so kann man nicht mit derselben Notwendigkeit die aktuelle Gnade für den Gerechten fordern wie für den noch nicht Gerechtfertigten. Doch halten die meisten Theologen aus inneren Gründen und besonders wegen der positiven Schriftlehre auch hier an der Notwendigkeit der Gnade fest. Das Tridentinum lehrt, daß „Jesus Christus selbst, als das Haupt in die Glieder und als der Weinstock in die Reben, in die Gerechtfertigten selbst immerdar Kraft einströmen läßt, welche Kraft den guten Werken derselben stets vorangeht, sie begleitet und ihnen nachfolgt und ohne welche sie unter keiner Bedingung gottgefällig und verdienstlich sein könnten" (sess. VI, c. 16; Denz. 809 [692]).

Beweis. Christus redet in der Parabel vom Weinstocke von seinen Jüngern, denen er die Reinheit ausdrücklich zuspricht (Jo 13, 10), und die er dennoch auf seine Gnadenhilfe verweist: „Ohne mich könnt ihr nichts tun" (Jo 15, 5). Paulus fordert für die Vollendung des Heilslebens so gut die Gnade wie für den Anfang (Phil 2, 13). Auch die Aufforderung an alle Apostel, zu wachen und zu beten, begründet man wohl am besten mit der fortdauernden Notwendigkeit der aktuellen Gnade auch für den Gerechten (Mt 24, 42; 25, 13; 26, 41; vgl. 1 Thess 5, 17 25; 2 Thess 3, 1; 1 Tim 2, 8; Jak 5, 16).

Väter. Augustin hat auch diesen Punkt in Betracht gezogen und schreibt darüber: „Gleichwie das Auge des Körpers, auch wenn es vollkommen gesund ist, nicht sehen kann, wofern es nicht vom Glanze des Lichtes unterstützt wird, so kann auch der schon Gerechtfertigte nicht gerecht leben, wenn er nicht durch das ewige Licht der Gerechtigkeit unterstützt wird" (De nat. et grat. 26, 29). Wie Christus und die Apostel, so leitet auch die Kirche alle Christen, auch die Gerechten an, Gott um Gnade zu bitten. Sie selbst gibt ihnen in ihren Gebeten dafür das Beispiel.

Der theologische Grund dürfte in dem Umstande liegen, daß die mit der Rechtfertigung eingegossenen Habitus zwar die vollkommene Fähigkeit zum Guten verleihen, aber wegen der durch die Sünde empfangenen sittlichen Schwäche wie auch an sich der Anregung bedürfen, damit sie in Akt übergehen.

Thomas drückt sich darüber folgendermaßen aus: „Ich antworte, der Mensch bedürfe 1. eines innerlichen Gnadenzustandes (habitualo donum), wodurch er geheilt und zu verdienstlichen Werken befähigt wird, die die Kraft der Natur überschreiten; und 2. bedürfe er des Beistandes der Gnade als eines Anstoßes (auxilium gratiae) zur heilsamen Tätigkeit. Mit Rücksicht nun auf das erste hat der Mensch

keine weitere Gnade notwendig, die etwa wie ein nochmaliger dem Innern eingeprägter Gnadenzustand wäre, wodurch er nun wirken kann. Er bedarf jedoch, trotzdem er im Stande der Gnade ist, noch des Anstoßes zur Tätigkeit von seiten des Gnadenbeistandes: a. weil im allgemeinen kein Geschöpf zur Tätigkeit kommen kann außer kraft der von Gott ausgehenden, den Anstoß gebenden Bewegung; b. weil insbesondere bei der menschlichen Natur wohl der vernünftige Geist geheilt wird durch die Gnade, jedoch die Verderbtheit noch im Fleische verbleibt, wodurch er „dem Gesetze der Sünde dient" (Röm Kap. 7). Es verbleibt ebenso eine gewisse Unkenntnis, so daß wir, „worum wir beten sollen, wie es sich gebührt, nicht wissen" (Röm 8, 26); denn wir kennen weder den Ausgang der Dinge noch uns selbst und unsere Bedürfnisse in vollkommener Weise; sind doch „die Gedanken der Sterblichen furchtsam und unsicher unsere Voraussicht" (Weish 9, 14). Demnach müssen wir im einzelnen von Gott uns leiten lassen, der alles weiß und alles kann. Und deshalb müssen wir auch immer flehen: „Führe uns nicht in Versuchung"; und: „Dein Wille geschehe wie im Himmel also auch auf Erden." Und auf einen Einwurf hiergegen erwidert er: „Nicht deshalb wird der innere Gnadenzustand verliehen, damit wir keiner weiteren Gnade mehr bedürften; denn jede Kreatur muß in dem, was sie erhalten, ebenso von Gott bewahrt werden. Auch im Stande der Glorie, wo die Gnade durchaus vollkommen sein wird, wird ja der Mensch des göttlichen Beistandes bedürfen. Nicht deshalb also ist die Gnade eine unvollkommene, weil sie immer wieder die Seele zu Gott hinführt, um von ihm weiter unterstützt zu werden. Hier auf Erden ist zudem die Gnade in etwa unvollkommen, weil sie den Menschen nicht ganz und gar heilt" (S. th. 1, 2, q. 109, a. 9).

Aus diesen Gründen wird die aktuelle Gnade von den Theologen gerade als anregende Gnade für den Gerechtfertigten gefordert. Man denke auch an die aus den persönlichen Sünden manchmal herstammenden sündhaften Habitus, welche auch im Gerechtfertigten noch bleiben. Ob nun aber zu jedem einzelnen Heilsakte des Gerechten, auch den gewöhnlicheren und leichteren, eine besondere anregende und heilende Gnade notwendig ist, kann nach den Zeugnissen der Offenbarung nicht entschieden werden und bleibt daher kontrovers.

Satz. Der Gerechtfertigte bedarf einer besondern Gnade, um sein ganzes Leben hindurch jede läßliche Sünde zu meiden. De fide.

Erklärung. Die Pelagianer nahmen an, daß der Christ mit seiner natürlichen Kraft allein einen Zustand völliger Sündlosigkeit erreichen könne. Daher schloß das Milevitanum (417) jeden aus, welcher die fünfte Bitte des Vaterunsers im Munde der Heiligen als eine bloße Verdemütigung, nicht als ernste Wahrheit versteht (can. 8; Denz. 108 [72]). Und das Tridentinum definierte noch bestimmter: „Wenn jemand sagt, der einmal Gerechtfertigte ... könne während seines ganzen Lebens alle Sünden, auch die läßlichen, vermeiden, es sei denn vermöge eines speziellen Gnadenprivilegs Gottes, wie es die Kirche betreffs der seligen Jungfrau festhält, der sei ausgeschlossen (sess. VI, can. 23; Denz. 833 [715]). Der Ausdruck „während des ganzen Lebens" wird meist für einen beträchtlichen Zeitraum des Lebens gefaßt. Was als solcher zu gelten hat, wird verschieden angegeben. „Alle läßlichen Sünden" ist im kollektiven, nicht im distributiven Sinne zu verstehen. Jede Einzelsünde für sich betrachtet muß natürlich als vermeidbar und frei angesehen werden, sonst wäre sie nicht Sünde. Es sind hauptsächlich jene Schwachheitsfehler gemeint, von welchen auch das Leben der Heiligen und Heiligsten nicht ganz frei ist. Maria, so erklärt das Konzil nebenher — und die Theologen verstehen diese Erklärung meist im exklusiven

Sinne —, erfreut sich nach dem allgemeinen Glauben der Kirche (tenet ecclesia) eines solchen völlig sündenreinen Lebens (vgl. S. 397 f).

Beweis. Die Schrift spricht nicht von unserem Satze in bestimmter Weise. Aber sie deutet ihn doch an. Christus lehrt alle seine Jünger täglich den Vater um Sündenvergebung anhalten in der fünften Bitte des Vaterunsers. Jakobus schreibt: „In vielen Dingen fehlen wir alle" (3, 2).

Väter. Augustin macht gegen die pelagianische Behauptung von der Möglichkeit gänzlicher Sündenreinheit ohne Gnade geltend, daß durch jene Vaterunserbitte täglich getilgt werde, was täglich „aus Unwissenheit und Schwachheit begangen sei" (De nat. et grat. 35, 41). Er schreibt: „Wenn wir alle jene Heiligen und Heilige, wenn sie hier lebten, versammeln und fragen könnten, ob sie ohne Sünde seien ... würden sie nicht alle mit einer Stimme ausrufen: Wenn wir sagen, daß wir keine Sünde haben, dann täuschen wir uns selbst und die Wahrheit ist nicht in uns"? (L. c. 36, 42.)

Als theologische Gründe führt Thomas die auch im Gerechtfertigten zurückbleibende sittliche Schwäche an. Er hat seine sinnliche Natur noch nicht völlig in seiner Gewalt. Indem er sich mit ganzer Kraft oft auf den einen Feind stürzt, erhebt sich am andern Ende vielleicht plötzlich ein neuer, den er nicht beachtete. „Im Zustande der unversehrten Natur (natura integra) konnte ohne inneren Gnadenzustand der Mensch sowohl die schwere als die läßliche Sünde vermeiden. Sündigen nämlich ist nichts anderes als Abweichen von dem, was der Mensch bei unversehrten Kräften vermeiden konnte. Jedoch war dabei der Gnadenbeistand Gottes notwendig, um das Gute in ihm zu bewahren, dessen Entfernung ja die Natur ins Nichts zurückstürzen würde."

„Im Stande der gefallenen Natur aber bedarf der Mensch bereits des inneren Gnadenbeistandes, damit dieser die Natur heile und der Mensch so von Sünden sich enthalte. Diese Heiligung nun geschieht im gegenwärtigen Leben zuvörderst gemäß dem vernünftigen Geiste (secundum mentem), während das fleischliche Begehren (appetitus carnalis) noch nicht in seiner Ganzheit gesund geworden ist (Röm Kap. 7). In diesem (geheilten und gerechtfertigten) Zustande vermag nun der Mensch sich zu enthalten von jeder Todsünde, welche in der Vernunft (in ratione) ihren Sitz hat; nicht aber kann der Mensch sich enthalten jeder läßlichen Sünde wegen des Verbleibens der Schwäche in den niederen sinnlichen Kräften (appetitus sensualitatis). Denn die Vernunft kann wohl jede einzelne ungeregelte Bewegung in diesen Kräften unterdrücken, und deshalb haben solche Bewegungen den Charakter des Freiwilligen und der Sünde; aber sie kann dies nicht allen insgesamt gegenüber, da vielleicht, während sie der einen Bewegung widersteht, eine andere aufsteht; und ebenso weil die Vernunft nicht fortwährend Wache stehen kann, um derartige Bewegungen zu vermeiden" (S. th. 1, 2, q. 109, a. 8; vgl. q. 74, a. 3). Diese stete Möglichkeit, in kleinen Dingen anzustoßen, ist uns einmal ein Sporn zu ständiger Wachsamkeit, damit nicht auch schlimmere Fälle eintreten, anderseits auch ein tristiger Grund zur Demut, dem Fundamente aller Sittlichkeit.

Vom Standpunkte der Vernunft könnte man einwenden, daß der Gerechte, da er die Todsünde mit der gewöhnlichen Gnade meiden kann, erst recht die leichteren Sünden zu meiden vermag. Diesmal ist aber das Leichtere keineswegs im Schwereren enthalten, bildet vielmehr eine Ordnung für sich. Gar oft ist auch im gewöhnlichen Leben das Einfachere doch das Schwierigere. Wie an einem Kunstwerk die letzte feine Ausführung schwieriger ist als der rohe Entwurf, so ist auch die übernatürliche Vollendungsarbeit am Ebenbilde Gottes schwieriger als die einfache Erfüllung der Gebote und die Vermeidung schwerer Sünden.

Satz. Der Gerechte vermag ohne eine spezielle Gnadenhilfe nicht in der empfangenen Gerechtigkeit bis zum Ende zu verharren. De fide.

Erklärung. Nachdem schon das Arausikanum II diesen Punkt gegen die Semipelagianer definiert hatte (can. 10; Denz. 183 [153]), erklärte auch das

Tridentinum noch einmal förmlich: „Wenn jemand sagt, daß der Gerechte entweder ohne besondern Beistand (sine speciali auxilio) in der empfangenen Gerechtigkeit ausharren könne oder mit demselben es nicht könne, der sei ausgeschlossen" (sess. VI, can. 22; Denz. 832 [714]). Nach der Ansicht der Semipelagianer liegt das Ausharren in der Hand des Menschen selbst. Nicht als wenn dieser dazu nicht der Gnade bedürfe, aber er kann sich die dazu notwendige Gnade verdienen (gratia secundum merita).

Unter der Beharrlichkeit verstehen wir hier das ununterbrochene Verbleiben des Menschen im Stande der heiligmachenden Gnade. Sie wird unterschieden in eine unvollkommene oder zeitweilige (perseverantia imperfecta, temporalis) und in eine vollkommene oder endliche (perseverantia perfecta, finalis). Eine zeitweilige Beharrlichkeit etwa von der einen zu der andern Beicht, von dem einen zum andern Jahre ist möglich mit der gewöhnlichen Gnade, die dem Gerechten wenigstens dann, wenn ein Gebot zu erfüllen und schwierige Versuchungen zu überwinden sind, immer zur Seite steht (vgl. Trid. sess. VI, c. 11; Denz. 804 [686]). Es handelt sich hier um die endliche Beharrlichkeit, die bis zum Tode dauert. Diese ist wieder entweder eine passive (perseverantia passiva), wenn Gott den Menschen im augenblicklichen Gnadenzustande hinwegnimmt, oder eine aktive (perseverantia activa), wenn der Gerechte mit der Gnade durch sittliche Anstrengung bis zum Ende die Beharrlichkeit betätigt. Das Tridentinum hat die letztere im Auge. Die Theologen unterscheiden noch das Ausharrenkönnen (posse perseverare) und das wirkliche Ausharren (perseverantia actualis). Dieses folgt noch nicht von selbst aus jenem. Für das Ausharrenkönnen fordert das Konzil einen „besondern Beistand" (speciale auxilium; can. 22); das Ausharren selbst nennt es eine „große Gabe" (magnum donum; can. 16). Erstere Gnade haben alle Gerechtfertigten; letztere nur die Auserwählten.

Beweis. Wenn der Gerechte schon zu jedem guten Werke die Gnade notwendig hat, dann erst recht zu der Summe derselben bis ans Ende. Die Schrift leitet gerade den Frommen an, um Beharrlichkeit zu beten. So der Ps 118, das tägliche Gebet des Priesters. Gott spricht beim Propheten: „Ich schließe mit ihnen einen ewigen Bund, und ich werde nicht aufhören, Gutes ihnen zu tun, und meine Furcht will ich legen in ihr Herz, so daß sie nimmer von mir weichen" (Jr 32, 40).

Christus betet um diese Gnade für seine Apostel: „Heiliger Vater, erhalte sie in deinem Namen, die du mir gegeben hast" (Jo 17, 11). Die Jünger selbst sollen um Beharrlichkeit beten. Er lehrt sie, „daß man immer beten und nicht nachlassen solle" (Lk 18, 1; vgl. Mt 6, 9; 26, 42). Dieselbe Überzeugung haben die Apostel und schärfen sie den Christen in ihren Briefen ein. Paulus dankt Gott für die den Korinthern bereits erwiesene Gnade, „die ihr die Offenbarung unseres Herrn Jesus Christus erwartet, der euch auch befestigen wird bis ans Ende untadelig am Tage der Ankunft unseres Herrn" (1 Kor 1, 4—8). Und an die Philipper schreibt er: „Ich hoffe mit Zuversicht, daß er, der das gute Werk in euch angefangen hat, es vollenden werde bis auf den Tag Jesu Christi" (Phil 1, 3—6; vgl. 1 Petr 5, 10). Nach diesen Bibeltexten ist die Ausdauer bis ans Ende eine große Gnade

Gottes. Der einfache rechte Christenstand mit seinen gewöhnlichen Gnaden schließt die Bürgschaft und Kraft dafür allein noch nicht in sich. Es kann nur fortwährendes inständiges Gebet die Hoffnung auf jene Gabe begründen.

Väter. Auch in diesem Punkte ist wieder Augustin der Wortführer der kirchlichen Lehre. Gegen die Semipelagianer, welche die Beharrlichkeit im Guten sich durch ihre guten Werke als durch ein uneigentliches Verdienst (de congruo) verdienen zu können wähnten, richtet er eine eigene Schrift über die Gnade der Beharrlichkeit (De dono perseverantiae). In ihr zeigt er, gestützt auf Schrift und Väter, daß die Ausdauer im Guten bis ans Ende nur Gabe Gottes, und zwar eine ganz „besondere" ist; sie kann durchaus nicht verdient werden, weder durch natürliche noch durch übernatürliche gute Werke. Aber wir können „demütig darum bitten" (hoc Dei donum suppliciter emereri potest; c. 6). Er zeigt zuerst im Anschlusse an die Schrift Cyprians über das Vaterunser, daß alle sieben Bitten dieses Gebetes die Beharrlichkeit zum Gegenstande haben. Besonderes Gewicht legt er auf die letzte: Und führe uns nicht in Versuchung. Dann kommt er auf den geheimnisvollen Charakter der Gnade zu sprechen, wobei er sich zuletzt auf Röm 11, 33 zurückzieht.

Als theologische Gründe für die Notwendigkeit einer besondern Gabe der Beharrlichkeit für den Gerechten führt Thomas wieder einmal die allgemeine sittliche Schwäche der Menschen an und anderseits die vielen und oft starken Versuchungen, welche uns in der Welt umlauern (S. th. 1, 2, q. 109, a. 10).

In der nachtridentinischen Theologie gibt es molinistische Theologen, welche mit Ripalda einen gewissen positiven Einfluß auf die Ausdauer auch dem Gerechten selbst zuschreiben. Ripalda meint, durch ganz heroische, hervorragende Tugendwerke könne dieser in etwa seine Beharrlichkeit begründen (De ente supern. disp. 94, sect. 2).

Die Theologen reden in diesem Zusammenhange auch von einer Befestigungsgnade (gratia confirmationis) und verstehen darunter eine besondere göttliche Gnade, wodurch der Empfänger — man denkt an Maria, die Apostel und andere Auserwählte — gesichert, befestigt wird, daß er nicht durch eine schwere Sünde jemals den Gnadenstand verliert. Es ist das also ein akzidenteller Vorzug an der Gnade der Beharrlichkeit. Mit letzterer ist wenigstens ein zeitweiliger, vorübergehender Zustand der schweren Sünde nicht ganz unvereinbar.

Fragt man nach der Natur der Beharrungsgnade, so antworten die Theologen, daß es nicht so sehr eine bestimmte Gnade sei als vielmehr der Komplex aller inneren und äußeren Gnaden. Das Tridentinum nennt sie zwar eine spezielle Hilfe (speciale auxilium), will aber damit nur sagen, daß diese Gnade nicht in den Kreis der gewöhnlichen Gnaden, aktueller wie habitueller, eingeschlossen sei, sondern aus einem Akte der besondern Güte Gottes fließe. Letztlich mündet diese Gnade, wie auch Augustin konsequent in seiner Schrift darüber ausführt, in die göttliche Prädestination ein.

Über die Natur der Beharrungsgnade vgl. Straub, Über den Sinn des 22. Kanons der sechsten Sitzung des Konzils von Trient, in Zeitschrift für kath. Theol. 1897, 108 ff 121 ff.

Zusatz. Der Gerechtfertigte hat zu jeder Zeit jene Gnade, womit er ausharren kann (posse perseverare).

Es handelt sich also hier um die spezielle Beihilfe (speciale auxilium), nicht um das „große Geschenk" (magnum bonum) des Wirklichausharrens. Hierüber sagt das Arausikanum II: „Auch das glauben wir gemäß dem katholischen Glauben, daß alle Getauften durch die in der Taufe empfangene Gnade mit der Beihilfe und Mitwirkung Christi das, was zum Heile gehört (quae ad salutem pertinent), wenn sie treulich sich anstrengen wollen, erfüllen können und müssen" (Denz. 200 [169]). Auch das Tridentinum

fordert vom Gerechten die Erfüllung der Gebote, setzt also auch die Möglichkeit des Erfüllenkönnens, d. h. die dazu notwendige Gnade voraus (sess. VI, can. 20; Denz. 830 [712]).

Der Beweis ergibt sich bündig aus dem Römerbrief. Paulus schreibt: „Gott aber zeigt seine Liebe zu uns dadurch, daß zu der Zeit, da wir noch Sünder waren, Christus für uns gestorben ist. Um so mehr also werden wir jetzt, gerechtfertigt in seinem Blute, gerettet werden vom Zorne durch ihn. Denn wenn wir, da wir Feinde waren, mit Gott durch den Tod seines Sohnes versöhnt worden sind, um so mehr werden wir als Versöhnte selig werden in seinem Leben" (Röm 5, 8—10). Noch vertrauensvoller spricht sich der Apostel in dem berühmten achten Kapitel des Römerbriefes aus, aus dem nur einige Stellen ausgehoben seien. Nichts Verdammenswertes ist mehr im Gerechtfertigten. „Wenn der Geist dessen, der Jesus Christus von den Toten auferweckt hat, in euch wohnt, so wird der, der Jesus Christus auferweckt hat von den Toten, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen, um seines Geistes willen, der in euch wohnt." ... „Wenn Gott für uns ist, wer ist wider uns? Er, der sogar seinen eingebornen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle hingegeben hat, wie hat er nicht auch alles mit ihm uns geschenkt?" ... „Wer wird uns also scheiden von der Liebe Christi?" ... „Ich bin gewiß, daß weder Tod, noch Leben, noch Engel, noch Fürstentümer, noch Kräfte, weder Gegenwärtiges, noch Zukünftiges, noch Gewalt, noch Höhe, noch Tiefe, noch ein anderes Geschöpf uns zu scheiden vermag von der Liebe Gottes, die da ist in Christus Jesus unserem Herrn." Hier redet der Apostel sicher von der endlichen Beharrlichkeit und lehrt davon deutlich, daß dem Gerechtfertigten das Ausharrenkönnen zu Gebote steht. Keine äußere, fremde Macht vermag ihm die Krone zu entreißen; nur sein eigener freier Wille kann sie fahren lassen.

Worin besteht die „große Gabe" des Wirklichausharrens? Empfänger derselben sind natürlich nur die Erwachsenen. Von Kindern, die vor dem Vernunftgebrauche sterben, kann man nicht sagen, daß sie ausharrten, auch nicht im passiven Sinne; sie sind gar nicht in der physischen Lage, aktuelle Gnaden zu empfangen, weil sie noch keine sittlichen Akte vollziehen können. Sie empfangen in der Taufe die heiligmachende Gnade, sterben in ihr und erhalten die Seligkeit als Erbe, nicht als Verdienst.

Was ist es denn, was der Erwachsene empfängt, wenn ihm Gott die „große Gabe der Beharrlichkeit" schenkt? Zunächst eine äußere Gnade, die in der Verknüpfung seines Todes mit dem Gnadenstande besteht, den er stets im Leben wieder verlieren kann. Diese Verknüpfung hängt einzig von Gott ab und von den freien Gesetzen seiner ewigen Vorsehung. Hierin offenbart sich schon eine große Liebe und Güte Gottes; denn nicht alle Menschen sterben in der Gnade.

Zweitens aber empfängt er auch eine innere Gnade, und das ist die entscheidende und wichtigste. Gott gibt ihm nicht die hinreichende, sondern die wirksame Gnade. Diese ist aber reine freie Güte Gottes. Wohl hat der Mensch in der empfangenen Rechtfertigung ein gewisses, wenn auch geschenktes Recht auf fernere Gnaden erhalten, aber dieses Recht kann sich doch billigerweise nur auf die hinreichende Gnade erstrecken, nicht auf die wirksame. Gott will, daß alle Menschen selig werden, so wird später darzutun sein, aber aus diesem allgemeinen Heilswillen folgt nur, daß er allen seine Gnade als hinreichende anbietet. Wenn er nun darüber hinaus dem wirklich Ausharrenden seine wirksame Gnade verleiht, dann ist das sicher ein „großes Geschenk" seiner Güte. Und diese wirksame Gnade

wird um so wertvoller, als sie gerade in diesem Augenblicke, nämlich in dem Abscheiden aus dieser Zeitlichkeit und in der Gefahr der Sünde gegeben wird.

Aus dem Ganzen ergibt sich, daß die Theologen recht urteilen, wenn sie die Gnade der Beharrlichkeit nicht so sehr als eine, und zwar eine ganz spezielle Gnade auffassen als vielmehr als den Komplex aller inneren und äußeren Gnaden, unter denen die Verknüpfung der Todesstunde mit dem Gnadenstande die letzte und wichtigste, weil entscheidende ist.

§ 118. Grenzen der Notwendigkeit der Gnade.

Mußte bisher die Gnade verteidigt werden gegen die, welche ihre Bedeutung verkannten oder zu gering anschlugen (Pelagianer, Semipelagianer), so ist es nun die Aufgabe, ihrer Übertreibung zu wehren und die sittliche Kraft der Natur in Schutz zu nehmen. Es sind die Grenzen festzustellen, bis wohin die Naturkraft allein, ohne Unterstützung der Gnade auf dem sittlichen Gebiete zu gelangen vermag. Darin liegt auch zugleich eine Verteidigung der Gnade. Die Kritik versucht, die Lehre von der Gnade dadurch zu bekämpfen, daß sie ihr einen erschlaffenden Einfluß auf den natürlichen Menschen zuschreibt. Sie raube ihm das Vertrauen auf seine eigene Kraft und mache ihn untüchtig zu echter Sittlichkeit.

Die katholische Gnadenlehre wird von diesen Einwürfen nicht getroffen. Anders steht es freilich mit der Ansicht der Protestanten und Jansenisten. Nach ihnen ist wirklich das sittliche Vermögen des gefallenen Menschen sehr tief gesunken, bis zur Vernichtung.

Der Protestantismus rühmt sich zwar, er habe zuerst die sittliche Persönlichkeit im Menschen entdeckt. In Wahrheit haben die Reformatoren sie zerstört. Sie leugneten allesamt die sittliche Freiheit zum Guten, wenn sie auch nicht alle bis zur kalten Prädestination Calvins fortschritten. Nach Luther kann der Mensch aus sich selber nur sündigen. Soll er deshalb gute Werke tun, dann muß ihn die Gnade wie ein totes, willenloses Instrument (Klotz, Stein, Pferd) erfassen und leiten dorthin, wohin sie ihn haben will. Nur äußerlich bleibt er unter dem Einflusse dieser Gnade frei, innerlich aber wird er von ihr genötigt. So hat der Mensch durch die Sünde alle sittliche Anlage verloren und empfängt auch durch die Erlösung keine Heilung seiner Wunden. Er steckt voller Lust zur Sünde (Konkupiszenz) und kann nichts als untätig abwarten, was Gott aus ihm machen will. Das ist dann freilich die Erstickung jedes eigenen guten Triebes, der Fatalismus in der Heilslehre.

Nicht viel anders lautet die Lehre der Jansenisten. Sie gehen von der Konkupiszenz aus, von welcher sie den Menschen beherrscht sein lassen. Durch sie wird alles eigene Tun vergiftet. Ihr gegenüber kann nur eine andere sittliche Macht, die uns von Gott geschenkt wird, zur Herrschaft gelangen. Der „irdischen Lust" (delectatio terrena) muß die „himmlische Lust" (delectatio coelestis) oder die Liebe (caritas dominans) entgegentreten. Alles, was nicht aus dieser Liebe geschieht, ist Regung sündhafter Lust, ist Sünde. Wie die Reformatoren hauptsächlich sich auf mißdeutete Aussprüche von Paulus stützten (Röm, Gal), so die Jansenisten auf einige schroffe Sätze Augustins. Beide Klassen von Irrlehrern fehlten bei der Auslegung ihrer Autoren dadurch gröblich, daß sie nicht den polemischen Standpunkt beobachteten, von welchem aus jene Aussagen gemacht worden waren. Gegen beiderlei Irrtümer ist die sittliche Naturanlage des Menschen zu verteidigen.

Satz. Gott, den Ausgang und das Ziel aller Dinge, kann der Mensch mit dem natürlichen Lichte der Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Gewißheit erkennen. De fide.

Diese These, welche bereits früher (S. 90) eingehend bewiesen wurde, wird nur der Vollständigkeit halber in diesem Zusammenhange wiederholt; sie behauptet die Kraft der natürlichen Vernunft für eine allgemeine Gotteserkenntnis. Mit der Gotteserkenntnis ist auch nach Paulus (Röm 2, 14—15) eine hinreichende Erkenntnis des Sittengesetzes gegeben. Es ist also der Mensch nach seinem Intellekte nicht unfähig zur Erkenntnis des Guten. Er hat in seinem Gewissen den ihm angebornen Maßstab zur sittlichen Beurteilung seiner Handlungen. Wenn es zu einer Verfinsterung der wahren Gotteserkenntnis in ihm kommt und zu einer Verkennung und Verwischung der Grenzen von gut und bös, so ist das nicht ein Mangel der Naturkraft, sondern eine Folge des Bösen. Deshalb hat Gott auch das „Wehe" über solche Versetzung der sittlichen Grenzsteine ausgesprochen (Is 5, 20).

Das Vatikanum macht aber eine gewisse Einschränkung bei der Definition des angeführten Satzes. Die Theologen drücken ihren Inhalt so aus, daß sie sagen: Obschon der Mensch im gefallenen Zustande physisch fähig ist, mit bloßen Kräften der Natur die natürlichen Wahrheiten der Religion zu erkennen, so würde doch tatsächlich der größte Teil der Menschen wegen allzu großer innerer und äußerer Schwierigkeiten diese Wahrheiten nicht in hinreichendem Maße erkennen, und deshalb ist die übernatürliche Offenbarung derselben tatsächlich moralisch notwendig.

Das Vatikanum erklärt: „Dieser göttlichen Offenbarung ist es nun zuzuschreiben, daß das, was über göttliche Dinge der menschlichen Vernunft an sich nicht unzugänglich ist, auch im gegenwärtigen Zustande des Menschengeschlechtes von allen leicht, mit gründlicher Bestimmtheit und frei von jeglichem Irrtum erkannt werden kann" (ab omnibus expedite, firma rectitudine et nullo admixto errore; Denz. 1786 [1635]).

Als Gründe hierfür führt man zunächst die geschichtliche Tatsache an, daß außerhalb der übernatürlichen Offenbarung jene natürlichen religiösen Erkenntnisse nur sehr unvollkommen sind. Die Religion der Heiden zeigt keineswegs stets und überall die reinen Formen der natürlichen Religion. Weiter ist mit Thomas und den Theologen zu erinnern an die Schwierigkeit der Wahrheiten an sich, an die Mühen des Lebens, die keine hinreichende Zeit für ihre Betrachtung übrig lassen, an die Leidenschaft, welche gerade die Jugendzeit, die Zeit des Lernens aufrührt, an die Schwäche des menschlichen Intellektes, an die natürliche Trägheit und endlich nicht zuletzt besonders heutzutage an das schlechte Beispiel, das jene Männer vielfach geben, welche in Bezug auf die natürliche Wissenschaft nicht selten ein sehr großes Ansehen genießen (Contra Gentil. 1, 4; S. th. 1, q. 1, a. 1). — Nach den Worten des Vatikanums ist also die moralische Notwendigkeit der Offenbarung der natürlichen religiösen Wahrheiten im Glauben (fide ecclesiastica) festzuhalten.

Satz. Der gefallene Mensch vermag aus eigener Kraft ohne die Gnade des Glaubens wie ohne jedwede Gnade manche natürlich guten Werke zu verrichten; es sind nicht notwendig alle Werke der Heiden und Ungläubigen Sünde; der Glaube ist für die natürliche Güte einer Handlung nicht durchaus erforderlich.

Erklärung. Nach Bajus sind „alle Werke der Ungläubigen Sünde, und die Tugenden der Philosophen sind Laster" (Denz. 1025 [905]). „Der freie Wille vermag aus sich ohne den Beistand der Gnade Gottes nichts als zu sündigen" (Denz. 1027 [907]). Er hält es für Pelagianismus, der Natur irgend welches Gute zuzuschreiben (Denz. 1037 [917]). Und seine Anhänger wiederholten den Irrtum: „Der Ungläubige muß notwendig in jedem Werke sündigen" (Denz. 1298 [1165]). Dafür beruft man sich auf Augustin, der indessen nie bis zu solch extremen Sätzen fortgeschritten ist, obschon er dem Wirken außerhalb des Glaubens keine Bedeutung für die

Seligkeit beilegt, wie das unten näher zu erörtern ist. Wenn die Kirche unsere These auch nicht formell definierte, so folgt doch ihre Richtigkeit zweifellos aus der Verwerfung oben zitierter Sätze der Jansenisten. Vgl. noch Prop. Baii damn. 34; Denz. 1027 [907].

Beweis. Die Schrift stellt die Ungläubigen im allgemeinen sehr tief; Heide und Sünder decken sich in dem praktischen Urteile der Offenbarung. Aber nirgends wird gesagt, daß alle Werke der Ungläubigen Sünde seien, und daß diese eben wegen ihres Unglaubens in allen Dingen notwendig zu Sündern würden. Vielmehr finden sich Beispiele, in denen auch solchen Menschen bisweilen Gutes beigelegt wird. So die Gottesfurcht jenen ägyptischen Hebammen, welche die jüdischen Knäblein vom Tode des Ertrinkens retteten und die dafür von Gott belohnt wurden mit zeitlichem Segen. „Weil die Hebammen Gott fürchteten, so erbaute er ihnen Häuser", d. h. er mehrte ihr Familienglück (Ex 1, 15—21). Nabuchodonosor wird von Gott mit Ägypten belohnt, weil er ihm ein Werkzeug zur Züchtigung von Tyrus war (Ez 29, 18—20).

Christus schreibt den Heiden die allgemein menschliche Nächstenliebe zu (Mt 5, 47). Und Paulus hält es wenigstens für möglich, daß die Heiden aus eigener Kraft (φύσει) das natürliche Sittengesetz erfüllen können (Röm 2, 14). Vergebens berufen sich die Jansenisten dieser paulinischen Lehre gegenüber auf Röm 14, 23 (omne, quod non est ex fide, peccatum est); denn dort ist nicht vom Glauben, sondern vom Gewissen die Rede. Augustin hat die Stelle freilich vom Glauben und deshalb falsch ausgelegt.

Väter. Die vorauguſtinischen Väter stellen die natürlichen sittlichen Anlagen und Kräfte gar nicht so tief. Auch die Heiden hatten in ihrer Vernunft ein Stück himmlischen Lichtes (λόγος σπερματικός) und erkannten manches Wahre. Manche erreichten sogar eine Art natürlicher Gerechtigkeit (Iustin., Apol. I 46).

Augustin hat dann später nach der andern Seite, um die Pelagianer zu widerlegen, die Verderbtheit der gefallenen Natur in seiner Konkupiszenzlehre stark hervorgehoben. Man braucht nicht jeden Satz zu unterschreiben, den er in diesem Kampfe ausspricht. Uns bindet überhaupt die Lehre Augustins nur insofern, als sie spätere kirchliche Bestätigung erfahren hat (vgl. Pohle II[4] 361; Meersch, De gratia 61 ff). Aber den oft zitierten Ausspruch, die Tugenden der Heiden seien glänzende Laster, hat Augustin in dieser Form nie getan (vgl. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustin II 259 ff). In der praktischen Beurteilung, die sich an Gegebenes hält, müssen auch wir heute noch mit ihm übereinstimmen. Da es tatsächlich nur ein Ziel des Menschen und eine Heilsordnung gibt, so läuft, um einen Ausdruck Augustins zu gebrauchen, alles, was nicht auf dem einen rechten Wege läuft, neben dem Wege her, und die noch so großen Schritte führen nicht zum Ziele. Was haben den alten Römern ihre Bürgertugenden, die Augustin nicht bestreitet, für das ewige Heil genützt? Ja das bewußte Streben nach dem Ziele auf verkehrtem Wege erscheint dem Kirchenlehrer formell als verwerflich, nicht nur als töricht und aussichtslos, mag es materiell und an sich auch gut sein. Der Mangel des Glaubens verdirbt am Ende doch alles. (Hoc tamen peccantes, quod homines sine fide non ad eum finem ista opera retulerunt, ad quem referre debuerunt; Contra Iul. 4, 25.) Es ist zu beachten, daß Augustin logisch und konsequent vorangeht. Die späteren feineren Unterschiede zwischen den verschiedenen „Status" waren damals noch nicht üblich. Augustin unterscheidet nur zwischen der verderbten und der gesunden Natur (natura corrupta und natura sana). Was aus der kranken Natur hervorgeht, ist ihm wieder krank. Dabei darf nicht verschwiegen werden, daß er die Gewalt der Konkupiszenz sehr hoch anschlägt, sie mischt sich in alles natürliche Tun und Streben. Man kann mit Tixeront sagen: „Er war ein Anfänger und ein Afrikaner."

Der theologische Grund geht zurück auf die beiden Axiome, daß die Gnade die Natur voraussetzt (gratia praesupponit naturam) und sie vollendet (gratia perficit naturam). Wäre die Natur durch und durch schlecht, entweder physisch (Prote-

stantismus) oder moralisch durch die völlige Herrschaft der Konkupiszenz über den freien Willen (Jansenisten), so hätte die Gnade gar keinen Anknüpfungspunkt, sie müßte vor der Natur wie vor einem toten Instrumente Halt machen, und es käme nie zum Zusammenwirken von Gnade und Natur; wenigstens nicht nach der protestantischen Auffassung von der physischen Unfähigkeit zum Guten. Und bei der moralischen Impotenz der Jansenisten müßte man annehmen, daß Gott dem Menschen zwar das natürliche Sittengesetz anerschaffen hat, diesem aber entgegen Röm 2, 14 f keine hinreichende Kraft zu dessen Erfüllung geblieben ist.

Einen ernstlichen Einwurf vermochten die Jansenisten aus dem 22. Kanon des Arausikanum II zu erheben, welcher inhaltlich und materiell mit einer verworfenen These des Bajus gleich ist; beide besagen, daß der Mensch aus sich nichts als Sünde habe (Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum; si quid autem habet homo veritatis et iustitiae, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hoc eremo, ut ex eo quasi guttis quibusdam irrorati non deficiamus in via. — Prop. 27 damn.: Liberum arbitrium sine gratiae Dei adiutorio nonnisi ad peccandum valet). Weil das Arausikanum dogmatische Geltung hat, ist seine Äußerung ernst zu nehmen. Ihre Quelle ist übrigens Augustin.

Zur Lösung ist zu beachten, daß das Konzil den Semipelagianismus zurückweisen will, der darauf fußt, daß der Mensch, „aus sich selbst" (de suo) so viel der Wahrheit und Gerechtigkeit zu schöpfen vermag, daß er den Anfang des Heiles damit vollziehen kann. Das Arausikanum hat nun wie auch Augustin sicher die übernatürlichen oder heilsamen Handlungen im Auge, wenn es die Erkenntnis der Wahrheit und das Tun der Gerechtigkeit dem Menschen an sich abspricht. Es handelte sich damals nur um die zwei Unterscheidungen von kranker und geheilter Natur, und dann stellt sich die Frage ein, wie sich die kranke Natur zum Heile verhalte; die Antwort kann nur negativ lauten.

Aber das Konzil geht, um zu zeigen, daß der Mensch mit seiner kranken Natur das Heil nicht beginnen könne ohne Gnadenbeistand, noch weiter und behauptet auch, daß sie in sich nichts als Sünde und Lüge habe. Und darin liegt eben die Schwierigkeit. Sie zu lösen, ist zu sagen, daß einmal tatsächlich fast alle Werke der kranken Natur wieder krank sein werden; und weiter, falls sie wirklich da und dort die Kraft zu wirklichen guten Handlungen (opera ethice bona) entwickelt, doch selbst diese als tote Werke (Augustin: opera steriliter bona) zu bewerten sind. Sie sind Lügen, d. h. Unwahrheiten, weil sie zu dem einen und einzigen Ziele, welches dem Menschen gesetzt ist, in keiner Beziehung stehen. Das Konzil gibt nur die bekannte Lehre Augustins wieder. (Quidquid autem boni fit ab homine et non propter hoc fit, propter quod fieri debere vera sapientia praecipit, et si officio videatur bonum, ipso non recto fine peccatum est; Contra Iul. 4, 21. Ea enim ipsa opera, quae dicuntur ante fidem, quam videantur hominibus laudabilia, inania sunt. Ita mihi videntur esse, ut magnae vires et cursus celerrimus praeter viam; En. in Ps. 31, 4.)

Was in der Ansicht der Protestanten und Jansenisten Berechtigtes liegt, das drücken die Theologen durch folgende allgemein verteidigte These aus:

Es ist dem gefallenen Menschen mit seinen natürlichen Kräften moralisch unmöglich, das gesamte Sittengesetz zu erfüllen, schwerere gute Werke zu verrichten und heftigere Versuchungen zur Todsünde zu überwinden.

Die Erfüllung des Sittengesetzes ist denkbar in formeller und bloß materieller Weise (quoad modum und quoad substantiam). Die formelle Erfüllung enthält zugleich die Beziehung des Werkes auf Gott und unser ewiges Ziel; die materielle entspricht einfach dem Buchstaben des Gebotes ohne jene Rücksicht auf unser Heil.

Es ist nun sofort klar, daß die formelle Erfüllung nie ohne die elevierende Gnade geschehen kann. Es bleibt die Frage nach der materiellen Erfüllung, und zwar

des ganzen Sittengesetzes, nicht bloß eines Teiles, und für das ganze Leben, nicht bloß für eine gewisse Zeit.

Alle Theologen antworten, daß eine solche Erfüllung unmöglich sei. Aber sie gehen auseinander in der näheren Bestimmung dieser Unmöglichkeit, indem wenige sich für eine physische Unfähigkeit, die meisten für eine nur moralische aussprechen.

Die für den Heiden behauptete moralische Notwendigkeit der Gnade bezieht sich auf die natürliche, medizinelle Gnade (supernaturale quoad modum), wodurch die Hindernisse des Guten, die in der Natur selbst liegen, Unwissenheit und Schwäche, beseitigt werden. — Noch ist zu beachten, daß die These den gefallenen Menschen im Auge hat, somit den Zustand der „reinen Natur" nicht berücksichtigt.

Ein eigentlicher Offenbarungsbeweis läßt sich hier kaum führen, da die Offenbarung den Menschen in seinem Verhältnisse zum übernatürlichen Endziele ins Auge faßt und die spekulative Möglichkeit rein natürlicher Werke ignoriert, wenn sie auch, wie gezeigt, solche hier und dort einmal als wirklich annimmt. Vielleicht läßt sich aber hinweisen auf das berühmte 7. Kapitel des Römerbriefes (Röm 7, 7 bis 8, 2), wo Paulus die Unfähigkeit des Menschen zur Erfüllung des Gesetzes lehrt. Es fragt sich nur, worauf sich die Worte beziehen, ob auf ihn und alle Menschen außerhalb des Glaubens und der Gnade, so die Väter und die neuere Theologie, oder auf den bereits Gerechtfertigten, wie der spätere Augustin, die Scholastik und mißbräuchlich auch die Reformatoren annehmen. Die erste Auffassung entspricht wohl am meisten der Theologie des Apostels (vgl. Prat, La théologie de S. Paul I [1908] 316 f; Tobac, Le problème de la justification dans S. Paul [1908] 102 ff).

Damit ist dann auch schon der theologische Grund angedeutet. Er liegt in der durch die Sünde eingetretenen sittlichen Schwäche der Natur, die eben unfähig geworden ist, das für sie bemessene Gesetz (lex naturalis) noch ganz zu erfüllen, wenn sie auch im Zustande der „reinen" Natur (natura pura) dazu im stande war.

Ripalda nimmt an, daß rein natürlich gute Werke wohl an sich und theoretisch möglich seien, aber in der gegenwärtigen, konkreten Heilsordnung sei alles Gute durch die Gnade Christi vermittelt und sei somit sofort ein heilsames und übernatürliches Werk. Hiernach käme Gott mit seiner Gnade (gratia praeveniens) allem guten Wirken ausnahmslos zuvor und verliehe ihm einen übernatürlichen Charakter. Durch die Unterscheidung von der Möglichkeit rein natürlich guter Handlungen, welche ohne Häresie nicht geleugnet werden kann, und der historischen Wirklichkeit, welche bestritten werden darf, ist diese Theorie, die sich hauptsächlich auf den allgemeinen Heilswillen Gottes und die Einheit seiner Heilsordnung stützt, wenigstens diskutabel und kirchlich unbeanstandet, wenn sie auch meist abgelehnt wird (vgl. aber Prop. 23, damn. ab Innocent. XI; Denz. 1173 [1040]; ferner: Vatik. sess. III, De fide can. 2; Denz. 1811 [1658]; Pohle II 370).

Man stellt die Frage, ob es dem Menschen möglich sei, aus eigener Kraft den höchsten Akt der natürlichen Sittlichkeit zu üben: die vollkommene Gottesliebe (amor Dei super omnia). Scotus meint, daß die Vernunft Gott als das höchste Gut und daher über alles zu lieben lehre, und daß der Wille konsequent dies ihm vorgehaltene Gut auch aus eigener Kraft erfassen könne; andere, wie Cajetan, Bañez, Dominikus Soto, Molina, stimmen ihm bei. Dagegen lehnen Suarez und Bellarmin diese Meinung ab. Die Ansicht des Aquinaten ist kontrovers. Vgl. van der Meersch 83 f. Die spätere Theologie sucht einen Mittelweg und unterscheidet zwischen affektiver und effektiver natürlicher Gottesliebe. Mit letzterer ist die Beobachtung aller Gebote verbunden, und hierzu ist die Gnade Gottes notwendig. Aber einen Affekt der Liebe Gottes über alles hält sie für die natürlichen Kräfte für möglich. Aber die Rechtfertigung des Sünders lassen selbstverständlich die Theologen nicht aus dieser vollkommenen affektiven Liebe hervorgehen, es wäre das ja Selbstrechtfertigung, Autosoterie, reiner Pelagianismus.

Satz. Der gläubige Sünder vermag mit der aktuellen Gnade übernatürliche, wenn auch nicht verdienstliche Heilshandlungen zu verrichten; nicht alle

Werke des Todsünders sind Sünde; der Gnadenstand ist zu den schlechthinigen Heilshandlungen nicht notwendig. De fide.

Erklärung. Nachdem vorhin bestimmt und umgrenzt worden ist, was der Mensch aus eigenen Kräften auf dem Gebiete der natürlichen Sittlichkeit zu leisten im stande ist, handelt es sich jetzt darum, festzustellen, was derselbe in der Sphäre des Übernatürlichen vermag, wozu er zwar noch nicht vollkommen durch die heiligmachende Gnade, aber immerhin doch schon in gewisser Weise durch die Gnade des Glaubens, den man ohne jene Gnade besitzen und betätigen kann (Trid. sess. VI, can. 28), in reale Beziehung getreten ist. Als Gegner der darüber aufgestellten dogmatischen These sind Luther, Bajus und Jansenius zu nennen. Nach Luther vermag der Mensch aus sich nichts als zu sündigen; und seine sittliche Verderbtheit ist so groß, daß sie selbst durch die Rechtfertigungsgnade nicht aufgehoben und geheilt, sondern nur verdeckt und übersehen wird. Sollte der Mensch alles Böse meiden und wahrhaft Gutes tun können, so müßte er in den Zustand der paradiesischen Urgerechtigkeit zurückversetzt werden. Bajus und die späteren Jansenisten fordern für jedes gute Werk die theologische Liebe (caritas dominans), die die in dem Menschen wohnende Begierlichkeit überwindet und allein zum Guten befähigt. Jansenius will sich zwar mit der Gnade des Glaubens begnügen, aber er fordert von der Liebe wenigstens den Anfang (caritas initialis), im Unterschiede von der dominierenden Liebe des Bajus.

Unter den Sätzen des Quesnel findet sich auch dieser, daß „das Gebet der Sünder eine neue Sünde sei, und was Gott ihnen darauf gewähre, sei ein neues Gericht über sie" (Denz. 1409 [1274]). Ähnlich lauten die Ansichten der Pistorienser (Denz. 1523 [1386] 1524 [1387]). Das Tridentinum verwarf die Ansicht Luthers, daß „alle Werke, welche vor der Rechtfertigung geschehen, auf welche Weise immer sie geschehen sein mögen, wahrhaft Sünden seien oder den Haß Gottes verdienten, oder daß jemand um so schwerer sündige, je eifriger er sich bemühe, sich für die Gnade zu disponieren" (sess. VI, can. 7; Denz. 817 [699]). Das Konzil fordert dann eine Reihe guter Dispositionsakte (c. 6). — Über die verworfenen Sätze des Bajus vgl. Denz. 1016 [897] 1038 [918] 1297 [1164] 1301 [1168]; über Quesnel vgl. 1411 [1276].

Beweis. Zahlreich sind die Stellen, in denen die Schrift die gläubigen Sünder zur Buße, Reue, Bekehrung, zum Almosengeben, Gebet, Fasten auffordert, damit sie sich dadurch für die Verzeihung der Sünden disponieren. Also können diese Akte keine Sünden sein. Diese Dispositionsakte werden später genauer erörtert. Freilich vermag der Sünder im Stande der Ungnade keine guten Werke zu verrichten, welche jene Vollkommenheit und Gottgefälligkeit besitzen, die sie zu lebendigen (opera viva) und verdienstlichen (opera meritoria) machen. Die Schrift nennt solche ganz vollkommene Werke „vollgültig vor Gott" (ἔργα πεπληρωμένα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, opera plena coram Deo; Apc 3, 2). Die Scholastik bezeichnet sie als formierte Werke (opera formata) oder als vollkommene Liebe. Sie sind nämlich „geformt" durch die heiligmachende Gnade. Diese Vollkommenheit geht natürlich den guten Werken

des Todsünders ab, und damit verlieren sie auch ihre direkte und unmittelbare Bedeutung für die ewige Seligkeit. Sie sind tote Werke (opera mortua), sofern sie als solche mit dem übernatürlichen Lebensstrom nicht befruchtet und getränkt sind und auch in ihren Wirkungen in dieses Leben nicht hineinreichen. Dazu kommt, daß sie nicht nur einfach negativ mangelhaft sind, sofern ihnen ein gewisser Grad der Güte nur abgeht, sondern auch privativ, indem ihnen eben jener Grad sittlichen Wertes abgeht, den sie „vor Gott" (ἐνώπιον τοῦ θεοῦ), sagt Johannes, haben sollen. Nachdem Gott die konkrete Heilsordnung festgestellt hat, in welcher der Mensch nur für ein Ziel, und zwar für das übernatürliche geschaffen, ist der Mensch stets und in allen Lagen des Lebens an diese Ordnung positiv gebunden und soll fruchtbare, reine und lebendige Werke wirken. Gott hat ein Recht, von seinem Weinberge süße Trauben, nicht Herlinge zu erwarten (Is 5, 4). Deshalb haben auch die in der Todsünde verrichteten guten Werke, mögen sie an sich, materiell sittlich sein, doch aus Mangel an jener notwendigen „Form" der heiligmachenden Gnade das volle göttliche Wohlgefallen nicht zu erwarten.

Anderseits aber dürfen solche Werke auch nicht schlechthin böse und als Äußerungen der Sünde aufgefaßt werden. Denn einmal kommt ihnen die natürliche Güte oder Sittlichkeit zu, zu der sogar der Heide noch fähig ist. Und dann tritt beim gläubigen Sünder eben das äußerst wichtige übernatürliche Moment hinzu, das dem sittlichen Handeln, wenn auch keine volle Gottgefälligkeit, dann doch die rechte Richtung des Handelns und die Beziehung desselben auf Gott als das letzte und höchste Ziel zu verleihen vermag. Es ist noch nicht der Geist der Liebe (spiritus caritatis), aber doch der Geist des Glaubens (spiritus fidei), aus dem sie hervorgehen, und dazu kann dann und wird auch in den meisten Fällen noch jene Übernatürlichkeit hinzutreten, die sich aus der aktuellen Gnade (gr. elevans) ergibt, die Gott ihm zu der eben gekennzeichneten doppelten Aufgabe verleiht.

Und wenn es Gott nicht möglich ist, solche Werke nach dem Maße seiner Gerechtigkeit zu belohnen, dann kann er sie doch nach der Größe seiner freien Barmherzigkeit berücksichtigen (meritum de congruo). Daß er aber letzteres tun wird, ist um so sicherer, als er es in gewisser Weise versprochen hat und in der Schrift auf jedem Blatte bezeugt ist, daß er vom Sünder gute Werke verlangt. Denn auch für ihn bleibt einmal der göttliche Dekalog in seiner vollen Verpflichtung bestehen, und dann tritt dazu noch die ganz besondere Aufgabe der Bekehrung. Näheres in den Paragraphen von der Vorbereitung auf die Rechtfertigung und vom Verdienste.

Einwände. Hier ist es noch die Aufgabe, jene Momente zu prüfen, auf die sich der Jansenismus für seine unerhörte Lehre zu stützen versucht. Christus lehrt: „So bringt jeder gute Baum gute Früchte, jeder schlechte Baum aber bringt schlechte Früchte; ein guter Baum kann nicht schlechte Früchte bringen, und ein schlechter Baum kann nicht gute Früchte bringen" (Mt 7, 17—18). Es ist aber leicht einzusehen, daß diese Worte des Herrn nichts mit dem Jansenismus zu tun haben. Christus spricht hier das Fundamentalprinzip seiner Ethik aus. Nach ihm macht nämlich der Baum die Früchte gut, nicht umgekehrt, die Früchte den Baum. Zunächst sei der innere Mensch gut, dann werden die Werke auch gut sein. Aber man versuche nicht mit den Pharisäern durch äußerlich gute Werke demjenigen den Schein

eines Gerechten zu geben, der innerlich ungerecht ist. Dagegen ist hier in keiner Weise die Rede von jenen gläubigen Sündern, welche demütig den Weg der Buße betreten und sich auf die Rechtfertigung vorbereiten. Wie könnte der Herr ihr sittliches Ringen nach Besserung böse nennen, da er sie ja täglich als Heiland der Sünder zur Buße auffordert!

Freilich sind die Früchte des Baumes, der den Todsünder symbolisieren soll, keine guten Früchte, aber sie sind auch keine giftigen Früchte. Scheeben nennt sie „schlechte", d. h. „geringe Früchte" oder auch „unreife Früchte", vielleicht könnte man sagen, es seien die letzten Lebenszeichen eines an sich todkranken Baumes. Doch erklären diese Bilder die Sache nicht so gut wie die oben gegebene theologische Bestimmung ihrer zwar nicht aus der Liebe, aber doch aus dem Glauben gebornen Natur.

Man beruft sich ferner noch auf andere Worte des Herrn, die besonders in der Bergpredigt eine scharf pointierte Fassung erhalten haben. So sagt er: „Niemand kann zwei Herren dienen" (Mt 6, 24). In demselben Zusammenhange heißt es (6, 22): „Die Leuchte deines Leibes ist dein Auge; ist dein Auge lauter (gesund), so wird dein ganzer Leib licht sein; ist aber dein Auge verdorben (blind), so wird dein ganzer Leib finster sein. Wenn nun das Licht, das in dir ist, Finsternis ist, wie groß wird dann die Finsternis selbst sein!" Es ist auch von diesen Worten leicht zu verstehen, daß sie mit dem Jansenismus nichts gemein haben. Christus stellt wie in all den angeführten Stellen immer ein Entweder-Oder auf; und dann schließen sich stets beide Extreme aus. Eine Halbheit, die sich prinzipiell behaupten und dauernd geltend machen will, verwirft er immer entschieden. Dagegen kennt er wohl eine tatsächliche Halbheit, die noch nicht zur vollen Entschiedenheit durchgedrungen ist. Er erträgt sie bis zu einem gewissen Grade noch an seinen Jüngern. Und als Johannes ihm meldet, daß sie einen Mann gefunden, der in seinem Namen Teufel ausgetrieben und sie es ihm gewehrt, „weil er uns nicht nachfolgt", sprach er: „Wehret es nicht; denn wer nicht wider euch ist, der ist für euch" (Lk 9, 50). So spricht er zu einem tatsächlich, aber nicht grundsätzlich Halben. Dagegen äußert er sich über diesen letzteren wieder scharf, wenn er sagt: „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich; und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut" (Lk 11, 23). Anderseits wieder urteilt er über jemand, der die Liebe über die Opfer stellt: „Du bist nicht fern vom Reiche Gottes" (Mk 12, 34). Also muß man stets die Worte Christi im Zusammenhang betrachten, so sind sie leicht verständlich, aber in allen Fällen weit vom Jansenismus.

Noch eine andere Stelle konnte man mißbrauchen, aber nur wenn man sie rein mechanisch auffaßt und gar ihren Autor nicht berücksichtigt. Der Blindgeborne spricht nach seiner Heilung zu den Juden: „Wir wissen doch, daß Gott die Sünder nicht erhört" (Jo 9, 31). Er schließt ganz richtig, daß Gott durch die schlechten Menschen keine Wunder zu wirken pflegt. Aber würde er auch das Dogma des Jansenismus aussprechen, so hätte es dennoch keine Bedeutung, weil es vom Blindgebornen, nicht vom Herrn aufgestellt wird. Schon Origenes eifert gegen seinen Mißbrauch: „Es war ein Blinder, der das gesagt hat; glaubet vielmehr demjenigen, der da spricht und nicht lügt: Und wenn eure Sünden sind wie Purpur, wie Wolle will ich sie weiß machen" (Hom. 5 in Is. 2; M. 13, 256). Wie Origenes urteilen die übrigen Väter.

Wie verhält es sich mit der Berufung auf Augustin? Bei ihm gibt es wirklich eine ganze Reihe von Sätzen, in denen die Forderung gestellt wird, alles Gute müsse aus Liebe (ex caritate) geschehen. Aber es ist zu beachten, daß Augustin mit dieser Forderung nur die allgemeine Beziehung unserer guten Werke auf Gott gemeint hat, das, was später die „gute Meinung" genannt wurde. Natürlich kennt er auch die eigentliche vollkommene Liebe im technischen Sinne; aber diese macht er nicht zur absolut notwendigen Vorbedingung unserer Sittlichkeit, wenngleich er mit der Schrift deren Erfüllung als das Ideal anstreben lehrt. So sagt er in seiner kurzen prägnanten Art: „Liebe und tue, was du willst" (Dilige et, quod vis, fac; In Io. Ep. 7, 8). Und an einer andern Stelle (De morib. eccl. 24 f) finden sich die

herrlichen Worte: „Ich glaube nicht, daß, wenn von Moral und Leben die Rede ist, wir noch weiter suchen müssen, welches das höchste Gut des Menschen ist, auf das er alles zu beziehen hat. Denn es hat sich herausgestellt sowohl durch die Vernunft, soweit wir es vermochten, als auch durch die göttliche Autorität, die unsere Vernunft überragt, daß es nichts anderes ist als Gott. Denn was anderes sollte das Beste für den Menschen sein als jenes, dem anzuhangen das Seligste ist? Dies aber ist Gott allein; ihm anzuhangen vermögen wir nur durch Hochschätzung, Zuneigung, Liebe. Wenn aber die Tugend es ist, die uns zum seligen Leben hinführt, so möchte ich behaupten: „Die Tugend ist überhaupt nichts anderes als höchste Liebe zu Gott."

Der Gegensatz zur wahren Gottesliebe (caritas) ist bei Augustin die sündhafte Weltliebe (cupiditas). „Die Heilige Schrift befiehlt nichts als die Liebe und verurteilt nichts als die Begierde; und in dieser Weise unterweist sie die Menschen in der Sittlichkeit", schreibt er (De doctr. christ. 3, 15). Und jeder kennt sein berühmtes Wort des Enchiridions: „Es herrscht die Fleischesbegierde, wo nicht die Gottesliebe wohnt" (regnat carnalis cupiditas, ubi non est Dei caritas; Enchir. 117, 31; vgl. Röm 6, 12). Gewiß; wir haben in diesen und ähnlichen Sätzen den Mann der entschiedenen Konsequenz, der keine Halbheit kennt; den übernatürlichen Beurteiler des Lebens, der dort noch nicht das volle Gute findet, wo nicht die Liebe zu Gott herrscht. Augustin spricht hier aus Erfahrung. Entweder tritt im Menschen auf die Dauer ein Zustand der Sünde oder ein Zustand der Tugend ein; in der indifferenten Mitte wird er sich kaum lange halten. Aber damit ist noch nicht die jansenistische Ungeheuerlichkeit gelehrt, daß der Mensch bei jeder Regung und Bewegung seines Herzens, in jedem Akte, wenn er nicht vom vollkommenen Motive getrieben wird, dadurch sofort zu dem unvollkommensten, der Sünde, herabsinkt und notwendig zwischen beiden Extremen immer nur das eine oder das andere stets ergreifen müßte.

Augustin kennt auch ein Mittleres zwischen vollkommener Liebe und gänzlicher Weltlust. Das ergibt sich 1. aus seinem Begriffe der Caritas, worunter nicht nur die von der Scholastik später genannte Liebe des Wohlwollens fällt (amor benevolentiae, amicitae), sondern auch die Liebe der Hoffnung, des Verlangens (amor concupiscentiae). Vgl. Scheeben III 937 ff; Ernst, Die Notwendigkeit der guten Meinung (1905) 132 ff; Mausbach I 181 ff. 2. Augustin anerkennt auch ein Handeln aus Furcht (timor servilis, nicht serviliter servilis), wenn auch nur im Stadium des Übergangs und der Entwicklung zu der „keuschen Furcht" (timor castus; Ps 18, 10 las Augustin castus statt sanctus unserer Vulgata), „welche bleibt in Ewigkeit" und die ein Moment der Liebe ist. 3. Augustin kennt auch im Wiedergebornen, der vom Heiligen Geiste regiert und gestärkt wird, noch Sünden. Und zwar solche, die nicht völlig vom Reiche Gottes ausschließen, das sind die „täglichen" Sünden (peccata cotidiana), die also eine moralisch notwendige Begleiterscheinung des irdischen Lebens der Gnade sind, und um deren Vergebung wir täglich in der fünften Bitte des Vaterunsers anhalten sollen. 4. Sogar den Todsündern gönnt er noch einen Platz in dem irdischen Gottesstaate der Kirche (corpus mixtum) und hält ihre Buße für heilsam, so gut wie die Kirche seiner Zeit es tat. Die beiden letzten Punkte ergeben sich klar aus der Art und Weise, wie er die Katechumenen hierüber unterrichtet in seiner Erklärung des Symbolums. „Wenn ihr getauft seid, so führet nach der Norm der göttlichen Gebote ein gutes Leben, um die Taufgnade bis ans Ende zu bewahren. Ich sage euch nicht, daß ihr hienieden ohne Sünden leben könnet. Aber jene Sünden, von welchen dies Leben nicht frei sein kann, sind läßliche. Die Taufe ist wegen aller Sünden eingeführt, das Gebet aber wegen der leichten, für uns unvermeidlichen Sünden. Was sagt das Gebet? Vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern. Einmal werden wir abgewaschen durch die Taufe; täglich werden wir gereinigt durch das Gebet. Aber begehet ja nichts, weshalb ihr vom Leibe Christi getrennt werden müßtet. Das sei ferne von euch. Jene, die ihr Buße tun sehet, haben Verbrechen begangen, Ehebrüche oder sonst außerordentliche Untaten; deshalb tun sie Buße. Denn wenn ihre Sünden

leicht wären, so würde zu ihrer Tilgung das tägliche Gebet genügen" (De Symbol. 1, 7; vgl. Enchir. 17; Ep. 265, 7; Serm. 278, 12). Konsequent gestattet er dann auch den läßlichen Sündern die tägliche Teilnahme an der Eucharistie. Diese Sünden heben die Gemeinschaft mit Gott nicht auf, sie hemmen aber das Kommen des vollen Reiches Gottes (impediunt perventionem ad regnum; De civ. Dei 21, 27, 5). Das volle Gottesreich bricht nach ihm erst im Jenseits an, weil wir auf Erden noch der fortwährenden Läuterung bedürfen.

Aus dem Ganzen ergibt sich, daß Augustin nicht einzig ein Handeln aus den jeweilig überwiegenden Lüsten (caritas und cupiditas) kennt. Er war ein viel zu feiner Religionspsychолog, als daß er die oben gekennzeichnete mittlere Linie verkannt hätte. Nur das bleibt wahr, daß der Kirchenvater das Handeln aus Liebe und möglichst vollkommener Liebe als das ideale Ziel hinstellt, wonach alle zu streben haben. Aber das Dogma lehrt ja auch keineswegs, daß ein Handeln ohne Liebe und heiligmachende Gnade selig mache, sondern nur, daß der gläubige Sünder, weit entfernt, in allem zu sündigen, natürliche und mit der Gnade sogar übernatürliche gute Werke vollbringen könne, wodurch er sich auf die heiligmachende Gnade disponiere, nach deren Empfang er dann die lebendigen Werke der Liebe verrichtet, die allein selig machen.

Zusammenfassung. Stellen wir jetzt am Ende der Erörterung über die Notwendigkeit der Gnade noch einmal die Frage: Bedarf der Mensch zu jeder guten Handlung der Gnade Gottes, so muß mit einer Unterscheidung geantwortet werden:

1. Diese Gnade ist absolut notwendig zu jeder übernatürlichen guten Handlung, und zwar als elevierende, streng übernatürliche Gnade.

2. Sie ist auch notwendig zu den schwereren guten Handlungen der natürlichen Ordnung; aber nur als medizinelle Gnade (supernaturale quoad modum).

3. Sie ist nicht notwendig für die leichteren guten Handlungen der natürlichen Ordnung. Es sind aus diesem letzten Grunde sog. natürliche oder philosophische Tugenden möglich. Ob sie auch wirklich sind, ist unter den Theologen kontrovers, weil manche mit Ripalda annehmen, daß, da es tatsächlich nur eine Heilsordnung gibt, auch alles wirkliche vollzogene Gute nach der Form derselben, d. h. mit Hilfe der überall dargebotenen übernatürlichen Gnade verrichtet werde (vgl. Mazella 317 ff).

§ 119. Die Unverdienbarkeit der Gnade.

Literatur. Heinrich-Gutberlet VIII § 417 ff. Oswald § 8. Pesch V³ 105 ff. Schiffini 468 ff. Pohle II⁴ 400 ff. Palmieri 268 ff.

Satz. Die Gnade kann durch kein der natürlichen Ordnung angehöriges gutes Werk verdient werden. De fide.

Erklärung. Diese These hatte Augustin als katholische Lehre gegen die Pelagianer und zuletzt noch gegen die Semipelagianer zu verteidigen. Die Synoden haben sie wiederholt definiert. Das Arausikanum II lehrt, daß wohl „der Lohn den guten Werken geschuldet wird, aber die Gnade, welche nicht geschuldet wird, vorhergeht, damit sie geschehen" (can. 18; Denz. 191 [161]). Nicht einmal hätte der Mensch ohne Gnade sein Heil bewahren können, wieviel weniger es, nachdem er es verloren, ohne sie wiederherstellen

(can. 19; Denz. 192 [162]). Auch das Tridentinum betont noch einmal die Gratuität der Gnade. Es erklärt, daß der Anfang dieser Rechtfertigung bei den Erwachsenen von der zuvorkommenden Gnade Gottes durch Christus Jesus herzuleiten sei, d. i. von der Berufung durch ihn, wodurch sie ohne irgend ein Verdienst berufen werden (sess. VI, c. 5; Denz. 797 [679]). Es handelt sich also vor allem um die Unverdienbarkeit der ersten Gnade (gratia prima), der Gnade der Berufung zum Heile (gratia vocationis). Diese ist gänzlich „umsonst". Ist der Mensch einmal durch die vorausgehende elevierende Gnade in die Richtung auf Gott und sein ewiges Heil gebracht, dann ist er dadurch auch in die Möglichkeit versetzt, sich in etwa für weitere Gnadenhilfen vorzubereiten. Streng genommen betrifft die Unverdienbarkeit also nur die erste Gnade. Indem die Kirche erklärt, daß die Gnade „ohne irgend welche Verdienste" sei, wird jedes Verdienst, auch das Billigkeitsverdienst (meritum de congruo) der Semipelagianer verneint.

Beweis. Nach Paulus schließen sich Gnade und Verdienst einfach begrifflich aus: „Wenn aber Gnade, dann nicht aus Werken, sonst wäre Gnade schon nicht mehr Gnade" (Röm 11, 6). Wohl kennt Paulus aus eigener Vergangenheit das selbstische Streben nach Gerechtigkeit, auf Grund der Natur und des göttlichen Gesetzes. Aber es blieb „seine" Gerechtigkeit (ἡ ἰδία δικαιοσύνη; Röm 10, 3). Man muß sogar sagen, daß nach ihm sich jeder um so mehr von der Gnade entfernt, je eifriger er sie auf Grund eigener Werke anstrebt. Das Heil ist „nicht Sache des Wollenden und nicht des Laufenden, sondern des sich erbarmenden Gottes" (Röm 9, 16). Überhaupt können hier wieder alle jene Stellen zitiert werden, aus denen früher die absolute Notwendigkeit der Gnade zum Heile dargetan wurde. Es ist klar, daß die Schrift, indem sie die guten Werke durchgängig von der Gnade abhängig macht, auch lehrt, daß die guten Werke die Gnade nicht verdienen können. Sie bilden eben das unumgängliche Prinzip dieser Werke.

Väter. Auch hier beziehen wir uns kurz auf früher Gesagtes. Die verschiedene Stellung der einzelnen Väter vor Augustin zur Frage der Verdienbarkeit der Gnade wurde schon erörtert. Weil das Problem noch nicht scharf gestellt wurde, fielen auch die dahin zielenden Ausführungen nicht klar aus. Daß Augustin für die Unverdienbarkeit der Gnade bis zu seinem Tode gekämpft hat, lag einfach in der richtigen Konsequenz von ihrer Notwendigkeit. Das eine Dogma steht und fällt mit dem andern.

Damit ist auch schon der theologische Grund angedeutet. Wenn wir uns aus eigener Kraft die Gnade verdienen können, dann auch das mit ihr zu gewinnende Heil; also mündet der Semipelagianismus in die Selbsterlösung. Dann aber ist, wie schon Paulus gegen die Judaisten geltend macht, Christus umsonst gestorben (Gal 2, 21), wenigstens verdanken wir unsere Errettung nicht prinzipiell und ursächlich ihm allein. Die übernatürliche Heilsordnung schlägt in eine natürliche um, die Grenzen zwischen beiden sind gefallen.

Die Semipelagianer beriefen sich unter anderem auf Mt 25, 15: „Dem einen gab er fünf Talente, dem andern zwei, dem andern aber eins, einem jeden nach seiner Fähigkeit." Aber wenn man wirklich diesen nebensächlichen Zug der Parabel betonen will, folgt noch keineswegs, daß die Naturanlage die Talente und ihre Anzahl verdient, höchstens kann man sagen, daß Gott sie zum Anlaß nimmt zur entsprechenden übernatürlichen Bereicherung; und dann ist noch zu beachten, daß auch diese Naturanlage vom Schöpfergott geschenkt wurde.

Satz. Auch durch natürliche Bitten vermag sich der gefallene Mensch die erste Gnade nicht zu erwerben. De fide.

Erklärung. Es handelt sich also um das Gebet des Heiden vor der ersten Gnade, von dem die Semipelagianer annahmen, daß dadurch die Gnade erworben werde. Gebet und Gnade sind nicht so sich ausschließende Begriffe wie Verdienst und Gnade. Denn Gnade bleibt Gnade, auch wenn sie auf Grund einer Bitte erteilt wird. Die Bitte stützt sich eben auf eigene Bedürftigkeit, das Verdienst aber auf ein Recht. Es wäre also an sich möglich, daß die Gnade die Frucht der Naturbitte wäre. Aber für die jetzige Heilsordnung hat das Arausikanum II die Wirklichkeit verneint, indem es erklärt: „Wenn jemand sagt, daß auf die menschliche Anrufung die Gnade Gottes könne verliehen werden, daß vielmehr nicht die Gnade selbst bewirke, daß er von uns angerufen wird, widerspricht dem Propheten Isaias oder dem Apostel, der dieselben Worte anführt: Ich bin gefunden von denen, die mich nicht gesucht, bin kundgeworden denen, die nach mir nicht gefragt haben" (Röm 10, 20; vgl. Is 65, 1; Denz. 176 [146]).

Beweis. Paulus sagt, daß wir aus uns selbst gar nicht einmal unserem Drange nach Bitten den übernatürlichen Inhalt und die rechte Zweckbeziehung zu verleihen vermögen. „Der Geist nimmt sich unserer Schwachheit an, denn um was wir bitten sollen, wie sich's gebührt (sicut oportet), wissen wir nicht; jedoch er selber, der Geist, tritt für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern" (Röm 8, 26). Christus hat freilich unsern Bitten die Erhörung in sichere Aussicht gestellt, aber nur dann, wenn sie in seinem Namen geschehen (Jo 16, 23—24). Die rechte Bitte setzt also bereits den Glauben voraus. Auch Paulus ist der Meinung, daß „niemand Herr Jesus sagen kann, es sei denn im Heiligen Geiste" (1 Kor 12, 3).

Väter. Gegen die Semipelagianer beruft sich Augustin auf Stellen wie Röm 8, 15 26—27; Gal 4, 6, und hält es für Selbsttäuschung, wenn sie meinen, „es gehe von uns aus, nicht würde es uns verliehen, daß wir bitten, suchen, anklopfen; und wenn sie sagen, daß unser Verdienst der Gnade zuvorkomme, so daß jene ihm folge, indem wir als Bittende empfangen, als Suchende finden, als Klopfende Einlaß erhalten; nicht wollen sie einsehen, daß auch dies göttliche Gnade sei, daß wir beten" (De dono persev. 23, 64).

Als Vernunftgrund ist anzuführen, daß man ohne Gnade der Erleuchtung die übernatürliche Heilsordnung nicht einmal kennt, man also auch keine auf sie gerichtete Bitte stellen kann. Freilich könnte Gott, so will es uns scheinen, eine rein natürliche Bitte mit übernatürlichem Gnadengeschenke erhören, auch wenn sie der Bittende nicht kennt. Aber die Schrift verneint die historische Wirklichkeit. Das rechte Gebet soll im „Namen Jesu", im Glauben geschehen.

Hatten wir es bisher mit kirchlich definierten Dogmen zu tun, so sind folgende weitere Sätze aus dem Gebiete der theologischen Meinungen entnommen. Die Theologen verteidigen meist noch den Satz:

Für die erste Gnade gibt es keine positive, natürliche Disposition, sondern nur eine negative.

Die positive Disposition besteht in einer derartigen natürlichen Vorbereitung durch Verlangen und Streben nach der Gnade, daß Gott um dieser Bemühungen willen die Gnade zu geben veranlaßt wird. Man kann eine vierfache Disposition für die Gnade unterscheiden: je zwei für die Rechtfertigung und für die

erste Gnade. Für die Rechtfertigung die unmittelbare Disposition durch die vollkommene Liebe und Reue, worauf sofort die heiligmachende Gnade eingegossen wird; die mittelbare durch die Akte des Glaubens und der Reue als Vorbereitung für die Taufe oder Buße. Für die erste Gnade würde die positive Disposition diese Gnade mit einer gewissen Billigkeit nach sich ziehen, da sie Gottes Güte moralischen Zwang antut, sie zu berücksichtigen. Eine nur negative Disposition besteht in der einfachen Beseitigung der bösen Hindernisse, die dem Einzuge der Gnade entgegenstehen, auf diese selbst aber keinen Einfluß hat.

Die meisten nachtridentinischen Theologen nehmen nur eine negative Disposition für die erste Gnade an. Durch die Annahme einer positiven glauben sie das Wesen der Gnade, ihre völlige Gratuität, gefährdet.

In diesem Zusammenhange erwähnen die Theologen ein Axiom, das die Scholastik über die Vorbereitung des Menschen zur Gnade aufgestellt hat. „Wenn der Mensch tut, was in seinen Kräften ist, so verweigert ihm Gott seine Gnade nicht" (Homini facienti, quod est in se, Deus non denegat gratiam suam). Bezieht man es auf die erste Gnade, dann findet es seine Erklärung in dem soeben Gesagten. Deutet man es von der heiligmachenden Gnade, dann kann man ihm einen stärkeren Sinn geben; denn der bereits gläubige Sünder vermag sich auf die Rechtfertigung mit der aktuellen Gnade positiv vorzubereiten. Manche Theologen nennen diese Disposition ein Quasiverdienst (Jo 1, 16). Aber bezüglich der ersten Gnade lassen sich keine festen Regeln angeben. Die Erfahrung lehrt, daß der Geist Gottes weht, wo er will (Jo 3, 8).

§ 120. Die Allgemeinheit der Gnade.

Literatur. Über den Heilswillen Gottes: Did. Ruiz, De voluntate Dei disp. 19 ff. Petavius, De Deo 10, 4 ff; De incarn. 13, 1 ff. Franzelin, De Deo uno thes. 49 ff. Palmieri thes. 59 ff. Fischer, De salute infidelium (1886). Bucceroni, De auxilio sufficienti infidelibus dato (1890). Schmid, Die außerordentlichen Heilswege für die gefallene Menschheit (1899). Heinrich-Gutberlet VIII § 421 ff. Pesch II³ 144 ff. Über die Prädestination: Lessius, De perf. moribusque divinis 14, 2; De praedestinatione et reprobatione (Opusc. Lugd. 1651) 514 ff. Tournely, De Deo q. 22 ff. Mannes, De voluntate Dei salvifica et praedestinatione (1883). Über Augustin: Baltzer, Des hl. Augustinus Lehre über die Prädestination und Reprobation (1871). Rottmanner, Der Augustinismus (1892). Pfülf in Zeitschr. f. kath. Theol. 1893, 483 ff. Mausbach II 25 ff.

Satz. Gott will, daß alle Menschen selig werden. De fide.

Erklärung. Es ist zunächst der allgemeine Heilswille Gottes festzustellen, dann die Allgemeinheit der aus ihm fließenden Gnade. Über jenen Heilswillen mußte die Kirche gegen die Prädestinatianer sich wiederholt erklären. Letztere wollten ihn einschränken auf die Auserwählten oder doch wenigstens auf die Christen und schließen Juden und Heiden oder auch jene Christen, die wirklich nicht gerettet werden, davon aus. Die strengen Prädestinatianer lehrten, daß Gott ohne Rücksicht auf die Menschen den einen Teil derselben für den Himmel, den andern Teil für die Hölle bestimmt habe. Prädestinatianer waren Gottschalk und Scotus Erigena, die von der Synode zu Quierzy (853) und Valence (855) zurückgewiesen wurden (Denz. 318 [281] 321 [284]). Von den Reformatoren bildete Calvin konsequent das System Luthers zum schroffen Prädestinatianismus aus. Daher definierte das Tridentinum: „Wenn jemand sagt, daß die Gnade der Rechtfertigung

nur allein den zum Leben Bestimmten zu teil werde, alle übrigen aber, die berufen werden, wohl berufen werden, aber die Gnade nicht erhalten, gleichsam als wären sie durch Gottes Wahl zum Bösen vorherbestimmt, der sei ausgeschlossen" (sess. VI, can. 17; Denz. 827 [709]). Nach den Jansenisten wäre es Semipelagianismus, zu behaupten, „Christus habe für alle Menschen den Tod erlitten" (Denz. 1096 [970]). Die katholische Theologie unterscheidet einen zweifachen Heilswillen Gottes, einen vorhergehenden und einen nachfolgenden. Ersterer ist allgemein, aber bedingt; er will das Heil aller, wenn auch jeder Einzelne sein eigenes Heil will. Letzterer ist ein absoluter und partikulärer, auf diejenigen allein gerichtet, welche mit der Gnade die Seligkeit verdienen. Hier ist die Rede von dem vorangehenden Heilswillen, und dieser ist allgemein. Vgl. S. 150.

Beweis. Im Alten Testamente herrscht freilich anfangs noch eine beschränkte Auffassung vom Heilswillen Gottes; er wird als ein partikulärer, auf Israel allein bezüglicher verstanden. Aber schon die Propheten durchbrechen diese Vorstellung und folgern aus der Idee des Schöpfergottes die Allgemeinheit der Erlösung. Besonders ist die Predigt des Isaias universalistisch: durch Israel werden alle Völker an Gottes Heil teilnehmen (Is 2, 2—4; 18, 7; 19, 21—25; 25, 2—9; vgl. auch Jr 33, 9; Ez 36, 23—36; 37, 28). Gott spricht zum Messias: „Zu wenig ist es, daß du Knecht mir seiest, um aufzurichten die Stämme Jakobs und die Hefe Israels zurückzuführen. Siehe, ich mache dich zum Lichte der Heiden, daß du seiest mein Heil bis an die Grenze der Erde" (Is 49, 6; vgl. 42, 1; 66, 18). Das ganze Buch des Propheten Jonas ist dem Gedanken des Universalismus gewidmet. Das Proselytentum in der Zeit der Diaspora war eine Folge dieses Universalismus der Propheten.

Christus hat zwar vorzüglich sich an die Juden gewandt, aber nicht ausschließlich. Mehreremal ist er auch in persönliche Berührung mit den Heiden getreten, mit dem Hauptmann von Kapharnaum (Mt 8, 5—13), mit dem kananäischen Weibe (Mt 15, 21—28), mit den Bewohnern der Gegend von Tyrus und Sidon (Lk 6, 17. Mk 3, 7—8), mit den Gerasenern (Mt 8, 28—34), mit den Bewohnern der Dekapolis (Mk 7, 31), mit den Hellenen (Jo 12, 20), mit den Samaritern (Jo 4, 4—42). Theoretisch spricht er das Heil den Heiden zu in der Parabel vom guten Hirten (Jo 10, 16), in der die Schafe aus dem andern Schafstalle sicher auf die Heiden zu beziehen sind. Sein Missionsbefehl lautet an die ganze Welt (Mt 28, 18—20. Mk 16, 15—16. Lk 24, 47. Apg 1, 8). Hiergegen bildet Mt 15, 24 keine Instanz, findet vielmehr seine Erklärung in Mt 21, 43, wo der Übergang des Reiches Gottes, das den Juden zuerst angeboten werden mußte (Apg 3, 26), wegen der Schuld derselben zu den Heiden angekündigt wird.

Paulus ist vorzüglich der Apostel der Heiden: „Kein Unterschied ist zwischen Juden und Griechen (Heiden), denn ein und derselbe ist der Herr aller, reich für alle, die ihn anrufen" (Röm 10, 12). „Oder ist Gott nur Gott der Juden, nicht auch der Heiden?" (Röm 3, 29.) „Gott will, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen" (1 Tim 2, 4). „Die Gnade Gottes, unseres Heilandes, ist allen Menschen er-

schienen" (Tit 2, 11). Für den Universalismus des Johannesevangeliums sprechen der Prolog sowie das hohepriesterliche Gebet (17, 20—23).

Väter. Die Auffassung der Urkirche von der Allgemeinheit des Heiles findet in dem sofort einsetzenden und ununterbrochen fortgeführten Missionswerke unter allen Völkern den bestimmtesten Ausdruck. Augustin hat dann später über den Heilsuniversalismus in der Theorie gegen die Pelagianer Sätze aufgestellt, die sich durch die Schrift nicht erhärten lassen und die auch von der Kirche später nicht rezipiert worden sind. Es ist zwar noch immer Streit darüber, ob er einen beschränkten Heilswillen Gottes angenommen hat. Indessen kann es hierüber für eine objektive Beurteilung keinen Zweifel geben. Am eingehendsten hat er seine Lehre in der Schrift über die Beharrlichkeit entwickelt, die er ein Jahr vor seinem Tode abfaßte. Ihn beherrscht ganz der Gedanke von Gottes Macht und Güte, worin jedes menschliche gute Können und Wollen seine absolute Voraussetzung hat. Gott hat nun von Ewigkeit einen Teil der Menschheit, gerade so groß wie die Zahl der gefallenen Engel, zum Himmel bestimmt. Diesem gibt er so viele Gnaden, daß er sicher mit ihnen sein Heil erlangt. Den andern Teil, den er nicht erretten will, läßt er ohne seine Gnade. Er bleibt in der durch Adam verschuldeten Verdammnis (massa damnationis, damnabilis, damnata). Hat er die ersteren geschaffen, um an ihnen seine Güte zu zeigen, so die letzteren, um an ihnen seine Gerechtigkeit zu offenbaren (De dono persev. 8, 16; Ep. 190, 3, 11). Augustin sagt von den Verworfenen nie, sie seien zur Sünde (ad culpam) prädestiniert, weil ja dadurch Gott zum Urheber des Bösen gemacht worden wäre. Aber wohl schreibt er, daß die Verdammten zur Strafe (ad poenam, ad mortem, ad interitum, ad damnationem) prädestiniert werden (De anim. et eius orig. 4, 11, 16; De civ. Dei 22, 24, 5; In Ioan. 48, 4, 6; 107, 7; 111, 5; De perf. iust. 13, 31). Aber wie findet er sich mit 1 Tim 2, 4 ab: „Gott will, daß alle Menschen selig werden"? Er hat die Stelle viermal erklärt. Zuerst, wie alle übrigen Väter, universalistisch, später aber partikulär: Paulus meine nicht alle Menschen, sondern alle Menschenklassen. Oder er gibt ihm den Sinn, keiner werde selig, außer wenn Gott dies wolle (Enchir. 103, 27; Ep. 217, 6, 19). Es geht auch nicht an, das Wohlwollen gegen den Kirchenvater so weit zu betätigen, daß man seine frühen universalistischen Stellen vom vorhergehenden und die späteren partikulären vom nachfolgenden göttlichen Heilswillen erklärt. Wenn Augustin selbst diese Unterscheidung hätte machen wollen, hätte er 1 Tim 2, 4 nicht in jener gequälten Weise auslegen brauchen. Man braucht nur auf seine beiden Beispiele zu achten, um zu verstehen, was er meint: Von den Kindern sterben die einen, ohne irgend etwas Gutes getan zu haben, in der Taufgnade und werden gerettet; andere, und selbst von Christen geborne, sterben, ohne Böses getan zu haben, in der Erbsünde und gehen verloren. Das kommt eben daher, so folgert Augustin, daß er das Heil der einen will, das der andern nicht will (De dono persev. 11, 25—27).

Die Scholastik und die spätere Theologie haben die schroffen Sätze Augustins von der Beschränktheit des göttlichen Heilswillens nicht angenommen. Man wendet vielmehr den Satz von der Allgemeinheit des Heiles konsequent auf alle sittlichen Zustände an, auf die Gerechten, auf die gläubigen Sünder, auf die ungläubigen Sünder oder Heiden. Es ist bei den hierüber sofort aufzustellenden Sätzen aber zu beachten, daß jedesmal die hinreichende Gnade (gr. sufficiens) gemeint ist, nicht die wirksame (gr. efficax). Denn die Allgemeinheit der wirksamen Gnade wäre gleich der Allgemeinheit der Menschenbeseligung.

Satz. Gott gibt allen Gerechten die wahrhaft und relativ hinreichende Gnade zur Beobachtung der Gebote. De fide.

Erklärung. Nach den Jansenisten war selbst für die Gerechten die Erfüllung einiger Gebote aus Mangel an Gnade unmöglich. Nach ihnen hat der Gerechte oft nur die „kleine Gnade" (gratia parva), die wohl an sich

hinreichend ist, aber nicht in den konkreten persönlichen Umständen (mere, nicht vere sufficiens). Sie bleibt der Konkupiszenz gegenüber zu schwach. — Schon das Arausikanum II spricht allen Getauften, die ernstlich wollen, hinreichende Gnade zu (Denz. 200 [169]). Das Tridentinum beruft sich auf diese Entscheidung und verfaßt ein besonderes Kapitel über die Notwendigkeit und Möglichkeit der Beobachtung der Gebote. Niemand sage, „es sei unmöglich für den gerechtfertigten Menschen, die Gebote Gottes zu halten. Denn Gott befiehlt nichts Unmögliches, sondern dadurch, daß er befiehlt, ermahnt er, sowohl zu tun, was man vermag, als auch zu erbitten, was man nicht vermag, und er hilft, daß man vermag" (sess. VI, c. 11). Und es definiert dann: „Wenn jemand sagt, die Gebote Gottes seien für den Menschen unmöglich zu halten, selbst wenn er gerechtfertigt sei und in der Gnade sich befinde, der sei ausgeschlossen" (Denz. 828 [710]).

Genau genommen bezieht sich die Definition auf den Gerechten. Er hat die hinreichende Gnade, wenn ein Gebot seine Erfüllung heischt (urgente praecepto), nicht auch zur Erfüllung der Räte oder sonst heroischer Tugendakte. Es handelt sich also nur um gewisse Momente des Lebens, nicht um alle einzelnen, da ja nicht stets ein affirmatives Gebot zu erfüllen ist und die negativen freilich ständig Erfüllung heischen, aber doch nicht ständig für uns mit einer Versuchung zur Übertretung verbunden sind.

Beweis. Nach Ezechiel will Gott in der messianischen Zeit den Seinigen den Heiligen Geist verleihen, „damit sie in meinen Geboten wandeln" (36, 27). Christus lehrt ausdrücklich im Gegensatz zum Gesetzeswesen der Juden: „Mein Joch ist sanft, und meine Bürde ist leicht" (Mt 11, 30). Er hat dabei den gläubigen Jünger im Auge. So auch Johannes, wenn er schreibt: „Seine Gebote sind nicht schwer, denn alles, was aus Gott geboren ist, überwindet die Welt" (1 Jo 5, 3). Das in der Wiedergeburt geschenkte neue Leben ist stärker als die Sünde. Paulus tröstet die Korinther, daß „Gott getreu ist, der euch nicht über eure Kräfte wird versuchen lassen, sondern den Ausgang mit der Versuchung gewährt, daß ihr ausharren könnet" (1 Kor 10, 13). Der Text kann sich nur auf die Gerechten beziehen; denn der normale Christenstand wird vorausgesetzt.

Väter. Ihnen wie den späteren Theologen bereitete das Beispiel des Apostels Petrus, der kurz nach der Feier des Abendmahls den Herrn verleugnete, einige Verlegenheit. Konnte oder wollte Petrus nicht verharren? Die Jansenisten haben sich später auf dieses Beispiel berufen. Auch einige Väter, wie Hilarius, Chrysostomus und Augustin, scheinen an einen Mangel der Gnade zu denken. Aber sie tadeln den Apostel wegen seines Selbstvertrauens (Mt 26, 33), wodurch er sich schon der Gefahr aussetzte, statt Gebet und Wachsamkeit zu üben. So Augustin (De civ. Dei 14, 13, 2). Daher schreibt er auch an anderer Stelle: „Wer will es bezweifeln, daß Judas, wenn er gewollt, Christum auch nicht verraten hätte, und Petrus, wenn er gewollt, den Herrn nicht dreimal verleugnet hätte?" (De unit. eccles. 9, 25.) Und ganz allgemein erklärt er: „Dich sollte Gott, nachdem du schon aus dem Glauben lebst, verlassen, vernachlässigen, fahren lassen? Nein, auch er hegt und unterstützt und spendet das Nötige und beseitigt das Schädliche. Der Herr hat Sorge um dich, habe keine Sorge . . ., niemals wird er dir mangeln, wolle du ihm nicht mangeln" (Enarr. in Ps. 39, 27).

Die Vernunft urteilt, daß Gott den Menschen nicht zur wahren Kindschaft führen und es dann an der notwendigen Gnade fehlen lassen könne. Die Konsequenz wäre dann der Calvinismus, der, um diesen Ungedanken zu umgehen, lieber annimmt, daß die Rechtfertigung des Nichtprädestinierten nur eine Scheinrechtfertigung sei; eine Ausflucht, wodurch dann die ganze Realität der Heilsordnung in Frage gestellt wird.

Aus unserem Satze folgt die Berechtigung der Unterscheidung zwischen hinreichender und wirksamer Gnade. Wenn alle Gerechten die notwendige Gnade zur Haltung der Gebote haben, aber tatsächlich nicht alle darin verharren, so ergibt sich, daß sie nicht alle die wirksame Gnade empfingen, womit die Beharrlichkeit sicher verbunden ist.

Gott verleiht allen gläubigen Sündern die hinreichende Gnade sowohl zur Vermeidung des Bösen als auch zur Bekehrung. Man darf diesen Satz im allgemeinen als Dogma bezeichnen. Das Konzil von Valence (855) erklärt gegen die Prädestinatianer: „Nicht gehen die Bösen selbst deshalb zu Grunde, weil sie nicht gut sein konnten, sondern weil sie nicht gut sein wollten (quia boni esse noluerunt) und durch ihre eigene Sünde, sei es Erbsünde sei es persönliche, in der Masse der Verdammung verblieben sind" (Denz. 321 [284]). Und das Tridentinum verwirft die Meinung, „daß der, welcher nach der Taufe gefallen ist, nicht wieder auferstehen könne durch Gottes Gnade" (sess. VI, can. 29; Denz. 839 [721]; vgl. c. 14). Schon das Lateranense IV hat erklärt, daß „wenn auch jemand nach dem Empfang der Taufe wieder in Sünden gefallen ist, er durch wahre Buße immer wieder erneuert werden kann" (Denz. 430 [357]).

Der Schriftbeweis kann bündig geführt werden auf Grund all jener vielen Stellen des Alten wie des Neuen Testamentes, in denen Gott den Sünder zur Buße aufruft; denn dadurch stellt die Schrift Gottes Gnade und Barmherzigkeit in Aussicht. Wie könnte Gott die Bekehrung und die Buße der Sünder so energisch und so allgemein fordern, wenn er ihnen nicht allgemein die Gnade gibt, ohne die doch die Bekehrung nicht möglich ist. So sagt Ezechiel: „So wahr ich lebe, spricht der Herr, Gott, ich will nicht den Tod des Sünders, sondern daß sich bekehre der Sünder von seinem Wege und lebe" (Ez 33, 11; vgl. 18, 23). Christus wird nicht müde, seine Berufstätigkeit gerade als für Sünder, und für alle Sünder hinzustellen: „Kommet zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid" (Mt 11, 28). „Ich bin gekommen, zu berufen nicht Gerechte, sondern Sünder" (Mt 9, 13). „Nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken" (Lk 5, 31). Und Petrus schreibt: „Der Herr übt Langmut, weil er nicht will, daß einige verloren gehen, sondern daß alle sich zur Buße wenden" (2 Petr 3, 9).

Auch dem verblendeten und verstockten Sünder gibt Gott wenn auch nicht immer eine unmittelbar (gratia proxime sufficiens), so doch eine entfernt hinreichende (gr. remote sufficiens) Gnade.

Der Begriff der Verblendung und Verstocktheit ergibt sich aus dem Wesen der früher erklärten Verstandes- und Willensgnade. Die Verblendung ist ein Zustand geistiger Blindheit in Bezug auf das eigene ewige Heil. Sie entsteht durch beharrliche positive Zurückweisung der Gnade der Erleuchtung (gr. illustrationis). Die Verstocktheit hat ihren Sitz im Willen. Sie entsteht durch den dauernden positiven Widerstand gegen die Willensgnade (gr. inspirationis).

Thomas unterscheidet eine vollkommene Verstocktheit in den Verdammten und eine unvollkommene in den bösen Menschen. Erstere sind gänzlich in der

Sünde verhärtet, so daß von einer Vorbereitung auf die Gnade, die übrigens auch nicht mehr gewährt wird, keine Rede sein kann. Dagegen tritt dieser Zustand beim Menschen (in statu viae) nie ein. In ihm gibt es noch immer einige gute Regungen des Herzens und Anknüpfungspunkte für die Gnade. (Vgl. Thomas, De verit. q. 24, a. 11; S. th. 1, 2, q. 79, a. 1—4; 2, 2, q. 15, a. 1; 3, q. 86, a. 1; Contra Gent. 3, 162.)

Lessius beschreibt diesen traurigen Zustand des Geistes im Anschlusse an Is 5, 20: „Wehe euch, die ihr das Böse gut nennet und das Gute bös; die ihr Finsternis ausgebet für Licht und Licht für Finsternis." Nach diesem Theologen besteht die Verblendung nicht nur in der Entziehung der göttlichen Gnadenerleuchtung, sondern auch in einer positiven Verkehrtheit des Urteils. Aus ersterer folgt, daß man die Heilswahrheiten nicht mehr erkennt, auch wenn man sie hört; aus letzterer, daß man über das, was zum Heile notwendig ist, positiv falsch urteilt. Dieser Verblendung des Intellekts folgt dann auf dem Fuße die Verstocktheit des Willens; beide bestehen immer miteinander.

Als Ursachen der Verblendung und Verstocktheit gibt Lessius Gott, den Teufel und den Menschen an. Es ist klar, daß Gott nur in negativer und indirekter Weise in Betracht kommen kann, nicht in positiver und direkter. Und zwar kann sein Einfluß entweder in der einfachen Vorenthaltung der Gnade bestehen, und zwar zur Strafe für frühere Sünden, oder in der Zulassung eines größeren Anreizes des Bösen auf den von der Gnade entblößten Sünder, oder sogar durch positive Bewirkung von Umständen und Ereignissen, in denen für diesen Sünder Anlaß und Gelegenheit zur Verstocktheit gegeben ist (Deus itaque obdurare dicitur negative, permissive et per occasionem).

Der Teufel dagegen ist direkte und positive Ursache, jedoch nicht physische, sondern nur moralische, sofern er auf verschiedene Weise entweder durch eigene Einflüsterungen oder durch seine Organe und Diener zur steten Sünde aufstachelt und anreizt.

Der Mensch selbst bleibt somit die eigentlich bewirkende Ursache seiner Verstockung, insofern er frei die Gnade ablehnt und ungezwungen in der Bosheit verharrt (Lessius, De perfect. div. 13, 76—82).

Gegner der aufgestellten These, daß auch diese Verstockten noch Gnade empfangen, sind vor allem Calvin und die Jansenisten, welche beide, besonders ersterer, an eine wahre und direkte Verursachung Gottes denken. Von katholischen Autoren glaubten einige strenge Thomisten (Bañez, Ledesma) und Augustinianer, daß Gott bisweilen jede Gnade verweigere.

Auf Thomas aber können sich diese strengen Thomisten nicht berufen. Er urteilt milder. Mag die Seele auch mit noch so vielen Sünden sich bedecken und für die Gnade unfähig machen, sie bleibt doch an sich, ihrer Natur nach für das Gute und die Gnade geeignet (S. th. 1, q. 48, a. 4).

Nach der Schrift bietet Gott ganz Verstockten seine Gnade an und erwartet von ihnen die Bekehrung. „Ausgebreitet habe ich meine Hände den ganzen Tag gegen ein ungläubig Volk, das auf schlimmen Wegen seinen Gedanken nachgeht" (Is 65, 2). Eine Klage, welche auch der Diakon Stephanus wiederholen muß: „Ihr Hartnäckigen und Unbeschnittenen an Herz und Ohren! Ihr widersteht immerdar dem Heiligen Geiste, wie eure Väter, so auch ihr" (Apg. 7, 51). „Weißt du nicht", sagt Paulus, „daß dich die Güte Gottes zur Buße führt? Aber wegen deiner Verstocktheit und deines unbußfertigen Herzens häufest du dir den Zorn auf für den Tag des Zornes und der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes" (Röm 2, 4—5).

Der Traditionsbeweis folgt aus der kirchlichen Praxis, für alle Sünder zu beten, alle zur Bekehrung aufzufordern mit dem Hinweis auf Gottes Bereitwilligkeit zur Vergebung. Besonders ergreifend und charakteristisch sind hierfür die Gebete der Karfreitagsfeier.

Freilich urteilen die Theologen in diesem Punkte nicht gleichmäßig. Man kann hier vielmehr eine dreifache Auffassung unterscheiden. Eine milde Richtung spricht

auch den Verstockten hinreichende Gnade zur Bekehrung und Vermeidung schwerer Sünden für alle Augenblicke des Lebens zu; eine strengere Ansicht nur für gewisse Momente im Leben, die Gott in freier Güte festsetzt (Ps 94, 8. Jo 7, 34; 12, 39 f. 2 Tim 2, 25); dagegen entzieht Gott nach einer ganz strengen, schon bereits genannten Meinung zur Strafe manchen schweren Sündern die Gnade gänzlich, die er ja niemand schuldet.

In der Praxis wird jeder Theologe und Gläubige sein Verhalten gegen solche Sünder gewiß nach der Weisung des hl. Augustin richten, daß an der Bekehrung auch des schlimmsten Bösewichtes, solange er in diesem Leben weilt, nicht zu verzweifeln ist (Retract. 1, 19, 7).

Das Heil der Heiden.

Man unterscheidet positiv und negativ Ungläubige. Ersteren wurde das Heil angeboten, aber von ihnen abgewiesen: die modernen getauften Heiden, welche ihren Christenstand aufgegeben haben, und diejenigen gebornen Heiden, welche vom Christentum Kenntnis erhielten, aber es nicht annahmen. Negativ Ungläubige sind alle diejenigen, welche niemals von Gott und seiner Heilsordnung hörten. Jansenius nahm an: „Heiden, Juden und Häretiker und andere derartige Menschen empfangen keinerlei Gnadeneinfluß von Jesus Christus, daher kann man mit Recht hieraus schließen, daß sie nur einen nackten und kraftlosen Willen haben, ohne jegliche hinreichende Gnade" (Denz. 1295 [1162]). Nach Quesnel ist „der Glaube die erste Gnade", und wird außerhalb der Kirche keinerlei Gnade erteilt (Denz. 1376—1379 [1241—1244]).

Zum Beweise, daß Gott allen Heiden die hinreichende Gnade gibt, können wir uns auf alle jene Schrift- und Traditionsdokumente berufen, welche oben für die Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens angeführt wurden. Besonders genannt zu werden verdient eine Schrift von einem Unbekannten um 450 „Über die Berufung aller Heiden" (De vocatione omnium gentium). Wenn dieser allgemeine Heilswille, wie erwiesen wurde, ein wahrhafter und ernstlicher ist, dann muß er folgerichtig allen Menschen wenigstens die hinreichende Gnade anbieten. Er muß den einzelnen diejenigen inneren und äußeren Mittel gewähren, wodurch sie zunächst zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen (1 Tim 2, 4), und dann auch jene übernatürliche Willenskraft, wodurch sie sich der Heilsordnung unterwerfen können. Nur weil Gott wirklich und ernstlich das Heil aller will, kann er mit Gerechtigkeit im Gerichte alle jene bestrafen, welche es nicht erlangt haben.

Über die Art und Weise, wie Gott den Heiden sein Heil anbietet, handelt eingehend die Apologetik. Die Theologen tragen darüber verschiedene Ansichten vor. Eine gewisse Schwierigkeit kommt in das Problem durch den Umstand, daß viele Heiden äußerlich mit der Predigt des Evangeliums nicht in Berührung kommen konnten, also nicht in der Lage waren, dazu Stellung zu nehmen. Sie müssen auf rein inneren Wegen zur Gnade gelangen. Wenn sich nun auch das Wie dieses Gnadenangebotes uns entzieht, so muß doch an der Allgemeinheit desselben durchaus festgehalten werden.

Ist der Glaube die erste Gnade?

Die Kirche hat den Satz des Quesnel verworfen, der Glaube sei die erste Gnade und die Quelle aller andern, ebenso den ähnlichen der Jansenisten, daß Juden und Heiden keinerlei Gnaden empfingen. Aber das Tridentinum hat selbst den Glauben den Anfang des Heiles genannt (initium salutis, fundamentum et radix omnis iustificationis; sess. VI, c. 8).

Zur Lösung unterscheiden die Theologen mit Augustin zwischen Glauben und Glauben. „Es gibt gewisse Anfänge des Glaubens (inchoationes fidei), ähnlich den Empfängnissen. Jedoch ist nicht bloß die Empfängnis, sondern auch die Geburt notwendig. Nichts von diesem aber geschieht ohne Gnade Gottes" (Ad Simpl. 1, q. 2, 2). Das Tridentinum fordert nun jenen Glauben, der zur Rechtfertigung unmittelbar notwendig ist, und das ist der vollendete Glaubensakt. Dagegen gibt es

vor demselben noch ihn einleitende Akte, vor allem die fromme Hinneigung zum Glauben, das ist der Beginn desselben (inchoationes fidei); auch diese sind schon übernatürlich und, wie Augustin betont, nicht ohne die Gnade zustande gekommen (nihil tamen horum sine gratia misericordiae Dei).

§ 121. Die Prädestination.

Begriff der Prädestination. Mit Prädestination bezeichnet man die sichere göttliche Vorherbestimmung gewisser Menschen zum ewigen Heile. Augustin definiert sie als „Vorauswissen und Vorbereitung der Wohltaten Gottes, wodurch ganz sicher alle jene gerettet werden, welche gerettet werden" (praedestinatio est praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur; De dono persev. 14, 35). Der göttliche Akt der Prädestination ist ein zweifacher, ein Vorherwissen und ein Vorherwollen. „Die er vorher erkannte, hat er auch vorherbestimmt, gleichförmig zu werden dem Bilde seines Sohnes" (Röm 8, 29). Die Vorherbestimmung geschieht mit Einsicht und Weisheit, jedoch liegt der entscheidende Ton zuletzt auf dem göttlichen Ratschluß. „In Christo Jesu sind wir berufen worden zum Erbanteile, vorherbestimmt nach dem Vorsatze dessen, der alles wirkt nach dem Ratschlusse seines Willens" (Eph 1, 11). Wie bei allem Wirken Gottes nach außen, so läßt sich auch in der Prädestination der ewige Willensakt der Vorherbestimmung unterscheiden von der zeitlichen Ausführung desselben.

Nach früher Gesagtem ist für den Menschen zur Erreichung der ewigen Seligkeit die Gnade notwendig als Mittel zum Zweck. Daher umfaßt die Prädestination zwei Momente, die Gnade und die Glorie. Geht die göttliche Prädestination nur auf eines der beiden ersten Glieder (praedestinatio ad gratiam oder ad gloriam), dann nennt man sie unvollständig (pr. incompleta, inadaequata); umfaßt sie beide, so heißt sie vollständig (pr. completa, adaequata).

Die Prädestination in dem erklärten Sinne als Vorherbestimmung ganz bestimmter Menschen zur ganz gewissen Seligkeit ist wesentlich verschieden von dem allgemeinen Heilswillen Gottes, womit er beschlossen hat, alle Menschen zu erlösen und selig zu machen. Diesen Heilswillen nennt man Prädestination im weiteren Sinne (pr. generalis), jenen besondern dagegen im engeren Sinne (pr. specialis). Jener allgemeine Heilswille ist ein bedingter, der besondere dagegen ist ein absoluter. Jener ist von der freien Mitwirkung der Geschöpfe abhängig, dieser gründet einfach in Gottes ewigem Ratschluß.

Falsche Auffassungen. Die Pelagianer mußten eine Prädestination ablehnen; nach ihnen kommt das Heil allein vom Menschen. Nur ein göttliches Vorherwissen nahmen sie an. Nicht anders konnten die Semipelagianer urteilen, nach denen das menschliche Verdienst die Gnade und Seligkeit bedingt.

Nach der andern Seite hin fanden sich Übertreibungen der Vorausbestimmung bei den Prädestinatianern, welche nicht nur eine solche zum Leben, sondern auch zur Sünde und zum Verderben annahmen. Prädestinatianer waren der gallische Priester Lucidus im 5. Jahrhundert, der Mönch Gottschalk im 9. Jahrhundert, später Wiclif und Hus und unter den Reformatoren Calvin.

Lucidus ging von gewissen schroffen Sätzen Augustins aus und überbot sie noch. Seine beiden Grundirrtümer bestanden in der Leugnung des Heilstodes Christi für alle Menschen sowie in der Verwerfung der Willensfreiheit. Er wurde verurteilt auf

den Synoden von Arles (473) und von Lyon (ca 474). Sein Hauptwidersacher war Faustus von Reji, der ihn in seiner Schrift über die Gnade (De gratia) bekämpfte und zur Verwerfung seiner Irrtümer veranlaßte.

Gottschalk, ein sächsischer Grafensohn, Oblate des Klosters Fulda, nährte seinen Prädestinatianismus ebenfalls an Augustins Gedanken. Er wurde auf den Synoden zu Mainz und besonders zu Quierzy (849) verurteilt, leistete aber keinen Widerruf und starb in geistiger Umnachtung.

Später wurde von Wiclif und Hus, am schroffsten aber von Calvin der Prädestinatianismus vertreten. Freilich war Calvin nur der konsequente Fortbildner der Gedanken Luthers von der Unfreiheit des Willens und der Alleinwirksamkeit der Gnade. Nach Calvin hat Gott von Ewigkeit mit vorhergehendem und absolutem Willen (voluntate antecedente et absoluta) den einen Teil der Menschen zum ewigen Verderben, den andern zum ewigen Leben prädestiniert. Calvin blieb sich aber nicht gleich in der Begründung der Prädestination, indem er einmal dieselbe ohne jede Rücksicht auf den Sündenfall eintreten ließ und sie dann wieder von diesem abhängig machte. Daher teilten sich auch seine Anhänger in zwei Klassen, in Supralapsarier (Antelapsarier) und Infralapsarier (Postlapsarier). Antelapsarier waren die Gomaristen, Postlapsarier die Sozinianer.

Zu den Postlapsariern gehört auch Jansenius. Zwar lehrt er einen allgemeinen göttlichen Heilswillen (voluntas Dei antecedens), aber er schränkt ihn ein auf die ersten Menschen; hinsichtlich der gefallenen Menschheit meint er nur eine allgemeine göttliche Velleität (nuda quaedam velleitas nihil omnino gratiae causans) verteidigen zu sollen. Konsequent nimmt er dann auch an, daß nicht alle Menschen die genügende Gnade haben (gratia relative victrix).

In der Mitte zwischen diesen beiden Extremen, dem der Pelagianer und Prädestinatianer, liegt die katholische Lehre von der Vorherbestimmung der Erwählten zum Leben und von der Zurückweisung (Reprobation) der Sünder in der verdienten Bestrafung.

Die Existenz der Prädestination braucht kaum besonders erwiesen zu werden, da sie sowohl aus dem rechten Gottes- wie Gnadenbegriffe sich ergibt. Es ist früher als Dogma erwiesen, daß ohne die Gnade Gottes niemand selig werden kann. Die Gotteslehre tut dar, daß Gottes Wirken an sich ein ewiges und unveränderliches ist. Es müssen also die Auserwählten durch einen ewigen göttlichen Akt ihr Heil erlangen. Das ist denn auch die schon erwähnte Lehre des Apostels Paulus. Auch Christus geht von diesem Gottes- und Gnadenbegriffe aus, wenn er sagt, daß die Auserwählten eingehen werden in „das Reich, das ihnen von Anbeginn der Welt bereitet worden ist" (Mt 25, 34). Seine Jünger tröstet er: „Fürchte dich nicht, du kleine Herde; denn es hat eurem Vater gefallen, euch das Reich zu geben" (Lk 12, 32). Ihre Namen stehen fest im Himmel geschrieben (Lk 10, 20). Von den Schafen, die ihm der Vater gegeben, wird keines verloren gehen (Jo 10, 28 f). Paulus wurde bereits genannt; er spricht an manchen Stellen von diesem Dogma (Röm 8, 30; 11, 5. Eph 1, 4—14. 1 Tim 4, 10 u. a.).

Die Väterlehre bedarf nach dem früher Gesagten keiner weiteren Erwähnung; sie ist wenigstens seit Augustin von aller wünschenswerten Klarheit. Wenn die Kirche auch den Übertreibungen der Prädestinatianer entgegentreten mußte, so bekannte sie sich doch durchaus zur „Vorherbestimmung der Auserwählten zum Leben" (vgl. die Synode von Valence, can. 3; Denz. 322 [285]) und erklärte, daß Gott diejenigen, die er vorher erkannte, aus Gnade zum Leben prädestinierte und für sie das ewige Leben vorherbestimmte, die übrigen, die aus Schuld verloren gehen, zwar vorher erkannte, aber nicht zum Untergange prädestinierte, nur zur ewigen Strafe (vgl. die Synode von Quierzy, can. 1; Denz. 316 [279]).

Als theologischen Grund für die Notwendigkeit der Prädestination gibt Thomas die Unfähigkeit der Kreatur an, aus sich ihr Ziel zu erreichen: „Es wird die vernünftige Kreatur im eigentlichen Sinne von Gott zum ewigen Leben, dessen sie fähig ist, hingeführt, gleichsam hingetragen. Der Grund dieser Hinüberbeförderung präexistiert in Gott, so wie auch in ihm der Grund vorher existiert, daß alle Dinge ordnungsgemäß ihr Ziel erreichen." Doch nennt man nur die wirksame Leitung der vernünftigen Kreatur zum ewigen Ziele Prädestination, die der unvernünftigen fällt unter den allgemeinen Begriff der Vorsehung (S. th. 1, q. 23, a. 1).

Die Eigenschaften der Prädestination ergeben sich ohne weiteres aus ihrem Begriffe. Vor allem ist sie Gnade oder vielmehr eine ganze Reihe von Gnaden. Das betont besonders Paulus: „Gott hat uns erlöst und berufen durch seine heilige Berufung nicht gemäß unsern Werken, sondern gemäß seinem Ratschlusse und der Gnade, die uns in Christus Jesus vor der Welt Zeiten geschenkt ist" (2 Tim 1, 9; vgl. Eph 1, 4).

Weiter ist sie ewig und unveränderlich. Das ergibt sich von selbst aus der Unveränderlichkeit, Ewigkeit und Allmacht Gottes (actus purus). Hierauf weist Christus besonders hin. „Und ich gebe ihnen (den Meinen) das ewige Leben, und sie werden in Ewigkeit nicht verloren gehen, und niemand wird sie meiner Hand entreißen" (Jo 10, 27—28). „Das aber ist der Wille des Vaters, der mich gesandt hat, daß ich von allem, was er mir gegeben hat, nichts verliere, sondern es am jüngsten Tage auferwecke" (Jo 6, 39).

Daraus ergibt sich, daß die Zahl der Auserwählten ewig und unveränderlich feststeht. So lehrt auch Augustin (De corrept. et grat. 13, 39). Da in der Schrift des Alten wie des Neuen Testaments öfter von einem „Buche des Lebens" die Rede ist, worin die Namen der Lebenden von Gott eingetragen sind, so nannte Augustin das sichere Vorauswissen Gottes über die Zahl der Auserwählten „Buch des Lebens" (De civ. Dei 20, 15). Die Scholastik machte dieses Lebensbuch zum Gegenstande besonderer Spekulation. Vgl. S. th. 1, q. 24, a. 1—3.

Man fragt nach der Größe der Zahl der Auserwählten, die dort eingetragen sind. Je nach der strengeren oder milderen persönlichen Richtung wurde diese Zahl als kleiner oder größer dahingestellt. Ein auch nur annähernd sicheres Wissen hierüber ist aber unmöglich, da darüber keinerlei Offenbarung gegeben ist. Thomas lehrt, daß „Gott allein die Zahl der Auserwählten bekannt ist" (S. th. 1, q. 23, a. 7), und daß dieser in seiner Vorherbestimmung vom Menschen nicht getäuscht werden kann, da er den Willen desselben zwar frei, aber doch sicher zu dem seligen Ende hinzuführen vermag (ebd. a. 6). Zwar redet die Schrift auch von einer „Tilgung" aus dem Buche des Lebens, aber das bezieht sich nur auf jene, welche die Gnade empfangen, aber dann schuldbar wieder verlieren. Sie gehören nicht zu den definitiv eingetragenen Prädestinierten (ebd. q. 24, a. 3).

Das Geheimnis der Prädestination folgt aus dem Gesagten von selbst als letzte und hauptsächlichste Eigenschaft. Es ist einmal begründet in der Verborgenheit des göttlichen Heilswillens, solange wir auf Erden pilgern; ferner in der gänzlichen Freiheit, womit Gott sie vollzieht, und in der Unverdienbarkeit, womit der Mensch ihr gegenübersteht.

Zwar gibt das Dogma vom allgemeinen Heilswillen jedem einzelnen ein Recht, sich persönlich unter die Zahl der Auserwählten zu rechnen und zu glauben, daß ihn Gott selig machen wolle. Es legt ihm daher auch die Pflicht auf, nach der Mahnung des Apostels sich zu befleißigen, „durch gute Werke unsern Beruf und unsere Auserwählung sicherzustellen" (2 Petr 1, 10). Aber eine übernatürliche Gewißheit hat niemand weder von seinem persönlichen Gnadenstande noch von seiner Prädestination. „Niemand kann ohne eine spezielle Offenbarung wissen, welche Gott für sich auserwählt hat", lehrt das Tridentinum (sess. VI, c. 12; Denz. 805 [688];

vgl. can. 15 16; Denz. 825 f [707 f]). Für die persönliche Beurteilung seiner selbst gilt die Regel des Thomas von Kempen: Lebe, als seist du auserwählt, und du darfst froher Hoffnung leben, daß du am Ende auserwählt wirst (Nachfolge Christi 1, 25).

Der Grund der Prädestination. Hiermit wird die schwerste Frage in der Prädestinationslehre berührt. Welches ist für Gott, der die alleinige *Ursache* der Prädestination ist, der *Beweggrund*, weshalb er gewisse Menschen sicher zum ewigen Leben bestimmt?

In der Beantwortung dieser Frage trennen sich die katholischen Theologen. Einig sind sie: 1. in der Annahme eines allgemeinen Heilswillens Gottes; 2. in der Lehre, daß die Vorherbestimmung zur *ersten* Gnade (gratia vocationis) einzig ihren Grund in Gottes freier Güte hat, nicht in von ihm vorhergesehenen Verdiensten. Sie kann nur *gratuit* (ante praevisa merita) geschehen. Das gleiche ist festzuhalten von der *kompletten* Prädestination zur Gnade und Seligkeit *zugleich*; denn die Seligkeit gründet in der Gnade, vor allem aber in dem Gnadenanfange, also in der ersten Gnade, welche aber ihrerseits, wie früher gezeigt, schlechthin unverdienbar ist. Daher kann Paulus das ewige Leben eine „Gnade" nennen im Unterschiede von „Lohn" (Röm 6, 23).

Hier nun beginnt die Kontroverse: Es wird die inkomplette Prädestination *zur Seligkeit allein* (pr. ad gloriam) ins Auge gefaßt. Alle Theologen sind einig, daß in der *zeitlichen Ausführung* des ewigen Prädestinationsratschlusses (in ordine executionis) die Seligkeit auch von den übernatürlichen Verdiensten irgendwie abhängig ist; denn dafür zeugt klar die Schrift an vielen Stellen (Mt 5, 12. 2 Tim 4, 18 u. a.). Uneinig aber sind sie in der Frage nach dem Grunde des *ewigen* Prädestinationsratschlusses selbst (ordo intentionis).

Und da nehmen die *Thomisten* und *Augustinianer*, aber auch große Jesuitentheologen, wie *Bellarmin* und *Suarez*, an, daß jener Ratschluß *ohne Rücksicht auf die vorausgesehenen Verdienste* der Prädestinierten (*ante* praevisa merita) geschehe. Sie berufen sich dafür auf eine ganze Reihe von *Schriftstellen* (Ex 33, 19. Ps 17, 20. Weish 4, 7—11. Lk 10, 21; 12, 32. Mt 24, 22. Jo 10, 26—28; 15, 16; 17, 9. Apg 13, 48. Röm 8, 28—30; 9, 11—21. Eph 1, 3—14. 2 Tim 1, 9) und viele Väter, besonders aber auf *Augustin*.

Die *Molinisten* dagegen und die meisten *Kongruisten* lassen jenen Ratschluß *mit Rücksicht auf die vorausgesehenen Verdienste* (post praevisa merita) geschehen. In jener Theorie ist also die Prädestination *unbedingt*, in dieser *bedingt*. Die Molinisten berufen sich ebenfalls auf die Schrift (Mt 25, 34—46. 1 Kor 2, 9; 9, 24—26. 2 Petr 1, 10) und viele *vorauguſtiniſche Väter*, deren Ansichten in diesem Punkte schon wiederholt als von Augustin materiell abweichend gekennzeichnet wurden.

Thomas gibt die einzig mögliche Antwort auf das *Problem*: „Warum aber Gott diese auserwählt zur Glorie und jene verwirft, das hat keinen Grund als den göttlichen Willen. Deshalb sagt *Augustin* (In Io. 26, 2): Weshalb er diesen zieht und jenen nicht zieht, *das wolle nicht beurteilen, wenn du nicht irren willst*" (S. th. 1, q. 23, a. 5 ad 3). Ähnlich urteilte Papst *Cöleſtin* (Denz. 142 [97]). Hierüber ist noch kein Lösungsversuch hinausgekommen. Eines muß bei aller Dunkelheit festgehalten werden: der allgemeine Heilswille Gottes. Für ihn spricht außer anderem der christliche *Gottesbegriff*. Warum aber Gott nicht jeden menschlichen Willen *wirksam* zum ewigen Leben hinbewegt, darauf gibt es keine menschliche Antwort.

§ 122. Die Reprobation.

Begriff der Reprobation. Sie ist die andere Seite der Prädestination. Man versteht darunter die *Zurückweisung* derjenigen Menschen von der ewigen Seligkeit, welche verloren gehen. (Reprobatio est actus

Dei immanens praevidens et permittens culpam et consequenter praeparans poenam.) Aber man kann auch hier wie bei der Prädestination ein ewiges und zeitliches Moment unterscheiden, die ewige Vorherbestimmung dieser Verworfenen zur Hölle und die zeitliche Überantwortung derselben zur Strafe. Gerade die ewige Vorherbestimmung zur Höllenstrafe ist die negative Seite der Prädestination, und ihr Wesen steht hier zur Erörterung, nicht das zeitliche Gericht über die Verdammten.

Wie bei der Prädestination muß man auch in der Reprobation einen Akt der Erkenntnis Gottes unterscheiden, womit er das Mißverdienst der Verworfenen beurteilt, und einen Akt des Willens, womit er dieses Mißverdienst oder die Sünde zuläßt und die verdiente Strafe dafür intendiert. Somit ist die Reprobation nicht die schlechthinige einfache Umkehr der Prädestination. Denn durch diese wird von Gott sowohl das ewige Los der Herrlichkeit, als auch dessen Verdienst durch die Gnade verursacht; dagegen bestimmt Gott in der Reprobation nur das ewige Los der Strafe und die Verweigerung der Gnade, das zeitliche Mißverdienst, die Sünde läßt er bloß zu. Die Schuld kommt allein vom freien Willen des Reprobierten (S. th. 1, q. 23, a. 3). In Bezug auf die Sünde ist also die Reprobation nur ein Vorauswissen, in Bezug auf die Strafe auch ein Vorauswollen.

Um die katholische Lehre über die Reprobation von der häretischen recht zu unterscheiden, sind folgende Einteilungsgründe zu beachten. Mit Rücksicht auf den Gegenstand teilt man die Reprobation ein in eine positive und eine negative. Die positive hat zu ihrem Gegenstande das ewige Verderben, die negative die Verweigerung der Glorie. In Bezug auf den Grund der Reprobation unterscheidet man wieder bei der positiven Reprobation eine bedingte und eine unbedingte, je nachdem man sie von der schweren bis zum Tode ungebüßten Sünde des Reprobierten abhängig macht oder einfach von einer Bestimmung Gottes allein. Die unbedingte positive Reprobation sieht also ganz von der Sünde ab (ante praevisa demerita) und verdammt ohne allen Grund die, welche verdammt werden: die furchtbare Häresie der Prädestinatianer (Denz. 200 816 [169 698]).

Wenn es aber eine Blasphemie ist, Gott eine unbedingte positive Reprobation zuzuschreiben, muß ihm dann doch nicht eine unbedingte negative beigelegt werden, ein absolutes, grundlos gewolltes Nichtbestimmen eines Teiles der Vernunftwesen zur Glorie? Diese Frage wird von strengen Thomisten und Augustinianern, auch von Suarez mit Berufung auf Augustin bejaht. Ihre Ansicht ist die Umkehrung der Theorie von der unbedingten Prädestination zur Glorie. Denn wenn Gott ohne Rücksicht auf das persönliche Verdienst einen Teil der Menschheit zum Himmel prädestiniert, verfällt der andere Teil dadurch ohne weiteres der Hölle, weil es in der Ewigkeit nur ein Entweder — oder gibt. Nach ihnen verweigert also Gott einem Teil der Menschen seine Seligkeit, die er keinem schuldet. Dann faßt er den Entschluß, dessen Sünde zuzulassen, und bestimmt mit Rücksicht auf diese die ewige Strafe.

Auf entgegengesetztem Standpunkte stehen die früher genannten Molinisten und Kongruisten. Wie sie eine bedingte Prädestination (post praevisa merita) lehren, so auch konsequent eine bedingte Reprobation (post praevisa demerita). Sie lehnen sowohl die häretische unbedingte positive Reprobation ab, wie die kirchlich unbeanstandete negative. Nach ihnen schließt Gott von Ewigkeit nicht einen beliebigen, sondern nur jenen Teil der Menschen vom Himmel aus und bestimmt ihn zur Hölle, deren

Sünde und Unbußfertigkeit er voraussieht. Im menschlichen gottwidrigen Verhalten allein liegt der Grund der Reprobation, nicht aber in Gott.

Die Wirklichkeit der Reprobation ist zwar nicht formell definiert, ist aber im allgemeinen Lehre der Kirche und aus der Schrift erweisbar.

Als die Synode von Valence (855) die häretische Prädestination Gottschalks und des Scotus Erigena verwarf, bekannte sie sich doch zugleich zu der „Prädestination der Gottlosen zum Tode", betonte aber im Gegensatze zur Häresie, daß die Reprobierten ihr Verderben selbst verschuldeten (can. 3; Denz. 322 [285]). Im übrigen beschäftigte sich die Kirche mit der Reprobation, wenn sie falsche Auffassungen darüber zurückweisen mußte. Vgl. die Synoden von Orange (Denz. 200 [169]), von Quierzy (Denz. 316 [279]), von Trient (sess. VI, can. 17; Denz. 827 [709]). In all diesen Lehrentscheidungen lehnt die Kirche eine Reprobation nicht ab, bestätigt sie vielmehr, weist nur entschieden zurück, daß sie eine göttliche Vorherbestimmung zum Bösen sei.

Die Schrift spricht eine von Anfang an von Gott geplante Verdammung der Bösen aus, aber vergißt nicht, beizufügen, daß sie wegen der Sündenschuld geschieht. So wird nach Christus das Urteil über diese lauten: „Weichet von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, welches dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist. Denn ich war hungrig, und ihr habt mich nicht gespeist usw." (Mt 25, 41 42; vgl. 1 Kor 9, 27).

Am einfachsten und bündigsten aber ergibt sich die Reprobation aus Gottes Allwissenheit und Unveränderlichkeit. Alles, was er einmal in der Zeit an seinen Geschöpfen verwirklichen wird, muß er von Ewigkeit vorher erkennen und wollen. Ein Nichtwissen bezüglich der zukünftigen bösen Handlungen seiner Geschöpfe anzunehmen, wäre Beeinträchtigung der Allwissenheit. Dem Wissen aber folgt sofort das Urteil und der Wille, es dereinst zu vollstrecken. Gott hat über die Unbußfertigen von Ewigkeit die Reprobation oder Verwerfung ausgesprochen. „Ich habe euch nie erkannt; weichet von mir, ihr Übeltäter" (Mt 7, 23).

Widerlegung der häretischen Reprobation.

Man beruft sich zunächst seitens der Prädestinatianer auf die Schrift, besonders auf Paulus. Allein es läßt sich aus ihr nirgends der Beweis erbringen, daß Gott das Böse und das Verderben des Bösen an und für sich wolle, sondern nur, daß er es zulasse und nur ihre Strafe wolle. Spr 16, 4 wird gesagt, daß Gott den Bösen geschaffen habe für den Tag des Unheiles. Da es aber ganz klar heißt, daß Gott alles gut, sehr gut geschaffen habe (Gn 1, 31), ebenso daß er alles „liebe, was da ist, und nichts haßt, was er gemacht" (Weish 11, 25), daß er selbst den Tod des Sünders nicht wolle, sondern sein Leben (Ez 18, 23 32; 33, 11), so kann jene Stelle nur besagen, daß Gott seine ganze Schöpfung mit seinem Willen durchherrscht und regiert und selbst dem Gottlosen am Tage des Unheiles mit seiner Schöpferweisheit und Macht nicht wie ratlos und ohnmächtig gegenübersteht, sondern ihn zu überwinden weiß.

Auch die Berufung auf Paulus ist nicht stichhaltig. Zunächst stellt er für die menschliche Moralität den Kanon auf, daß niemals um des Guten willen das Böse geschehen dürfe (Röm 3, 8). Sicher wird er diesen Grundsatz auch für das Handeln Gottes gelten lassen, dessen Heiligkeit ihm unantastbar ist. Nun weist man freilich auf Röm 9, 11—23 hin, wo der Apostel in starker Weise die Souveränität von Gottes Macht über seine Geschöpfe geltend macht. In Bezug auf Pharao gebraucht Paulus starke Ausdrücke von Gott. Gott haßt ihn, er stellt ihn hin zum Beispiel für seine Machtwirkung, er verhärtet ihn, er macht ihn zum Gefäße seines Zornes, er bereitet ihn zum Untergange. Aber wenn man genauer zusieht, dann meint doch der Apostel, daß das alles dadurch geschieht, daß Gott hier eben mit seiner Gnade und Auserwählung zurückhält, also sich negativ verhält. Seinem Willen kann freilich niemand widerstehen; er könnte auch den Gottlosesten, einen Pharao, beugen, aber er will es nicht, er ordnet ihn auch ohne Auserwählung in seinen Weltenplan ein; er offenbart an ihm seine Gerechtigkeit. Wie hätte nun Paulus

das negative Verhalten Gottes gegen die Nichterwählten frei von „Ungerechtigkeit" erklären können (9, 14), wenn er Gott selbst als den Urheber des Bösen angesehen und die Verhärtung Pharaos in der Sünde für seine eigene angestrebte Wirkung angesehen hätte?

Ebenso kann Augustin freilich für eine absolute Prädestination zur Glorie angesprochen werden, aber nimmer für eine solche zur Hölle. In letzterer Hinsicht läßt er keinen Zweifel, daß die Vorbedingung der Verwerfung, die Sünde, allein vom Menschen ausgeht. So schreibt er klar und bestimmt: „Gut ist Gott; gerecht ist Gott; er kann gewisse ohne gute Verdienste befreien, weil er gut ist; nicht aber kann er ohne böse Verdienste (Mißverdienste) irgend jemand verdammen, weil er gerecht ist" (Contra Iul. 3, 18 35). Das paulinische Beispiel von Esau und Jakob erklärt Augustin mit Zuhilfenahme der Erbsünde. „Ganz gewiß hat keiner von beiden weder gute noch böse Werke gehabt, insofern von persönlichen Werken die Rede ist. Beide aber sind in jenem einen mitverschuldet, indem alle gesündigt haben, so daß auch alle in ihm sterben müssen. ... Möge der Gerettete (Jakob) die Barmherzigkeit loben, möge der Bestrafte (Esau) das Gericht nicht beschuldigen" (Ep. 186, 21; vgl. Ad Simpl. 1 2 und Prosper., Respons. ad 12 obiect. Vincent.).

Man könnte fragen, wie sich diese häretische positive Reprobation von der negativen unterscheidet, welche auch von katholischen Autoren vertreten wird. Die Prädestinatianer lassen Gott positiv einen Teil der Menschen zur Hölle vorherbestimmen, lassen ihn dann den Entschluß fassen, ihm die nötigen Gnaden zu verweigern, so daß sie mit unfehlbarer Notwendigkeit in Sünde und Verderben geraten. Die Vertreter der negativen Reprobation aber stellen das Verhalten Gottes zum Unbußfertigen und seinem Untergange eben negativ hin, Gott übergeht sie einfach, bestimmt sie nicht für die Glorie und demgemäß auch nicht für die wirksame Gnade. Und so gehen sie verloren. In der Sache kommen somit beide Ansichten überein; aus beider Erklärung folgt, wie Lessius (De praedest. 2, 13) mit Recht bemerkt, die „unfehlbar eintretende Verdammung".

Beseitigt dann aber vielleicht die molinistische Theorie alle Schwierigkeiten? Das wird von ihren Vertretern selbst nicht behauptet. Aber es wird geltend gemacht, daß sie es doch nur mit einem, nicht mit zwei Abgründen zu tun hat. Der Untergang der Reprobierten fällt ganz auf Seite der schuldigen Menschen. Aber warum gibt Gott nicht allen Menschen, auch den Reprobierten, die wirksame Gnade, sondern letzteren nur die hinreichende? Hurter schreibt mit Recht, daß mit dieser Frage der eigentliche Kern des Problems getroffen wird (Compend. II 9, 107; vgl. auch Thomas, Contra Gentil. 3, 161). Es bleibt also bei dem paulinischen o altitudo, und wir können zuletzt doch nur alle unsere Sorge, auch diese wichtigste und schwerste, auf den Herrn werfen (1 Petr 5, 7) und beten mit dem Psalmisten: „Mein Gott bist du, in deinen Händen sind meine Geschicke" (Ps 30, 16).

Drittes Kapitel.

Wirkungsweise der Gnade.

Literatur. Bellarmin, De gratia et libero arbitrio (Disp. de controv. IV, Venet. 1721, 199 ff). Wörter, Die christliche Lehre über das Verhältnis von Gnade und Freiheit bis auf Augustin (1856). Palmieri, De gratia th. 39 ff. Schiffini, De gratia 357 ff; dazu die wiederholt genannten dogmat. Lehrbücher. — Über die Schulkontroversen vgl. zu dem Thomismus: Bañez, Comment. in D. Thom. (Salmanticae 1584 ff). Alvarez, De auxiliis gratiae (Rom. 1610). Billuart, De gratia diss. 5 u. 6. Gonetus, Clypeus theologiae thomisticae, 5 Bde (Colon. 1677, t. 2). Gotti, Theologia scholastico-dogmatica (Venet. 1750). Dummermuth, S. Thomas et doctrina praemotionis physicae (1886). Feldner, Die Lehre des hl. Thomas über die Willensfreiheit (1890). Über den

Augustinismus: Berti, De theolog. disciplinis, 8 Bde (Romae 1739 ff). Bellelli, Mens Augustini de statu creaturae rat. (1711). Idem, Mens Augustini de opere reparationis hum. naturae, 2 Bde (Romae 1773). Über Molinismus und Kongruismus: Molina, Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis (Olyssip. 1588). Platel, Auctoritas contra praedeterminationem phys. pro scientia media (Duaci 1669). Frins, S. Thomae doctrina de cooperatione Dei cum omni natura creata praesertim libera (1890); dazu die von den Jesuiten Mazella, Palmieri, Schiffini genannten Werke über die Gnade; weitere Literatur bei Pohle II⁴ 452 f. Über den Synkretismus: Tournely, De gratia q. 9, a. 2. Wagner, De gratia sufficiente 447 ff. Zur Geschichte über den Schulstreit: Serry, Historia congregat. de auxil. divinae gratiae (Antverp. ²1709). Meyer, Histor. Controversiarum de divinae gratiae auxiliis (Antverp. 1705). Schneemann, Entstehung und Entwicklung der thomist.-molinist. Kontroverse (1879). Derſ., Weitere Entwicklung der thomist.-molinist. Kontroverse (1880).

§ 123. Gnade und Freiheit nach der Lehre der Kirche.

Satz. Der menschliche Wille bewahrt unter dem Einflusse der Gnade seine volle Freiheit. De fide.

Erklärung. Die Frage nach dem Zusammenwirken von Gnade und Freiheit kann nur für diejenigen bestehen, welche das Heil aus diesen zwei Faktoren ableiten und nicht aus einem allein, wie die Pelagianer. Sie besteht aber auch nicht wesentlich für diejenigen, welche dem göttlichen Gnadenfaktor ein solches Übergewicht über den menschlichen Willen geben, daß dieser kaum mehr als freier Faktor in Anrechnung zu setzen ist. Und das geschieht von den Reformatoren, Luther und besonders Calvin, sowie von den Jansenisten. Die Irrtümer beider Richtungen über die sittlichen Kräfte des gefallenen Menschen wurden bereits früher dargestellt.

Nach den Jansenisten (Bajus, Jansenius) ist zwar die menschliche Freiheit durch die Sünde nicht erstorben, aber die Natur des Menschen ist durch die Herrschaft der Konkupiszenz derartig verschlechtert, daß dem Willen ihrer Lust gegenüber jede Widerstandskraft fehlt. Wenn es bei dieser unwiderstehlichen bösen Lust (delectatio terrena) zum Heilswerke kommen soll, dann muß sie durch eine andere, entgegengesetzte Lust (delectatio coelestis), wie sie eben die Gnade gibt, überwunden werden. Diese „himmlische Lust" nötigt den inneren Menschen und bringt ihn mit unwiderstehlicher Gewalt zum guten Entschluß (gratia irresistibilis, delectatio relative victrix). Also wird der Wille zum Spiel der beiden „Lüste".

Die katholische Lehre behauptet demgegenüber die volle Freiheit des Willens unter dem Einflusse der Gnade, und zwar nicht nur während der hinreichenden Gnade, sondern auch während der wirksamen. Das Tridentinum definiert: „Wenn jemand sagt, das freie von Gott bewegte und erregte Wahlvermögen des Menschen wirke nichts mit, wenn es Gott, der es erweckt und ruft, zustimmt, wodurch es sich zur Erlangung der Gnade der Rechtfertigung befähigt und vorbereitet, und es vermöge nicht zu widerstreben (dissentire), auch wenn es wolle, könne vielmehr ganz und gar nichts tun gleich einem leblosen Wesen und sich nur passiv verhalten, der sei ausgeschlossen" (sess. VI, can. 4; Denz. 814 [697]). Ebenso hat die Kirche die Lehre der Jansenisten von dem Genügen der halbierten Freiheit (libertas a coactione)

verworfen (Denz. 1066 [946] 1094 [968]) sowie die Lehre von der Unwiderstehlichkeit der Gnade (Denz. 1093 [967]).

Beweis. Da die Schrift praktisch sich äußert, nicht spekulativ, individuell und nicht systematisch, so redet sie von den beiden Faktoren der Gnade und Freiheit in getrenntem Sinne, nicht im zusammengesetzten. Sie betont das eine wie auch das andere, ohne einen Ausgleich zwischen beiderlei Aussagen zu geben.

Sirach preist den Reichen glückselig, „weil er statt des Bösen das Gute wählte", „er konnte sündigen und hat nicht gesündigt, Böses tun und hat es nicht getan" (31, 10). Moses schreibt zwar jene Worte von der Verhärtung Pharaos durch Gott, aber auch jene ebenso berühmten von der freigestellten Wahl des Guten und Bösen. „Himmel und Erde rufe ich heute zu Zeugen an, daß ich euch vorgelegt habe Leben und Tod, Segen und Fluch. Wähle also das Leben, daß sowohl du lebest als deine Nachkommen und daß du liebest den Herrn deinen Gott und gehorchest seiner Stimme und ihm treu bleibest" (Dt 30, 19—20). Wohl ruft der der Gnade bedürftige Mensch: „Bekehre du uns, o Herr, zu dir, und wir werden uns bekehren" (Klgl 5, 21); aber der Herr selbst mahnt auch umgekehrt den Menschen: „Bekehret euch zu mir, und ich werde mich zu euch bekehren" (Zach 1, 3). Das Tridentinum darf sich auf beide Stellen im gleichen Zusammenhange berufen (sess. VI, c. 5).

Derselbe Tatbestand findet sich in der Lehre Jesu vor. Er macht das Heil und den Glauben von der Gnade abhängig (Jo 6, 44 f), aber auch vom Willen (Jo 8, 24). Wie eine Henne ihre Küchlein, so hat er die Kinder Jerusalems um sich sammeln wollen, aber er klagt die Stadt an: „Du aber hast nicht gewollt" (Mt 23, 37). Wer nicht aus Gott ist, der hört nicht Gottes Wort, weil er nicht aus Gott ist (Jo 8, 47), aber dennoch ist dieser Unglaube eine unvergebbare Sünde, also frei (Jo 8, 24; 9, 41). Die ewige Seligkeit ist freie Gabe Gottes, der seinen „Denar" geben kann, wem er will (Mt 20, 1—16), aber sie ist auch Lohn für die gute Verwaltung der Talente (Mt 25, 14—30). Der Vater hat ihm zwar seine Jünger „gegeben", aber er ermahnt diese doch, daß sie in ihm „bleiben" sollen (Jo 15, 4—10). So kann man auch bei Christus überall beide Faktoren, die Gnade wie die Freiheit, mit aller Klarheit betont finden. Freilich eine Theorie über ihr Zusammenwirken gibt er nirgends; er verfährt eben praktisch, nicht spekulativ.

Paulus hebt die Gnade oft sehr stark hervor; aber deshalb ignoriert er den freien Willen keineswegs. „Durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin, und seine Gnade war nicht unwirksam in mir, sondern ich habe mehr gearbeitet als sie alle, doch nicht ich, sondern die Gnade Gottes mit mir" (1 Kor 15, 10). „Den guten Kampf habe ich gekämpft, den Lauf vollendet, den Glauben bewahrt; im übrigen ist mir die Krone der Gerechtigkeit hinterlegt, die mir der Herr an jenem Tage geben wird, der gerechte Richter" (2 Tim 4, 7—8). Er mahnt die Korinther, „nicht vergeblich die Gnade Gottes zu empfangen" (2 Kor 6, 1). „Laufet, daß ihr den Preis erringet" (1 Kor 9, 24). Man müßte alle moralischen Ermahnungen, womit er gewohnheitsmäßig den zweiten Teil seiner Briefe anfüllt, hierhersetzen. Wenn er also einmal sagt: „Unser Heil ist nicht Sache des Laufenden", und anderseits

mahnt: „Laufet, daß ihr das Heil erlanget", dann fordert er eben das Laufen, nachdem Gott dazu die Kraft gegeben hat. Aber er sagt doch: „Seinem Willen, wer widersteht ihm?" (Röm 9, 19.) Gewiß wird Gott unfehlbar das Ziel seiner Gnade erlangen, wenn er es will. In einem einzigen Satze faßt der Apostel beide Faktoren zusammen, wenn er schreibt: „Wirket euer Heil mit Furcht und Zittern; denn Gott ist es, der in euch sowohl das Wollen als das Vollbringen bewirkt nach seinem Wohlgefallen" (Phil 2, 12—13). Paulus schärft hier die schwere Pflicht ein, Gottes Gnadenwirken in uns durch freie Zustimmung zu unterstützen.

Väter. Da die vorauguſtiniſchen Väter die Freiheit ſtark hervorheben, ſo genügt es, hier bloß Auguſtin ins Auge zu faſſen, auf den ſich die Irrlehrer berufen. Daß er in ſeiner vorpelagianiſchen Zeit wie die übrigen Väter den Primat des Willens vor der Gnade verteidigte, ſagt er ſelber. Es kann ſich alſo nur um ſeine ſpäteren Schriften handeln. Hier kann man unbedenklich zugeben, daß „die Idee des allmächtigen und allwaltenden Willens Gottes, der abſoluten Quelle alles Guten, ſeine ganze Gnadenlehre trägt und beherrſcht" (Bardenhewer, Patrol.[3] 438). Dennoch hat er ſich nie bis zur Leugnung der Freiheit fortreißen laſſen. Freilich die übernatürliche Freiheit, worunter er die von der Gnade und ſittlichen Anlage des Menſchen bewirkte Fähigkeit zum heilskräftigen Leben verſteht, iſt nach ihm durch die Sünde verloren gegangen. Aber die natürliche Freiheit, ihr formales Weſen, wird von Auguſtin nicht nur nicht geleugnet, ſondern überall angenommen. Und der durchſchlagende Erfolg iſt nicht etwa eine ſubjektive pſychologiſche Analyſe der eigenen Erfahrung an der Gnade, ſondern der Gottesbegriff. „Wenn es keine Gnade Gottes gibt, wie errettet er die Welt; wenn es keinen freien Willen (liberum arbitrium) gibt, wie richtet er die Welt?" (Ep. 214, 2.) Er ſchreibt noch um 427 eine eigene Schrift über die Gnade und Freiheit, worin er für die Realität beider Faktoren eintritt. Eingangs bemerkt er, er ſchreibe gegen jene, „welche ſo die Gnade Gottes verteidigen, daß ſie des Menſchen freien Willen verneinen, oder wenn die Gnade verteidigt wird, meinen, der freie Wille werde verleugnet". Beides iſt nach ihm falſch. „Der freie Wille wird deshalb nicht aufgehoben, weil er unterſtützt wird, ſondern er wird eben deshalb unterſtützt, weil er nicht aufgehoben wird" (Ep. 157, 10). Die Anſicht des Lehrers verteidigt auch der Schüler Proſper (Contra Collat. 18, 54).

Auguſtin kennt freilich eine ſieghafte Luſt zum Guten (delectatio coelestis); ſie hängt mit ſeiner Konkupiszenzlehre zuſammen und bildet deſſen Gegenſtück. Die Sünde brachte in unſer Fleiſch eine verhängnisvolle Neigung zum Böſen, die uns beherrſcht, aber ohne die Freiheit zu zerſtören, wie könnten wir ſonſt gerecht gerichtet werden. Die Gnade bringt in unſer Herz eine neue entgegengeſetzte Neigung zum Guten; auch ſie herrſcht in dem Wiedergebornen, aber in Einheit und Harmonie mit der Freiheit; es iſt eine vom Willen mitbewirkte Liebe zum Guten, keine paſſiv empfundene. Wohl wird es im wirklichen Leben faſt wie ein Geſetz ſich ergeben, daß wir der einen oder andern Neigung folgen; denn wer wird dort lange indifferent bleiben? Und ſo folgert Auguſtin, daß wir ſtets der ſtärkeren Neigung folgen (quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est; In Ep. ad Gal. 49). Daß damit nicht eine phyſiſche, ſondern nur moraliſche Notwendigkeit gemeint iſt, läßt ſich ſchon aprioriſch von Auguſtin behaupten, der ſicher das Böſe nicht auf Gott zurückführt. Aber auch in Bezug auf das Gute ſagt er ſelbſt: „Ich tat nicht (das Gute), das mir in unvergleichlich höherem Grade zuſagte und was ich gekonnt hätte, ſowie ich nur gewollt hätte" (Conf. 8, 8, 20).

Die theologiſche Vernunft folgert den Anteil des Willens am Guten aus der äußeren Tatſache, daß uns dasſelbe von Gott geboten wird. Darauf beruft ſich ſchon Auguſtin: „Das Geſetz würde nicht befehlen, wenn es keinen Willen gäbe" (Ep. 177, 5). Ebenſo argumentiert der Kirchenlehrer aus dem chriſtlichen Begriffe von Lohn und Strafe. Geſetz, Lohn und Strafe haben nur einen vernünftigen

Sinn in der Annahme der Freiheit, sonst werden sie zu Willkürlichkeiten und Unverstand. Die christliche Erfahrung lehrt, daß vieles Gute, oft das Beste, gegen die natürliche Neigung geschieht. Christus kennt nur ein Hauptgesetz der Sittlichkeit, daß Gottes Wille geschehe in allem. Nach diesem Gesetze übernahm er den Erlösungstod (Lk 22, 42), wenngleich mit dem Widerstreben der Natur.

Folgesatz: Es gibt eine wahrhaft und relativ hinreichende Gnade, die den Menschen in seinen besondern Lebenslagen vollkommen befähigt, das Gute zu tun und die Sünde zu meiden, aber durch sein eigenes Widerstreben fruchtlos bleibt.

Das *Tridentinum* sagt in dem angezogenen Kanon, daß der freie Wille mit der Gnade *mitwirke* (cooperari), wenn er sich für die Rechtfertigung disponiere, also ist diese Gnade wahrhaft hinreichend (*vere* sufficiens); zugleich aber lehrt es, daß der Wille auch dieser Gnade seine Mitwirkung *versagen könne*; also bleibt die Gnade, *wenn* der Wille versagt, bloß hinreichend (*mere* sufficiens). Der Satz des Jansenius, daß man der inneren Gnade im Zustande der gefallenen Natur *niemals widerstehe*, wurde von Innozenz X. verworfen (Denz. 1093 [967]); ebenso von Alexander VIII. der jansenistische Satz, die hinreichende Gnade sei für uns nicht nur nicht nützlich, sondern verderblich, weshalb wir beten müßten, Gott möge uns von ihr befreien (Denz. 1296 [1163]).

Der *Beweis* für die Existenz dieser hinreichenden Gnade liegt einmal in der Tatsache, daß der Wille unter dem Einflusse der Gnade frei bleibt und ihr widerstreben kann. Gott will den Menschen durch sie zum Guten hinführen, sie ist also an sich wahrhaft dafür geeignet und eingerichtet; aber der Wille kann sie ablehnen, also ist sie nicht derartig, daß sie diesen überwältigt; sie bleibt unwirksam (mere sufficiens). Weiter folgt der Satz aus der theoretischen Wahrheit, daß Gott allen Menschen seine Gnade *gibt*, und aus der praktischen, daß in Wirklichkeit nicht alle das Gute *tun* und selig werden; sie *können* also ihr Heil wirken, *tun es aber nicht*. Die Gnade ist wahrhaft hinreichend, aber doch nur hinreichend. Ferner ist zu sagen, daß Gott das Heilswirken von allen unter Androhung der ewigen Verdammung *fordert*; da das aber nur unter der Voraussetzung der Gnade *möglich* ist, so muß bei allen, die verloren gehen, diese Gnade *wahrhaft*, aber doch *nur* hinreichend sein; andernfalls wäre Gott ungerecht. Das Tridentinum sagt aber mit Augustin, daß Gott nichts Unmögliches befiehlt.

Die *Schrift* berichtet an zahllosen Stellen von göttlichen *Ermahnungen* zum Guten, denen, wie die Erfahrung lehrt, nicht alle Menschen entsprechen. Dieselben würden von Gott *nicht ernstlich an alle* gerichtet sein, wenn er sie nicht bei allen durch die vorauserteilte Gnade *ermöglichte*. Um einige Stellen hervorzuheben, so spricht Gott bei Isaias: „Was ist es, was ich hätte meinem Weinberge tun sollen, und habe es nicht getan? Oder warum erwarte ich, daß er Trauben bringe, und er brachte Herlinge?“ (Is 5, 4.) *Christus* steht mit der gleichen Klage seinem Volke gegenüber: „Wehe dir, Corozain, wehe dir, Bethsaida, weil, wenn in Tyrus und Sidon die Wunder geschehen wären, die geschehen sind in euch, sie schon längst in Sack und Asche Buße getan hätten“ (Mt 11, 21). „Jerusalem, Jerusalem, die du tötest die Propheten und steinigst, die

zu dir gesendet worden sind; wie oft wollte ich deine Kinder sammeln, wie eine Henne ihre Jungen sammelt unter ihre Flügel; und du hast nicht gewollt" (Mt 23, 37). Dieselbe Anklage erhebt Stephanus (Apg 7, 51). Paulus mahnt die Thessalonicher: „Den Geist löschet nicht aus" (1 Thess 5, 19); und die Korinther: „Daß ihr nicht erfolglos (εἰς κενόν, in vacuum) die Gnade empfanget" (2 Kor 6, 1). Es kann also nicht der geringste Zweifel bestehen, daß göttliche Gnade und menschliche Freiheit sich hier gegenüberstehen, d. h. daß der Wille ihrem Zuge nicht folgt, und daß sie dann nur hinreichend, aber nicht wirksam ist. Und zwar liegt die Schuld stets auf seiten des Menschen; denn die Schrift spricht jedesmal ein Schuldverdikt über ihn aus. Die Väter kennen zwar nicht den Namen (gratia sufficiens), stimmen aber alle überein in dem Urteile über die Sache.

Hiernach ist die hinreichende Gnade nicht, wie die Jansenisten einwendeten, ein Übel, das den Menschen nur zum Schuldner vor Gott macht, sondern eine wahre und heilsame Wohltat (beneficium). Denn sie befähigt den Menschen wenigstens in entfernter Weise (gratia orationis, remote sufficiens) oder sogar in nächster Weise (gr. operis, proxime sufficiens) dazu, ein Kind Gottes zu werden. Es war auch gewiß eine wahre Wohltat Gottes, deren Ablehnung Isaias beklagt und Christus sogar beweint. Daher hat Alexander VIII. mit Recht die oben genannte entgegengesetzte Ansicht der Jansenisten verworfen. Diese fehlten auch dadurch gröblich, daß sie eine große und eine kleine Gnade (gr. magna s. victrix und gr. parva) unterschieden und die Schuld der Unwirksamkeit der „kleinen" Gnade Gott aufbürdeten, insofern sie behaupteten, daß dieselbe wohl abstrakt und für sich genommen, aber nicht konkret und im Verhältnis zu der persönlichen Lage des Sünders hinreichend sei.

Die Einwände der Jansenisten. Sie berufen sich auf Paulus, welcher sagt, daß Gott das Wollen und Vollbringen bewirke (Phil 2, 13). Aber darin liegt doch nur, daß Gott bewirkt, daß auch wir wollen, und zwar frei; denn ein unfreies Wollen ist kein Wollen. Der Apostel schreibt: „Seinem Willen, wer widersteht ihm?" (Röm 9, 19.) Jedoch kann der Apostel unmöglich damit sagen wollen, daß Gott, wenn er mit der Gnade unsern Willen in wirksamer, unfehlbar sicherer Weise zum Guten bewegt, das nur so vermag, daß er diesen Willen in seiner innersten Natur, der Freiheit, zerstört und wie eine tote Sache zum Ziele führt. Es kann nur heißen, daß, wenn Gott den Menschen retten will, er es mit seiner Gnadenkraft sicher vermag, indem er auch einen früher vom Guten abgewendeten Willen zu diesem hinzuwenden vermag, nicht wider diesen Willen — was für ein Erfolg wäre das? —, sondern mit ihm. Paulus will die Kraft der wirksamen Gnade hervorheben; aber er will nicht die Sünder anweisen, es geduldig abzuwarten, bis Gott ihnen eine unwiderstehliche Gnade gibt. Jeder Brief und jede Mahnung desselben spricht dagegen, daß der Apostel mit dem Faktor einer solchen Gnade im Sinne der Jansenisten rechnet. Niemand war intensiver wie er selbst von der Gnade ergriffen und umgewandelt worden; und doch schreibt gerade er selbst, daß er mit derselben frei mitgewirkt (1 Kor 15, 10) und daß er am Ende noch verloren gehen könne, wenn er diese Mitwirkung versage (1 Kor 9, 27).

Die Kirche betet, daß Gott uns auch als Rebellen zu sich hin treiben möge, d. h. daß er durch seine Gnadenkraft unsern störrischen Willen weich und gefügig, willig nnd geneigt für das Gute mache. Sie denkt nicht daran, um Aufhebung der Freiheit zu bitten, damit die Gnade allein wirke.

Augustin betont gewiß die Kraft der Gnade bisweilen sehr und zitiert gern das paulinische Wort, daß niemand dem Willen Gottes widerstehen könne (Röm 9, 19). Die Theologen kontrovertieren es, ob Augustin eine unwiderstehliche Gnade annehme. So schreibt Rottmanner über diese Ansicht des Kirchenvaters: „Er (Gott) führt die Prädestinierten indeclinabiliter et insuperabiliter zu ihrem Ziele (De corrept. et grat. 38)." „Mit einer Deutlichkeit, die nichts zu wünschen

übrig läßt, spricht Augustin aus, daß alle guten Willensrichtungen und Werke im Grunde nichts anderes seien als Wirkungen, welche die unüberwindliche Gnade des Allmächtigen in den Menschenherzen hervorbringt" (Der Augustinismus [1892] 21 24). Ebenso urteilt neuerdings Kolb, Menschliche Freiheit und göttliches Vorauswissen nach Augustin (1908) 109. Dagegen sucht Mausbach diese Auffassung als aus einem „verhängnisvollen Mißverständnisse" entstanden darzustellen (II 34 f).

§ 124. Gnade und Freiheit nach der Erklärung der Schule.

Die Tatsache des Zusammenwirkens von Gnade und Freiheit hat die Kirche gegen die prädestinatianische Häresie definiert. Die Weise des Zusammenwirkens ist der freien theologischen Erörterung überlassen. Es gestaltet sich das Problem aber folgendermaßen: Wenn das Dogma lehrt, daß der Mensch unter dem Einflusse der Gnade frei ist, wie erklärt sich dann die Unfehlbarkeit des Erfolges der Gnade; genauer wie ist der Übergang der hinreichenden Gnade zur wirksamen zu verstehen? Kommt es zur Zustimmung des Menschen durch eine neue göttliche Anregung und Bestimmung des Willens, so daß Gott den menschlichen Willen mit seinem Gnadenwillen eins macht, oder kommt es dazu durch eine freie Entschließung des Menschen, so daß dieser seinen Willen mit dem göttlichen Gnadenwillen in Einklang bringt? Liegt der Erfolg der Gnade in der Natur dieser Gnade selbst begründet (gratia efficax per se sive ab intrinseco), oder in der Freiheit (gratia efficax per accidens sive ab extrinseco)? Sieht Gott diesen Erfolg in sich selbst oder sieht er ihn im Menschen? Weiß Gott den Erfolg unmittelbar voraus, weil er diesen Erfolg will, oder weil er sieht, daß der Mensch mit seiner Gnade mitwirken wird?

Es läßt sich nicht leugnen, daß diese Fragen einen hohen spekulativen Reiz haben und auch wegen ihres innigen Zusammenhanges mit unserem persönlichen Heilsgeschäfte von großer praktischer Bedeutung sind. Und dennoch gönnen wir ihnen hier nur einen beschränkten Raum, weil sie, wie schon wiederholt gesagt, für uns Menschen unlösbar sind und zuletzt in undurchdringliche Geheimnisse ausmünden. Wir legen die Lösungsversuche der Schulen kurz vor und bemerken, daß sie sich alle mehr oder weniger mit der Autorität des Aquinaten zu decken suchen.

1. Der Thomismus. Sein System wurde von dem spanischen Dominikanertheologen Bañez († 1604) zuerst aufgestellt. Nach ihm ist die hinreichende Gnade jene, die das Können oder „Wollenkönnen" verleiht; die wirksame aber jene, die das Vollbringen oder „Wirklichwollen" gibt. Damit der Mensch von dem Zustande des Könnens oder der Potenz in den des Wollens oder des Aktes übergehen kann, bedarf er einer neuen Gnade. Diese neue Gnade ist wesentlich von der ersten verschieden. Sie ist jene göttliche Tätigkeit, wodurch der Wille zum Guten nicht nur äußerlich angeregt und ermuntert, sondern physisch so erfaßt und zum Guten so vorausbewegt und vorausbestimmt wird, daß er sich nicht zugleich auch nicht dazu bestimmen kann, vielmehr ganz sicher und doch ebenso frei das Gute vollbringt. Das Wesen der wirksamen Gnade besteht in dieser physischen Vorausbestimmung (praemotio oder praedeterminatio physica). Den unfehlbaren Erfolg seiner Gnade sieht Gott vorher in seinen ewigen Gnadendekreten, worin er bestimmt, den freien Willen durch eine solche physische Vorherbewegung zur Zustimmung zu bringen.

Beurteilung. Dem thomistischen Systeme wird niemand eine große Folgerichtigkeit absprechen können. Es scheint, daß er den einzig richtigen Ausgangspunkt nimmt. Sein Standpunkt liegt in Gott, der ersten Ursache, die überall in der Natur wie in der Übernatur an die erste Stelle zu rücken ist. Hierin liegt sicher seine Stärke, die jedem andern Systeme abgeht. Restlos und gut erklärt er auch das göttliche Vorherwissen des zukünftigen Erfolges. Anders gestaltet sich freilich das Urteil, wenn man seinen Standort im Menschen nimmt. Jetzt ergeben sich nicht geringe Schwierigkeiten.

Es will nicht recht einleuchten, wie unter der physischen Vorausbewegung der Wille noch frei bleibt und unter ihrem Einflusse auch nicht wollen kann (posse dissentire si velit; Trid. sess. VI, can. 4). Die Erklärung, der Mensch bleibe an sich frei, nur nicht unter den wirklichen Umständen (in sensu diviso, non in sensu composito) wickelt die Schwierigkeit in Worte ein, löst sie aber nicht. Besser wird vielleicht der zweite Einwurf beseitigt, Gott sei Urheber der Sünde; wenn man sagt, Gott ermögliche das physische Sein des Aktes, der Mensch allein bewirke dessen Unmoralität. Ein dritter geringerer Einwurf lautet, daß in der thomistischen Theorie die hinreichende Gnade keinen Sinn habe; denn man könne sich eine Gnade nicht recht vorstellen, die an sich nur das Können, aber nie zugleich auch das Vollbringen verleihe. Wahres Können sei nichts anderes als die wahre Fähigkeit zum Vollbringen. Man antwortet, daß Gott eben auf jeder Stufe des Wirkens, auch beim Übergang vom Sein (actus primus) zum Tätigsein (actus secundus) die sekundäre Ursache unterstützen müsse.

2. Der Augustinianismus. Seine Hauptvertreter sind der Kardinal Noris († 1704), Bellelli († 1742), Berti († 1766), Marcelli († 1804). Sie ersetzen die viel kritisierte physische Vorherbestimmung durch die siegreiche Lust (delectatio victrix), weil diese besser die Freiheit wahre, da jene physisch den Willen bewege, diese nur moralisch, indem sie den Willen anrege und locke, zwar bis zum vollen Siege über ihn, aber doch so, daß er physisch frei bleibe. Durch die Betonung der Freiheit und Ablehnung der unwiderstehlichen Gnade (gratia irresistibilis) unterscheiden sie sich von dem verpönten Jansenismus.

Beurteilung. Soll die siegreiche Lust, wie man behauptet, durch sich selber (per se) den Willen zum Entschlusse bringen, dann verfällt sie der gleichen Kritik wie die thomistische Theorie. Sie steht aber der letzteren bei weitem nach durch Mangel an Autorität, indem nur Augustin sie befürwortet, mehr noch an realer Wirklichkeit und Denkfolgerichtigkeit. Die christliche Erfahrung weiß wenig von jener siegenden Lust, kennt zudem auch noch Furcht, Hoffnung, Glaube, Reue und Buße als entscheidende Gründe des guten Entschlusses. Sie erklärt auch nicht genügend Gottes Vorauswissen des Erfolges, da sie nur moralisch wirkt. Soll sie aber physisch wirken, so empfiehlt sich besser das thomistische System mit seinem festen philosophischen Unterbau.

3. Der Molinismus. Urheber dieses Systems ist der spanische Jesuitentheologe Molina († 1600). Er begründet es in seiner berühmten Schrift über die Übereinstimmung von Gnade und Freiheit (Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis). Die wesentlichen Grundgedanken desselben sind folgende: Gottes Heilswille ist schlechthin universal. Er bietet jedem Menschen seine Gnade an. Diese Gnade verleiht durch sich selbst stets nicht nur das Können, sondern auch das Vollbringen. Damit es zu diesem Vollbringen oder dem guten Entschlusse wirklich kommt, bedarf es daher keiner neuen Gnade; wohl aber der freien Zustimmung des Menschen. Der Unterschied zwischen der

hinreichenden und der wirksamen Gnade ist daher kein innerer und wesentlicher, sondern ein äußerer und akzidenteller. Er wird bewirkt durch das äußere Verhalten des freien Willens. Jede Gnade ist an sich eine hinreichende, es hängt von der durch die Gnade angeregten und erhöhten Willenstätigkeit ab, ob sie bloß hinreichend bleibt oder wirksam wird (efficacia gratiae ab extrinseco sive per accidens). Den Erfolg der Gnade sieht Gott in der „mittleren" Erkenntnis (scientia media) voraus, wie das bereits früher erklärt worden ist (S. 145 f).

Beurteilung. Die Thomisten unterbreiteten ihre Bedenken gegen den Molinismus, in dem sie Pelagianismus sahen, dem apostolischen Stuhle, wodurch die berühmte Tagung der Congregatio de auxiliis unter Klemens VIII. und Leo XI. mit fast 200 Sitzungen veranlaßt wurde (1598—1607). Paul V. löste sie resultatlos wieder auf mit dem Verbot der gegenseitigen Verketzerung. Die Stärke des Molinismus liegt zweifellos in seiner Harmonie mit dem praktischen Christenleben. Er entspricht ganz dem täglichen Verfahren der Kirche, die Gläubigen, Sünder wie Gerechte, auf die ernste Pflicht hinzuweisen, die dargebotene Gnade zu ergreifen. Er erklärt gut, wenigstens vorläufig, wie der einzelne durch seinen religiösen Eifer sich das Heil sichert, während der andere durch seine Nachlässigkeit verloren geht (Perditio tua ex te Israel, tantum in me auxilium tuum; Os 13, 9). Allerdings verdichtet sich das spärliche Licht der molinistischen Einsicht in die göttliche Gnadenwahl bei tieferem Nachdenken doch wieder zu völlig undurchdringlicher Finsternis, weil wir auf die Frage, warum Gott jenen Weltplan verwirklichte, indem nur dieser und jener, nicht auch andere und alle selig werden, keine Antwort zu geben vermögen. Und darin liegt eben das früher erörterte Geheimnis der Gnadenwahl. Die Antwort, daß Gott das Heil keinem schulde, vermag das Dunkel nicht genügend aufzuhellen; denn er schuldet es eben keinem, und alle stehen ihm als Sünder uranfänglich gleich gegenüber.

Die Schwäche des Molinismus liegt in seiner Erklärung des göttlichen Vorherwissens. Es ist nicht zu begreifen, wie es in der vorweltlichen Ewigkeit ein objektiv Wahres geben soll, das seine Verursachung nicht in Gott hat (vgl. S. 147).

Ein anderer Punkt, den man gegen den Molinismus geltend macht, möchte weniger zu betonen sein; man wendet ein, daß er pelagianisiere und die Gnade um ihre königliche Bedeutung im Heilsleben bringe. Doch auch der Molinismus lehrt ungeschmälert und unverkürzt die Notwendigkeit der Gnade und kann sich darauf berufen, daß das Heil zwar wahre Gnade, aber ebenso auch Verdienst und Lohn sei. Auch die Freiheit hat im Heilsleben eine große Bedeutung. Alles, was nicht aus ihren Tiefen quillt, kann nicht Anspruch auf Sittlichkeit haben. Freilich Gott steht unserer freien Sittlichkeit so wenig im Wege, daß er sie vielmehr erst ermöglicht. Auch die Freiheit ist seine Wirkung wie jede geschöpfliche Vollkommenheit. Der reine Molinismus fand in der Schule der Jesuiten keinen ungeteilten Beifall. Er wurde durch Suarez im sog. Kongruismus temperiert.

4. Der Kongruismus. Er verteilt den molinistischen Akzent, indem er ihn nicht nur auf den freien Willen legt, sondern auch auf die individuellen Umstände, unter denen die Gnade den Menschen trifft. Sind diese, sowohl die inneren als die äußeren, der Gnade günstig, kongruent, so wird sich der freie Wille ganz gewiß für sie entscheiden, sie zu einer wirksamen machen (gratia congrua). Trifft dagegen die Gnade den Willen unter ungünstigen Verhältnissen, so bleibt sie unwirksam, ist bloß hinreichend (gr. incongrua). In der göttlichen Vorherbestimmung werden also nicht allein der menschliche Wille, sondern auch die ihn umgebenden Verhältnisse, die von der göttlichen Providenz abhängen, berücksichtigt und so dem göttlichen Faktor ein etwas

größeres Gewicht gegeben als im reinen Molinismus. Allerdings ist es auch im Kongruismus der Wille, der die hinreichende Gnade zur wirksamen macht; denn die kongruente und inkongruente Gnade sind an sich ganz gleich, nur der Wille differenziert sie. Der Ordensgeneral Aquaviva († 1615) schrieb den Kongruismus amtlich als Ordenslehre vor. Da er sich nicht wesentlich vom Molinismus unterscheidet, so bedarf er auch keiner besondern Beurteilung.

5. Der Synkretismus. Er sei nur der Vollständigkeit halber genannt. Wesentlich Neues bietet er nicht, indem er eben sich aus den Prinzipien der andern beiden Schulen zusammensetzt. Für die schwierigeren Werke nimmt er die thomistische Erklärung an, für die leichteren die molinistische. Vertreter des Synkretismus sind Tournely, Thomassin, Petavius, Alphonsus, Katschthaler u. a.

Thomismus oder Molinismus? So lautet für gewöhnlich die Frage in den dogmatischen Lehrbüchern. Allein es besteht keine Pflicht, weder eine dogmatische noch eine wissenschaftliche, sich dem einen oder andern Systeme anzuschließen. Es gibt noch einen dritten Standpunkt, der sehr erlaubt ist, sein Nichtwissen zu bekennen. Da die Kirche amtlich alle vier Systeme freigegeben und gegen Verdächtigung geschützt hat, so hat auch der einzelne hier volle Freiheit.

Es kommt bei der wissenschaftlichen Erörterung dieses dunkeln Problems wesentlich auf den Ausgangspunkt an. Geht man von Gott aus, von seiner Allursächlichkeit, so dürfte die größere Folgerichtigkeit dem Thomismus nicht abzuerkennen sein. Auf seiner Seite stehen auch die wichtigsten Autoren, wie Moses (Ex Kap. 33), Job (22, 13 f; 42, 3) und Paulus (Röm 11, 33). Wenn man aber auch das System der Molinisten bevorzugen will, letztlich mündet auch dieses in die mit undurchdringlichem Geheimnis bedeckte Frage aus, warum Gott diesem und nicht jenem, ja nicht allen eine solche Gnade gibt, von der er ewig voraussieht, daß der Wille mit ihr mitwirkt. „Denn zu Gebote steht dir (o Gott), wenn du willst, das Können" (Weish 12, 8).

Zweiter Abschnitt.

Von der habituellen Gnade. Die Rechtfertigung.

Literatur. Thomas, S. th. 1—2, q. 113. Bonaventura, Breviloquium P. 5, c. 1 ff. Bellarmin, De iustificatione (Controv. Venet. 1721 IV 371 ff). Vega, De iustificatione doctrina universa (Venet. 1548; Colon. 1572). Suarez, De div. gratia (Mogunt. 1620/21 l. 6), c. 1 ff. Salmant., Tract. 15 (Ed. Paris. 1879, t. X 299 ff). Becanus, Theol. scholast.: De gratia habit. (1658). Nußbaum, Die Lehre der kath. Kirche über die Rechtfertigung (1837). Schätzler, Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade (1867). Möhler, Symbolik § 10 ff. Röhm, Konfessionelle Lehrgegensätze (1883). Wieser, S. Pauli Ap. doctrina de iustificatione (1874). Bartmann, St Paulus und St Jakobus über die Rechtfertigung (1897). Simar, Die Theologie des hl. Paulus (1883). Rademacher, Die übernat. Lebensordnung nach der paulin. und johann. Theologie (1903). Denifle, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Iustitia Dei (Röm 1, 17) und Iustificatio (1905). Derf., Luther und Luthertum (1906 f) 447 ff. Grisar, Luther I (1911) 171 ff. Von Protestanten: Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 3 Bde (^{3}1888—1889). Kreibig u. Schmidt, Versöhnung und Rechtfertigung (1883). B. Weiß, Lehrbuch der bibl. Theologie (^{7}1903). H. Holtzmann, Lehrbuch der neutest. Theol. II (1897). Seeberg II 473 ff. Harnack III.

Die bisher betrachtete aktuelle Gnade hat zu ihrem nächsten Zweck die Vollbringung einzelner guter Werke, besonders des Glaubens (Jo 6, 59). Ihr letzter Zweck aber ist die Begründung des dauernden Zustandes der Gnade

oder der vollen Gotteskindschaft. Die Schrift nennt diesen Gnadenzustand Gerechtigkeit (δικαιοσύνη, iustitia) und den göttlichen Akt, wodurch er in uns bewirkt wird, Rechtfertigung (δικαίωσις, iustificatio). Diese heißt „Rechtfertigung des Gottlosen" (iustificatio impii), weil nicht jemand, der die Gerechtigkeit einfach entbehrt, gerechtfertigt wird, wie etwa die ersten Menschen im Paradiese, die Engel oder Maria, sondern ein positiver Sünder. Die Theologen nennen die Gnade, durch die Gott jenen Zustand der Gerechtigkeit herstellt, Rechtfertigungsgnade (gratia iustificationis) oder auch heiligmachende Gnade (gr. sanctificans). Wegen ihrer Dauer in der Seele heißt sie auch habituelle Gnade (gr. habitualis). Von ihr ist nunmehr zu handeln. Gerade in diesem Teile der Gnadenlehre stehen sich die katholische und die protestantische Lehre scharf entgegen.

Die Gliederung des Stoffes ergibt sich so, daß zuerst von der Rechtfertigung im aktuellen Sinne als Prozeß gehandelt wird, bei dem Gott und Mensch beteiligt sind, dann von ihr als Zustand, weiter von ihren Eigenschaften und endlich von ihren Früchten.

Erstes Kapitel.

Die Rechtfertigung seitens Gottes.

§ 125. Die Rechtfertigung als Sündenvergebung.

Satz. In der Rechtfertigung werden die Sünden von Gott nicht zugedeckt, sondern wahrhaft und wirklich getilgt. De fide.

Erklärung. Die Kirche bestimmt die Rechtfertigung als die Versetzung des sündhaften Menschen aus dem Stande der Ungerechtigkeit und des göttlichen Zornes in den Stand der Gnade und Kindschaft Gottes (Trid. sess. VI, c. 4). Der tiefere Sinn dieser Worte wird sich aus dem folgenden ergeben. Hier genügt es zu wissen, daß nach katholischer Lehre die Rechtfertigung ein doppeltes Moment in sich schließt, negativ die Sündenvergebung, positiv die Heiligung.

Ganz anders der Rechtfertigungsbegriff der Protestanten, die hierin gerade das spezifische Wesen ihres Glaubens erblicken. Nach ihnen besteht die Rechtfertigung allein in der Sündenvergebung, eine positive Heiligung findet nicht statt. Aber auch in diesem einen negativen Momente unterscheiden sie sich von der katholischen Lehre, sofern sie die Sündenvergebung nicht als wahre und wirkliche Hinwegnahme der Sünden verstehen, sondern nur als gnädige Zudeckung. Die Rechtfertigung vollzieht sich nach protestantischer Auffassung bloß durch einen äußeren Akt der göttlichen Gerechtsprechung (iustificatio externa et forensis) oder Strafloserklärung, wodurch zwar das sündhafte äußere Verhältnis des Menschen zu Gott gnädig umgewandelt wird, aber nicht sein innerer Zustand selbst. Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß dieser Rechtfertigungsbegriff wesentlich zusammenhängt mit der ebenso falschen Auffassung von der Urgerechtigkeit des Menschen und seiner wesentlichen Verschlechterung durch die Erbsünde.

Gegen diese Auffassung richtet das Tridentinum eine Reihe Erklärungen, von denen die wichtigsten folgende sind. Es lehrt, „daß die Rechtfertigung nicht bloß Vergebung der Sünden ist, sondern auch Heiligung und Erneuerung des inneren Menschen durch freiwillige Aufnahme der Gnade und Gaben" (c. 7; Denz. 799 [681]). Weiter definiert es über die Sündenvergebung: „Wenn jemand leugnet, daß durch die Gnade unseres Herrn Jesu Christi, die in der Taufe erteilt wird, die Schuld der Erbsünde vergeben werde, oder auch behauptet, es werde nicht alles das getilgt, was die wahre und eigentliche Natur der Sünde hat, sondern sagt, dies werde nur ausgewischt, oder nicht zugerechnet, der sei ausgeschlossen" (sess. V, can. 5; vgl. VI, can. 11).

Beweis. Das Alte Testament, worauf sich der Protestantismus beruft, hat noch einen unvollkommenen Sünden- wie Rechtfertigungsbegriff. Besonders im Mosaismus erscheint die Sünde vielfach nur als Störung der äußeren Gesetzesordnung, nicht so sehr als Beleidigung Gottes und Verlust der heiligmachenden Gnade. Daher verläuft dort auch die Versöhnung und Rechtfertigung ziemlich äußerlich. Waschungen und Opfer, ein äußeres Tun, stellen das rechte Verhältnis zwischen Mensch und Gott wieder her. Israel lebt zudem in der Hoffnung auf eine volle Vergebung in der messianischen Zukunft (Jr 33, 8. Dn 9, 24. Zach 3, 9; 13, 1. Hebr 9, 26). Jedenfalls ist es keineswegs für die Bestimmung der neutestamentlichen Vergebung maßgebend, mögen nun seine Ausdrücke auf „Zudeckung", „Nichtanrechnung" (Ps 31, 1 f. Ez 33, 16; vgl. 2 Kor 5, 19) oder „Hinwegnahme" (1 Chr 21, 8), „Tilgung" (Is 44, 22), „Reinigung" (Ez 36, 25. Ps 50, 9. Mich 7, 18 f) lauten.

Christus knüpft an den reinen Prophetismus an. Den äußeren Legalismus der Sittlichkeit beseitigt er besonders in der Bergpredigt. Er beurteilt an der Sünde nicht so sehr die einzelne böse Tat, als vielmehr die ihr zu Grunde liegende schlechte Gesinnung und schlimme Herzensverfassung. Dementsprechend ist die Vorbedingung für die Vergebung Ablegung dieser bösen Gesinnung, Umwandlung des gesamten inneren Menschen. Der ganze Baum des Menschengewächses muß ein anderer werden, ein guter. Christi ganze Lehre über Sünde und Vergebung liegt in diesem Vergleich des Menschen mit dem Baum. „Entweder machet den Baum gut und seine Frucht gut, oder machet den Baum schlecht und seine Frucht schlecht; denn aus der Frucht wird der Baum erkannt. Viperngeschlecht, wie könnt ihr Gutes tun, da ihr böse seid. Der gute Mensch bringt aus dem guten Vorrate Gutes hervor, und der böse Mensch bringt aus dem bösen Vorrate Böses hervor" (Mt 11, 33—35; vgl. 7, 16—20. Lk 6, 43—46). Christus konnte unmöglich so reden, wenn er die protestantische Voraussetzung eines Fortbestandes der Sünde im Menschen auch durch die Gotteskindschaft hindurch geteilt hätte. Seine Mahnung: Machet den Baum gut, enthält in nuce die katholische Rechtfertigungslehre. Schaffet das Böse und das schlechte Prinzip aus euern Herzen und bringet hinein das gute Prinzip (gratia sanctificans) und das Gute.

Zweifellos ist der normale Jünger Jesu wirklich rein und gerecht. „Selig sind, die ein reines Herz haben" (Mt 5, 8). Zu seinen Aposteln spricht er

wiederholt: „Ihr seid rein" (Jo 13, 10; 15, 3). Er selbst versichert nach getätigter Vergebung die Menschen des „Friedens" (Lk 7, 50) und setzt voraus, daß sie fortan „nicht mehr sündigen" (Jo 5, 14; 8, 11). Diese Sündenreinheit fordert er von den Seinigen mit großer Entschiedenheit, und wenn sie mit dem Leben erkauft werden müßte. Lieber Hand und Fuß abhauen, lieber das Auge ausreißen als der Versuchung zur Sünde nachgeben (Mt 18, 8—9; 10, 39). Es ist ein bündiger Schluß: aus der Energie, womit Christus die neue Sünde verbietet, folgt die Tatsache, daß die alte Sünde durchaus nicht mehr existiert. Nach ihm muß die Sünde mit der Wurzel aus dem Menschen heraus. Schon die leiseste Regung, der böse Gedanke, der unreine Blick wird von ihm verurteilt (Mt 5, 20 bis 6, 34).

Paulus lehrt nicht anders als Christus. Er ist von dem Protestantismus nur einseitig mißdeutet worden. Er geht aus von der Allgemeinheit der persönlichen Sünde (Röm 1, 1 bis 3, 20). Sie hat ihren letzten Grund in der Allgemeinheit der Erbsünde (Röm 5, 12—13). Die Wirkungen beider werden ergreifend geschildert. Aber das 7. Kapitel des Römerbriefes beweist nicht die Zudeckungstheorie, sondern stellt in dramatischer Lebendigkeit den Übergang vom alten Zustande zum neuen dar. Den alten Menschen wird die Gnade „befreien" (Röm 7, 24 f), nicht „zudecken".

„Das Gesetz des Geistes des Lebens in Christus Jesus hat mich befreit vom Gesetze der Sünde und des Todes" (Röm 8, 2). „Demnach gibt es jetzt keine Verdammnis für die, welche in Christus Jesus sind" (Röm 8, 1). Daß die Sünde wirklich getilgt und der Mensch von ihr gänzlich befreit wird, geht aus Röm Kap. 6 klar hervor, wo der Apostel die Taufe, das große Vergebungssakrament, mit dem Tode Christi vergleicht und den Täufling mit dem Erstandenen in Parallele setzt: beide „wandeln in einem neuen Leben" (Röm 6, 1—6). Fortwährend erscheinen in diesem Kapitel das alte und neue Leben in innerem Gegensatz; war das alte ein Dienst der Sünde im Fleische, so versichert er, daß wir „befreit von der Sünde zu Dienern der Gerechtigkeit" geworden sind (Röm 6, 18 22). Daher ist der „Friede" das besondere Merkmal des Christenstandes (Röm 5, 1; 14, 17. 1 Kor 7, 15 u. ö.). Der Alte Bund bewirkte ein vorläufiges Übersehen der Sünde (Röm 3, 25); also muß der neue eine eigentliche Tilgung bringen.

Petrus verkündet die Sündenvergebung als ein Heilsgut der messianischen Zeit: „Diesem (Christus) geben alle Propheten das Zeugnis, daß alle, die an ihn glauben, Vergebung der Sünden durch seinen Namen erlangen" (Apg 10, 43). Aber sie ist eine wahre, denn sie geschieht mit oder durch Erteilung des Heiligen Geistes: „Tuet Buße, und ein jeder von euch lasse sich taufen im Namen Jesu Christi zur Vergebung eurer Sünden, und ihr werdet die Gabe des Heiligen Geistes empfangen" (Apg 2, 38; vgl. 5, 31; 3, 19). Das Taufbad wirkt „nicht Abwaschung der Unreinigkeit des Fleisches (wie die levitische Reinigung), sondern Gelöbnis eines guten Gewissens vor Gott" (1 Petr 3, 21; vgl. 2, 10).

Johannes stellt „das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünden der Welt" (Jo 1, 29) an die Spitze seines Evangeliums. Christi Reich ist das Reich des Lichtes, Satans Reich das der Finsternis; beide schließen

sich aus. „Das Blut seines Sohnes Jesus Christus reinigt uns von aller Sünde.... Wenn wir unsere Sünden bekennen, so ist er getreu und gerecht, daß er uns unsere Sünden vergibt und uns von aller Ungerechtigkeit reinigt" (1 Jo 1, 7—9).

Ergebnis. Schon das Alte Testament sehnt sich nach Vergebung. Sie wird ihm auch verheißen und symbolisch schon gewährt. Sie tritt wirklich ein im Neuen Bunde, der einzig auf der Versicherung der Sündenvergebung im Blute Christi aufgerichtet ist (Mt 26, 28). An der vollen Wirkung zweifeln, nur eine Zudeckung, ein Übersehen der Sünde annehmen, ist eine Kraftloserklärung des Blutes Christi und eine Zurückversetzung des Neuen Bundes auf das niedrige Niveau des Alten.

Väter. Daß die Väter die von den Reformatoren künstlich aus Paulus konstruierte Theorie der „Zudeckung" nicht kennen, wird offen zugestanden. Calvin gibt zu, daß selbst Augustin nichts davon weiß. Augustin gerade macht es den Pelagianern zum schweren Vorwurf, daß sie nicht an eine eigentliche Hinwegnahme der Sünde durch die Taufe glauben, sondern sich mit der Annahme einer oberflächlichen Abschabung begnügen. „Wer will das mit den Pelagianern, wenn er nicht ungläubig ist, behaupten? Wir sagen also, daß die Taufe die Nachlassung aller Sünden gewähre und die Verbrechen hinwegnehme, nicht abschabe (auferre crimina, non radere), und nicht, daß die Wurzeln aller Sünde in dem bösen Fleische festgehalten werden, wie von den Haaren der geschorenen Köpfe, so daß sie wieder wachsen, die zurückgerufenen Sünden" (Contra duas ep. Pelag. 1, 13 26).

Der theologische Grund liegt im rechten Gottesbegriff. Eine bloße Zudeckung der Sünde entspricht weder der Allwissenheit Gottes noch seiner Heiligkeit, Weisheit, Güte und Macht. Ferner fiele die von Paulus zwischen Adam und Christus gezogene Parallele (Röm 5, 19) doch sehr zu Ungunsten Christi aus, wenn wir durch den ersten Adam wohl wahre Sünder, aber durch den zweiten nur uneigentliche und putative Gerechte zu werden vermöchten. Endlich fordert auch der Begriff der Lossprechung eine wahre Hinwegnahme der Sünde, oder er schließt eine Unwahrheit ein: „Wer den Gottlosen lossprícht und wer den Gerechten verdammt, beide sind sie ein Greuel vor Gott" (Spr 17, 15).

§ 126. Die Rechtfertigung als Heiligung.

Satz. Die Rechtfertigung besteht nicht nur in der Vergebung der Sünden, sondern auch in einer wahrhaften inneren Erneuerung und Heiligung.

De fide.

Erklärung. Gerade dieses positive Moment mußte das Tridentinum gegenüber der protestantischen einseitigen Betonung des negativen hervorheben. Es erklärt: „Wenn jemand sagt, daß die Menschen gerechtfertigt werden entweder allein durch die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi (sola imputatione iustitiae Christi) oder allein durch die Vergebung der Sünden (sola peccatorum remissione) mit Ausschluß der Gnade und Liebe, welche durch den Heiligen Geist in ihren Herzen ausgegossen wird und in ihnen bleibt; oder auch daß die Gnade, wodurch wir gerechtfertigt worden, nur eine Gunst Gottes (favor Dei) sei, der sei ausgeschlossen" (sess. VI, can. 11; Denz. 821 [703]). Hiermit wird die berühmte Imputationstheorie der Reformatoren abgewiesen, wonach Christus nicht nur die Verdienstursache (causa meritoria), sondern sogar die Formalursache (c. formalis) unserer

Gerechtigkeit ist. Auf dem Tridentinum glaubten anfangs einflußreiche Väter den Protestanten mit der Annahme einer doppelten Gerechtigkeit entgegenkommen zu können, einer angerechneten, die wir von Christus empfangen und einer persönlichen, die in unserer Sittlichkeit besteht. So besonders die „Kölner" Pighius und Gropper, die italienischen Kardinäle Contarini, Sanfelice, Pole, der Augustinergeneral Seripando. Lainez jedoch bekämpfte dieses unbrauchbare Zwitterding mit Erfolg. Was aber in jener Theorie an gesunden Gedanken enthalten war, fand seine Berücksichtigung in den kirchlichen Entscheidungen.

Die klassische Beschreibung vom Wesen der Rechtfertigung im 7. Kapitel der 6. Sitzung bildet den Höhepunkt der ganzen Rechtfertigungslehre. Der Hauptton liegt auf der Formalursache unserer Rechtfertigung. Es wird alles aufgezählt, was verursachend auf die Entstehung unserer Gerechtigkeit wirken kann. Die Finalursache ist Gottes Herrlichkeit und des Menschen Seligkeit, die Wirkursache ist der barmherzige, gnädige Gott, die Verdienstursache ist Christus, der für uns starb und dadurch uns die Rechtfertigung erwarb, die Instrumentalursache ist das Sakrament der Taufe, „ohne die niemals einem die Rechtfertigung zuteil wird". „Die einzige Formalursache endlich ist die Gerechtigkeit Gottes, nicht die, durch welche er selber gerecht ist, sondern die, durch welche er uns gerecht macht, durch welche wir nämlich, von ihm beschenkt, erneuert werden im Geiste unseres Inneren, und nicht bloß als Gerechte erachtet werden, sondern wirklich heißen und sind, indem wir die Gerechtigkeit in uns aufnehmen, jeder nach seinem Maße, welches der Heilige Geist dem einzelnen zuteilt, wie er will, und nach dem Verhältnis der eigenen Vorbereitung und Mitwirkung eines jeden" (Denz. 799 [681].

Zur Erklärung dieser tridentinischen Bestimmungen diene folgendes. Als die Finalursache unserer Rechtfertigung ist zunächst die Ehre Gottes und Christi genannt (gloria Dei ac Christi). Die Glorie Gottes ist nach der Schöpfungslehre der Zweck des Wirkens Gottes nach außen (S. 236 f). Dazu tritt hier noch die Glorie Christi, weil unsere Rechtfertigung auch ein Werk des Gottmenschen ist und ihm zur besondern Verherrlichung gereicht. Die Seligkeit des Menschen (vita aeterna) fällt mit der äußeren Ehre Gottes materiell zusammen, da durch sie jene vollzogen wird. Die Wirkursache ist Gott, und zwar er allein, da nur Gott die Gnade hervorbringen und dem Menschen innerlich mitteilen kann. Besteht doch diese Gnade, wie später zu zeigen sein wird, in der Anteilnahme an Gottes Natur. Die Verdienstursache ist Christus, sofern er durch seinen höchsten Liebesgehorsam uns die Rechtfertigung erworben hat. Die Instrumentalursache (instrumentum separatum) ist das Sakrament der Taufe, weil durch sie ordnungsgemäß die Rechtfertigung des Sünders geschieht. Manche ziehen in die Instrumentalursache auch die Menschheit Christi hinein; denn durch sie wurde die Rechtfertigung als durch ein mit der Gottheit verbundenes Werkzeug (instrumentum coniunctum) bewirkt. Die längste und erregteste Debatte auf dem Konzil verursachte die Frage nach der Formalursache der Rechtfertigung. Hier war einmal Stellung zu nehmen zu der bloß imputativen Gerechtigkeit der Reformatoren; aber auch zu einer von angesehenen Konzilsvätern vorgetragenen Theorie einer doppelten Gerechtigkeit. Die genannten Theologen glaubten nicht nur den Protestanten entgegenkommen zu müssen, sondern waren auch der Ansicht, daß neben der inneren Gerechtigkeit eine äußere angerechnete als ihre Ergänzung angenommen werden müsse. Die Schrift stelle des Menschen Gerechtigkeit, so argumentierte man, sehr niedrig. Der Psalmist bete, Gott möge nicht mit ihm ins Gericht gehen (Ps 142, 2);

Job behaupte, kein Mensch sei vor Gott gerecht (Job 9, 2); Isaias vergleiche die menschliche Gerechtigkeit mit einem schmutzigen Tuche (Is 64, 6), Johannes lehre, wir alle seien Sünder (1 Jo 1, 8); Christus fordere von allen das Gebet der fünften Bitte des Vaterunsers, und Augustin rufe aus: „Wehe dem auch noch so lobenswürdigen Leben des Menschen, wenn es ohne Gnade und Barmherzigkeit gerichtet wird" (Conf. 9, 13). Auf diese doppelte Gerechtigkeit hatten Gropper, Pflug, Eck und Melanchthon, Butzer, Pistorius sich schon in dem Religionsgespräch zu Regensburg (1541) geeinigt. Luther dagegen nannte das „ein geflickt und geleimt Ding". Und auch Rom war davon unangenehm berührt. Es konnte Lainez und seinem Anhange nicht schwer werden, diese Theorie auf dem Konzil zu Falle zu bringen, wenngleich sie anfangs zähe vertreten wurde. Und zwar mußte sie am meisten dadurch erschüttert werden, daß man annahm, was sie Wahres enthielt. Unsere Gerechtigkeit ist nicht „unser" im Gegensatz und Unterschiede der geschenkten Gerechtigkeit Gottes, sondern sie gründet ganz in jener und bewertet sich ganz nach ihr. Nur insofern sind wir gerecht, als uns Gott in freier Güte gerecht macht. Daher einigte man sich zuletzt auf den dogmatischen Satz, daß die uns inhärierende Gerechtigkeit die einzige Formalursache (unica causa formalis) unserer Rechtfertigung sei, d. h. jene Form, wodurch allein wir vor Gott gerecht sind. Vgl. hierzu Hefner, Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes (1909) 165 ff.

Nebenher sei erwähnt, daß durch diese Definition nicht die später näher zu erörternde Meinung katholischer Theologen, wie von Lessius († 1623), Petavius († 1652) und in neuerer Zeit Hurter, Scheeben, Waffelaert, getroffen wird, wonach der Mensch formell gerecht wird durch die inhärente Gnade, aber ein Adoptivkind Gottes durch die besondere Einwohnung des Heiligen Geistes.

Beweis. Das Alte Testament kennt anfangs nur eine völkische Gerechtigkeit (Dt 7, 6), keine individuelle. Doch dringen die Propheten schon auf innere persönliche Heiligkeit und warnen vor dem Verlaß auf äußere Zugehörigkeit zum auserwählten Volke. So auch der letzte Prophet, Johannes der Täufer (Lk 3, 4—17).

Christus beginnt sein Amt mit der Forderung einer „besseren Gerechtigkeit" (Mt 5, 20). Diese besteht nicht nur, wie früher gezeigt, in Sündenreinheit, sondern auch in dem Besitze des Heiligen Geistes. Er selbst bringt diesen Geist und „taufet in ihm" (Mk 1, 8. Jo 3, 5). Der Vater schenkt ihn den Seinigen (Lk 11, 13). Ein paralleler Ausdruck ist „Himmelreich". Es ist der innere Gnadenbesitz der Gläubigen (Lk 17, 21), wertvoller als alle andern Güter (Mt 13, 44—46). Es wird geistig aufgenommen (Lk 18, 17), im Glauben (Jo 7, 38 f). An sich ist es ein sittlich wirksames Prinzip (Mt 13, 33) und bringt hundertfältige Frucht (Mt 13, 23).

Aus all diesen umschreibenden Ausdrücken geht hervor, daß Christus der Welt nicht nur die Botschaft der Sündenvergebung gebracht, sondern auch der positiven inneren Heiligkeit und Gerechtigkeit. Und nicht nur als ein inneres, sondern auch als ein ganz neues, später sagt man übernatürliches Gut, erscheint diese innere Gerechtigkeit. Das folgt aus den Ausdrücken von der Wieder- oder Neugeburt, oder der Geburt aus Gott im Johannesevangelium (Jo 1, 13; 3, 5 8; 8, 47) und aus den ihnen parallelen Ausdrücken von dem Leben und der Kindschaft Gottes. Auf diesen Grundanschauungen ist das ganze vierte Evangelium aufgebaut. Die Gnade ist nach ihm ein inneres geistiges Prinzip sittlicher Fruchtbarkeit. „Ströme lebendigen Wassers werden aus dem Inneren derer fließen, die den Heiligen Geist empfangen haben" (Jo 7, 38—39). Sie wird „fortsprudeln ins ewige Leben"

(Jo 4, 14). Daher ist es ein Leben „in Fülle" (Jo 10, 10). Selbstverständlich ist es reine Gnade (Jo 1, 12—13; 4, 10). Und die Natur dieser Gnade? „Was aus dem Fleische geboren ist, ist Fleisch; was aus dem Geiste geboren ist, ist Geist" (Jo 3, 6). „Geist" ist dieses Lebensprinzip: das göttliche Pneuma im Menschen. Daher tritt der Begnadigte auch mit Gott in eine innere lebendige Gemeinschaft. Auf dieser Gottesgemeinschaft *(κοινωνία)* und ihrer Dauer *(μένειν)* liegt im vierten Evangelium ein sehr starker Akzent (Jo 6, 57; 15, 1—7; 17, 26). Weil die Gnade ein inneres, geistiges Gut ist, deshalb ist auch ihr Einzug und Wirken ein Geheimnis (Jo 3, 8). Ihr Urbild und Vorbild ist die Gemeinschaft des Logos mit dem Vater (Jo 6, 58; 14, 20; 17, 21).

Paulus hat für die Rechtfertigung den jetzt üblichen technischen Terminus geprägt *(δικαίωσις)*. Den Protestanten zufolge soll sie nach ihm bloß in der Sündenvergebung und der in ihr juridisch getätigten Kindesannahme bestehen *(υἱοθεσία)*. Es ist wahr, daß auf beiden Momenten in den Paulinen ein starker Ton liegt. Aber ebenso wahr ist es, daß auch das positive Moment der inneren Heiligung bei ihm in die göttliche Rechtfertigung selber fällt und nicht nur als äußere Absonderung und Auswahl, sondern als innere Umwandlung und Neuschöpfung. Diese Neuschöpfung ist der paulinische Parallelbegriff der johanneischen Wiedergeburt. Statt vieler Stellen nur folgende: „Wenn in Christus ein neues Geschöpf ist, so ist das alte vergangen, siehe, alles ist neu geworden" (2 Kor 5, 17; vgl. Gal 6, 15). „Wir sind sein Gebilde, geschaffen in Christus Jesus zu guten Werken, die Gott vorbereitet hat, daß wir in ihnen wandeln" (Eph 2, 10). „Der neue Mensch ist nach Gott geschaffen in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit" (Eph 4, 24). Wir sind „gerettet durch das Bad der Wiedergeburt und durch die Erneuerung des Heiligen Geistes" (Tit 3, 5). Abwaschung und Heiligung geschehen in einem Akte. Das ergibt sich unwiderleglich aus 1 Kor 6, 11: „Ihr seid abgewaschen (Vergebung), ihr seid geheiligt (Heiligung), ihr seid gerechtfertigt (das Ganze) im Namen unseres Herrn Jesu Christi und im Geiste unseres Gottes."

Das Prinzip des neuen Lebens ist der Geist Gottes oder Geist Christi. „Ihr seid im Geiste (nicht im Fleische), wenn anders der Geist Gottes in euch wohnt. Wenn jemand aber nicht den Geist Christi hat, der ist nicht sein. Ist aber Christus in euch, so ist der Leib tot für die Sünde, dagegen lebt der Geist für die Gerechtigkeit" (Röm 8, 9—10). „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist" (Röm 5, 5). Hieraus mag man ersehen, wie ungerechtfertigt und künstlich es ist, bei Paulus Rechtfertigung und Heiligung zu trennen und jene als bloße Vergebung zu deuten, erstere als einen Akt, letztere als einen Prozeß zu erklären und doch beide an eine menschliche Vorbedingung, den Glauben, zu knüpfen. Man beruft sich auch noch auf die Wortbedeutung von „rechtfertigen" *(δικαιοῦν)*; es soll durchaus heißen: den Angeklagten für gerecht erklären, nicht aber gerecht machen. Allein wenn das Wort in der Schrift gerecht erklären bedeutet, dann liegt eben der Fall der Anklage eines Unschuldigen vor, der also wirklich gerecht ist, nie aber wird ein Schuldiger gerecht erklärt.

Paulus gebraucht nun das Wort für Gottes Gnadentat und sagt ausdrücklich, daß dessen „Urteil nach der Wahrheit" sei (Röm 4, 5); er kann also nur ein Gerechtmachen dessen verstehen, der vorher allerdings ungerecht und sündhaft ist. Und diese Bedeutung stimmt völlig überein mit der oben entwickelten „Neuschöpfung" durch Gott. Erst abwaschen, dann heiligen oder erneuern, und das Ganze ist dann das eine göttliche Rechtfertigen (*δικαιοῦν:* 1 Kor 6, 11).

Jakobus schreibt: „Jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk stammt von oben und kommt herab vom Vater der Lichter . . ., denn er hat uns aus freiem Willen (Gnade) durch das Wort der Wahrheit gezeugt, daß wir gleichsam eine Erstlingsfrucht seiner Schöpfung seien" (1, 18). Die Rechtfertigung ist nach ihm eine reine Gnadentat Gottes, welche unsere innere Wiedergeburt und Erneuerung bewirkt, so daß wir von der Sünde befreit fortan „Täter des Wortes", Beobachter „des vollkommenen Gesetzes der Freiheit" werden (1, 21—26), welches „das königliche Gesetz" der Liebe ist (2, 8).

Johannes urteilt in seinem ersten Briefe über unser Dogma wie Christus in seinem Evangelium. Wir sind „aus Gott geboren" (1 Jo 5, 1), daher Kinder Gottes (1 Jo 3, 1 2 10; 5, 2), „geworden aus Gott" (1 Jo 2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 1). Dieses von oben her bewirkte neue Leben wurde verursacht durch die Salbung Gottes (1 Jo 2, 27), durch den „Samen Gottes", und diesen tragen wir dauernd in uns: „Jeder der aus Gott geboren ist, tut keine Sünde, weil sein Same in ihm bleibt, und er kann nicht sündigen, weil er aus Gott geboren ist" (1 Jo 3, 9). „Alles, was aus Gott geboren ist, besiegt die Welt" (1 Jo 5, 4), „übt die Gerechtigkeit" (1 Jo 2, 29), „tut Gutes" (3 Jo 11), trägt „Gott in sich" (1 Jo 4, 4). „Jeder, der liebt, ist aus Gott geboren . . .; wer nicht liebt, der kennt Gott nicht; denn Gott ist die Liebe" (1 Jo 4, 7—8). So durchdringt uns Gottes Heiligkeitssamen und macht uns gänzlich neu, in unserem Willen und Wirken. Wir werden Gott ähnlich, „der uns von seinem Geiste gegeben hat" (1 Jo 4, 13). „Jetzt sind wir Kinder Gottes, und es ist noch nicht offenbar, was wir sein werden. Wir wissen aber (im Glauben), daß wir ihm ähnlich sein werden, wenn er erscheinen wird" (1 Jo 3, 2). Nach Johannes ist also die Geburt aus Gott der Quell unserer Heiligkeit und Gottähnlichkeit. Aus seinem Gottesbegriffe folgert er das Wesen unserer Heiligung und Rechtfertigung.

Petrus beginnt seinen ersten Brief mit dem Dank an Gott, „der uns nach seiner großen Barmherzigkeit wiedergeboren hat" (1 Petr 1, 3). Schon die Propheten haben von „dieser Gnade geweissagt" (1 Petr 1, 10). Mit dieser Wiedergeburt ist der heilige Wandel verbunden. „Seid heilig, weil ich heilig bin", steht geschrieben (1 Petr 1, 16). „Ihr seid wiedergeboren nicht aus vergänglichem Samen, sondern aus unvergänglichem (göttlichem) Samen, durch das Wort des lebendigen Gottes, der in Ewigkeit bleibt" (1 Petr 1, 23). Das ist die Übernatur und Kraft der Wiedergeburt. Jetzt sind wir „ein geistiges Haus, ein heiliges Priestertum" (1 Petr 2, 5). „Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priestertum, ein heiliger Stamm, ein erworbenes Volk, damit ihr die Tugenden dessen verkündet, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht berufen hat. Ihr waret vordem ein Nicht-Volk, nun aber seid ihr Gottes Volk; ihr waret Nicht-

begnadigte, jetzt aber seid ihr Begnadigte" (1 Petr 2, 9—10). Nach Petrus hat uns also Gott in der Taufe nicht nur abgewaschen von unsern Sünden sondern auch zu einem heiligen und begnadigten Volke gemacht, das die Tugenden Gottes, seine ihm geschenkten Lebenskräfte offenbaren soll (1 Petr 3, 21; 2, 1 9). Das folgt besonders auch noch aus der oft zitierten klassischen Stelle seines zweiten Briefes: „Wie uns alles, was zum Leben und zur Frömmigkeit dient, von seiner göttlichen Macht durch die Erkenntnis dessen geschenkt ist, der uns durch seine eigene Herrlichkeit und Kraft berufen hat, durch den er uns so große und so köstliche Verheißungen (promissa) geschenkt hat, auf daß ihr dadurch seiner göttlichen Natur teilhaftig werdet" (2 Petr 1, 3—4). Das ist die berühmte Stelle, die in der späteren Spekulation der Scholastiker eine große Rolle spielt (consortium divinae naturae).

Rückblick. Wenn wir auf die biblische Lehre des Neuen Testamentes zurückblicken, erkennen wir klar, daß Gott durch seine Rechtfertigungstat uns nicht nur die Sünden wahrhaft vergibt, nicht bloß unser äußeres Verhältnis zu sich ändert, sondern uns selbst innerlich und geistig umgestaltet, unserer Seele ein neues Prinzip der Heiligkeit und Sittlichkeit einerschafft.

Väter. Sie kennen keine andere Auffassung als die der Schrift. Es wird später noch von ihnen zu handeln sein, wenn vom Wesen der heiligmachenden Gnade die Rede ist. Bekannt ist, daß sie die Erlösung hauptsächlich als die reale Umwandlung der sterblichen, sündhaften Natur zu einer lebendigen Verähnlichung mit Gottes Wesen selbst auffassen (θέωσις). Auch Augustin macht hier keine Ausnahme. „Es behält die Gnade auch bei ihm", so bemerkt rügend Harnack, „einen dinglichen Charakter" (Dogmengesch. III[4] 83). Er soll die paulinischen Gedanken „nicht verstanden" haben, d. h. er hat sie mit den Protestanten nicht mißverstanden. Näheres über die Väter und die Scholastik folgt, wenn von der Natur der heiligmachenden Gnade zu handeln ist. Hier nur noch eine

Folgerung. Die Rechtfertigung geschieht in einem instantanen Akte. Hermes, Günther und Hirscher faßten sie als einen Prozeß, in welchem der Mensch mit der aktuellen Gnade seine persönliche Heiligkeit selber erstrebt und bewirkt, indem er den natürlichen Menschen mit seinen Begierden dem Willen Gottes unterwirft. Demgegenüber folgt aus dem katholischen Rechtfertigungsbegriffe, daß die Rechtfertigung von Gott, und zwar in einem Augenblick (in instanti) bewirkt wird, weshalb auch Kinder gerechtfertigt werden können, bei denen von jenem Prozeß keine Rede sein kann. Wohl kennt auch das katholische Dogma einen Rechtfertigungsprozeß, aber als Vorbereitung auf die Rechtfertigung, nicht als diese selbst. Von dieser Vorbereitung ist im folgenden Paragraphen zu handeln.

Protestantische Einwürfe aus der Schrift.

Schon längst ist das protestantische Vertrauen auf die Rechtfertigungslehre der Reformatoren nicht mehr so stark wie früher. Es gibt eine bedeutende Reaktion im Protestantismus selbst, welche die „Lutherische Rechtfertigungslehre" mit einer „modernen Heiligungslehre" vertauschen möchte. Man gibt zu, daß Luther nicht durch „theologische Reflexionen" über die Paulinen, sondern „zuerst durch das Erlebnis der eigenen Rechtfertigung" zu seiner Doktrin gekommen sei, und daß diese „unauflösliche Antinomien" in sich schließe, und zwar besonders drei: in Bezug auf den Inhalt, den Zeitpunkt und den Vollzug der Rechtfertigung.

In Bezug auf den Inhalt glaube man an die Rechtfertigung eines Gottlosen. Darin liege ein Widerspruch, weil der heilige, gerechte und wahrhafte Gott keinen gerecht erklären könne, der es nicht in Wirklichkeit sei. In Bezug auf den Zeitpunkt lehre Luther, daß wir täglich gerechtfertigt würden durch die unverdiente Vergebung der Sünden. Aber das widerspreche dem Begriffe der einmaligen

Rechtfertigung durch den Glauben. Wie ist dieser Widerspruch auszugleichen? Man gibt zu: „Er ist überhaupt nicht auszugleichen mit den Mitteln des Verstandes." Endlich in Bezug auf den Vollzug der Rechtfertigung werde angenommen, daß dieser durch den Glauben geschehe; aber der Glaube sei nach Luther gänzlich Gottes Werk, er allein macht gläubig und rechtfertigt. (Vgl. E. Rietschel, Lutherische Rechtfertigungslehre oder moderne Heiligungslehre [1909].) Man sieht, daß die seit Bellarmin stets von katholischer Seite hervorgehobenen Bedenken auch auf konsequente Protestanten Eindruck machen. Dennoch ruft man der Heiligungsbewegung zu: Zurück zu Luther! Gewiß; denn sonst führte der Weg zu der katholischen Anschauung von der Einheit von Rechtfertigung und Heiligung. Der Protestant Jellinghaus gibt zu: „Es gibt nach der Bibel keine Rechtfertigung und Wiedergeburt, die nicht schon den wesentlichen Anfang aller Heiligung in sich schlösse.... Man kann nicht mit biblischem Grunde lehren: erst müßt ihr alle gerechtfertigt und wiedergeboren werden, und dann müßt ihr alle später zu einer bestimmten Zeit und durch einen bestimmten plötzlichen Vorgang in völliger Weise geheiligt werden" (Das völlige, gegenwärtige Heil durch Christus[5] [1903]). Darauf antwortet Rietschel: „Wenn es so steht, warum dann die ganze (protestantische) Lehre von der besondern Heiligung? Warum in unbiblischer und unreformatorischer Weise Rechtfertigung und Heiligung so völlig trennen?" (S. 21.) „Unbiblisch" ist diese Trennung sicher; freilich nicht unreformatorisch; denn das ist zweierlei, nicht einerlei. Auch andere Protestanten geben zu, daß es nach Paulus eine Sündlosigkeit des Christen geben könne in dem Sinne, daß die Sünde wirklich getilgt wird in der Rechtfertigung, und daß das siebte Kapitel des Römerbriefes nicht zum Angelpunkte der paulinischen Rechtfertigungslehre gemacht werden dürfe (vgl. Esser in der Theol. Revue 1911, 211 ff).

Die protestantischen Schriftstützen für die forensische Rechtfertigung sind sehr morsch. Man beruft sich auf das Wort δικαιοῦν, das gerechtsprechen bedeute. Aber wenn es wirklich im Alten Testament einigemal in diesem Sinne vorkommen sollte und sich nicht einfach auf Gottes äußere richterliche Tätigkeit bezieht, so ergibt sich daraus noch nichts für das Neue Testament. Paulus, so urgiert man weiter, sage: Gott rechtfertigt den Gottlosen (Röm 4, 5). Aber es heißt das doch nur, daß Gottes rechtfertigender Akt (δικαίωσις) den Menschen trifft, wenn er ein Sünder ist, aber nicht heißt es, daß er auch ein Sünder bleibt, nachdem er gerechtfertigt wurde. Vielmehr will der Apostel nur die Gnade, das Unverdiente, die freie Güte Gottes betonen, nicht aber will er sagen, daß jener Akt den Sünder nicht wahrhaft frei mache von der Sünde und innerlich heilige. Vielmehr sagt er, daß „das Urteil Gottes nach der Wahrheit ist" (Röm 2, 2).

Paulus sagt, daß in uns „die Sünde wohne" (Röm 7, 17); aber es fragt sich, auf welchen Zustand des Menschen er das bezieht, und wenn es vom Gerechtfertigten gilt, dann bedeutet es nichts weiteres als die auch in ihm zurückbleibende Sündenmacht, die Begierlichkeit der Sünde, nicht aber die formelle Sünde selbst. — Der Apostel sagt ferner, daß Christus „uns zur Weisheit von Gott und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung geworden ist" (1 Kor 1, 30). Aber die Lösung ist leicht: Er ist für uns zur Gerechtigkeit geworden, wie er auch für uns zur Weisheit geworden ist; er war nicht für uns weise, so daß wir unweise bleiben dürften, sondern, indem er uns durch seine Lehre weise machte. So ist er auch uns zur Gerechtigkeit geworden, nicht durch äußere Imputation, sondern durch innere Mitteilung, nachdem er sie vorher verdient hatte.

Paulus setzt „meine Gerechtigkeit" und „Gottes Gerechtigkeit" gegenüber (Phil 3, 9). Aber daraus folgt nicht, daß letztere nicht sein ist dem innerlichen Besitze nach, sondern nur nicht dem Ursprunge und dem Verdienste nach. Sie ist nicht sein, weil nicht durch eigene Anstrengung in Gesetzeswerken errungen, sondern weil von Gott aus reiner Gnade empfangen. Er schreibt: „Den, der Sünde nicht kannte, machte er für uns zur Sünde, damit wir Gerechtigkeit Gottes würden in ihm" (2 Kor 5, 21). Aber daraus folgt nicht, daß wie Christus äußerlich ein Sünder, so wir äußerlich Gerechte würden in ihm. Paulus sagt, daß Christus äußerlich für uns eintrat als „Sünder", aber von uns lehrt er, daß wir selbst Gerechtigkeit Gottes ge-

worden sind in ihm (ἵνα ἡμεῖς γινώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ). Stärker konnte er gar nicht ausdrücken, daß wir wirklich innerlich gerecht werden, als wenn er sagt, wir wären Gerechtigkeit Gottes geworden.

Paulus gebraucht für die Aneignung der Gerechtigkeit das Bild vom Anziehen. „Ziehet an den Herrn Jesus Christus" (Röm 13, 14; vgl. Gal 3, 27). „Ziehet den neuen Menschen an, der nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit" (Eph 4, 24). Schon in letzterer Stelle liegt die Lösung: Wir sollen einen wahren, heiligen Menschen anziehen. Wie könnte das anders geschehen als durch innere Aneignung desselben? Der Gegensatz lautet dann, „daß ihr in Ansehung eures früheren Wandels den alten Menschen ableget, der zufolge der Lust des Irrtums verderblich ist" (Eph 4, 22). Es ist klar, der Apostel verlangt wahren, völligen Wechsel des Menschen selbst, nicht bloß den der Kleider. Ausdrücklich warnt er vor solcher trügerischen Religion: „Belüget einander nicht: ziehet den alten Menschen aus mit seinen Werken und ziehet den neuen Menschen an, der erneuert wird zur Erkenntnis nach dem Ebenbilde dessen, der ihn erschaffen hat" (1 Kol 3, 9 f). Man sieht, es bleibt nirgends bei Paulus ein Raum für die imputierte, forensische Gerechtigkeit. Christus, Paulus, die übrigen Apostel, Jakobus, Johannes, Petrus, die Väter, sie alle tragen die katholische Rechtfertigungslehre vor.

Zweites Kapitel.

Die Rechtfertigung seitens des Menschen.

§ 127. Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung im allgemeinen.

Satz. Die Rechtfertigung ist zwar ein Akt der göttlichen Gnade, aber beim Erwachsenen bedingt durch eine sittliche Vorbereitung. De fide.

Erklärung. Voraussetzung dieses Satzes ist die früher erwiesene Tatsache, daß auch der gefallene Mensch natürlich gute und mit der aktuellen Gnade sogar übernatürlich gute Werke (actus simpliciter salutares) verrichten kann. In den normalen Fällen der Rechtfertigung erwartet Gott auch diese Vorbereitung; er will nicht, wie die Reformatoren annehmen, daß der Sünder rein passiv sich dabei verhalte, dieser soll sich vielmehr mit der aktuellen Gnade disponieren. Wer diese aktuelle Gnade nicht empfangen kann, wie das Kind, das noch nicht zum Vernunftgebrauch erwacht ist, der kann auch jene Vorbereitung nicht leisten und empfängt die Rechtfertigung in einem Moment durch die Taufe. Das Tridentinum schließt den aus, welcher sagt, „daß es in keiner Hinsicht nötig ist, sich durch Anregung des eigenen Willens vorzubereiten und empfänglich zu machen" (sess. VI, can. 9), und setzt in einem eigenen Kapitel (5) die Notwendigkeit der Vorbereitung auf die Rechtfertigung bei den Erwachsenen auseinander (Denz. 797 [679] 819 [701]); vgl. can. 4.

Nach den Reformatoren war eine solche Vorbereitung des Sünders auf die Rechtfertigung ganz unmöglich. Nach ihren Begriffen von der durch Adams Fall entstandenen völligen Verschlechterung der menschlichen Natur und radikalen Zerstörung ihrer sittlichen Anlage kann sich der Sünder der göttlichen Rechtfertigung gegenüber nur rein passiv verhalten. Daß man dann doch wieder die Rechtfertigung vom persönlichen Glauben abhängig sein läßt, gehört zu den schon genannten „unlösbaren Antinomien". Hier ist Calvins Standpunkt, wonach Gott alles allein tut, sicher der konsequenteste, wenngleich der unerträglichste.

Auch auf dem Konzil traten Meinungsverschiedenheiten hervor. Röm 3, 24 sagt Paulus, daß wir umsonst gerechtfertigt werden (δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι). Es durfte deshalb dieser Vorbereitung nicht der Charakter eines Verdienstes gegeben werden; auch der Ausdruck Quasiverdienst (meritum de congruo) würde den Verdacht des Semipelagianismus erweckt haben. Man vermied das Wort Verdienst gänzlich. Die positive Ansicht dann über die Art der Vorbereitung und ihre Bedeutung spricht das Konzil dahin aus, daß der Mensch zu dieser Vorbereitung der Gnade bedürfe, daß er aber selber sich dabei „weder rein passiv verhält, da er sie ja auch ablehnen kann, noch ohne die Gnade Gottes sich zur Gerechtigkeit vor ihm mit seinem freien Willen hinbewegen kann" (sess. VI, c. 5).

Beweis. In der Schrift liegt es überall klar zu Tage, daß zugleich der göttlichen Anbietung der Gnade die Aufforderung zur menschlichen Vorbereitung auf dieselbe voraus- oder doch parallel geht. Das Konzil beruft sich auf Zach 1, 3: „Bekehret euch zu mir, und ich will mich zu euch bekehren." Es hätte die ganze Predigt der Propheten herbeiziehen können. Auch Christus wie sein Vorläufer beginnen mit dem Rufe nach Bekehrung und Buße. Welche Akte im einzelnen die Vorbereitung ausmachen, wird später erörtert. Ebensowenig kann bei Paulus, der so stark die Gnade betont, die Notwendigkeit der eigenen Vorbereitung verkannt werden. Daß diese mit der aktuellen Gnade geschieht, wird überall vorausgesetzt. Ebenso klar aber geht aus der Schrift hervor, daß der Mensch selbst wirkt, wenn er sich vorbereitet, und daß er seine Mitwirkung auch versagen kann und oft versagt. Christus wie Paulus beklagen sich mit Tränen über die Widerspenstigkeit der Juden, denen vergebens die Rechtfertigung angeboten wird (Mt 23, 37. Röm 9, 2; vgl. Apg 7, 51; Röm 2, 4—5; 2 Kor 6, 1—2; Offb 3, 20).

Väter. Daß die vorauguſtiniſchen Väter der menſchlichen Vorbereitung eine große Bedeutung beilegten, iſt bekannt. Auguſtin iſt aber nicht minder klar wie jene. Berühmt iſt jenes Wort von ihm: „Wer dich alſo erſchaffen hat ohne dich, der rechtfertigt dich nicht ohne dich. Er ſchuf dich alſo ohne dein Wiſſen, er rechtfertigt dich mit deinem Willen (Serm. 169, 11, 13). Der ſtete kirchliche Glaube an die Notwendigkeit der Vorbereitung ergibt ſich aus dem uralten Gebrauche des Katechumenats, in welchem die Erwachſenen einer ſtrengen Prüfung und ernſten Unterweiſung unterzogen wurden, ehe ſie die Taufe empfingen.

Die Vernunft fordert eine ſolche Vorbereitung, damit die Rechtfertigung ein dem vernünftigen und freien Menſchenweſen entſprechender Vorgang bleibt. Eine mechaniſche Rechtfertigung, eine gleichſam göttliche Überrumpelung und Vergewaltigung entſpräche weder der göttlichen Weisheit noch der menſchlichen freien Perſönlichkeit. Aber die Rechtfertigung iſt nicht nur ſo der freien ſittlichen Menſchennatur entſprechend, ſondern ſie iſt auch nur ſo möglich und denkbar, weil eine einſeitig aufgedrungene Rechtfertigung ohne Beſtand und Wirkung wäre.

Nach Thomas geht die Rechtfertigung des Sünders als Bewegung von Gott allein aus; „aber Gott ſetzt einen jeden in Tätigkeit nach der Weiſe der Natur desſelben. Daher rechtfertigt er den Menſchen entſprechend ſeiner menſchlichen Natur, deren Eigentümlichkeit es iſt, freien Willen zu haben" (S. th. 1, 2, q. 113, a. 3; vgl. q. 112, a. 2).

Übernatürlichkeit der Vorbereitung und ihr Verhältnis zur Rechtfertigung. Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung iſt zwar nicht Verdienſturſache, aber auch nicht bloße Bedingung, ſondern wahre und eigentliche Dispoſition und moraliſche Urſache der Rechtfertigung (vgl. Trid. sess. VI, c. 5 u. can. 3 u. 4; c. 6—8 u. can. 9; sess. XIV, c. 4).

Die Vorbereitung ist nicht verdienende Ursache der Rechtfertigung weder im Sinne des Pelagianismus noch des Semipelagianismus. Das ist nach früher Gesagtem klar. Wenn die Gnade überhaupt unverdienbar ist, dann auch die Rechtfertigungsgnade. Freilich wurde früher dargetan, daß der ersten aktuellen Gnade nur eine negative Disposition vorhergehen könne, und hier fordert das Konzil eine durchaus positive. Aber dennoch ist diese keine Verdienstursache für die Rechtfertigung. Die Vorbereitung selbst wurzelt in der aktuellen Gnade und ist nur durch sie möglich. „Keine Vorbereitung ist für den Eintritt der Gnade erforderlich, die nicht Gott selber macht" (S. th. 1, 2, q. 112, a. 2 ad 3).

Der Wert der Vorbereitung darf aber auch nicht zu niedrig angesetzt und als der einer bloßen äußeren Vorbedingung eingeschätzt werden. Sie hängt vielmehr innerlich mit der Rechtfertigung zusammen, ist deren wahre und eigentliche Disposition, also eine mit der Gnade in der Seele hergestellte Empfänglichkeit, auf die Gott frei und gnädig seine Heiligungsgaben verleiht, weil er durch seine Verheißung sich gleichsam dazu verpflichtet hat und in der hergestellten Disposition des Sünders eine moralische Veranlassung sieht, die Gnade frei zu erteilen. Die Theologen reden daher von einer dispositiven Ursache (causa dispositiva). Wie innig die Vorbereitungsakte mit der Rechtfertigung selbst zusammenhängen, folgt allein schon aus der Bestimmung des Tridentinums vom Glauben als Wurzel und Fundament aller Rechtfertigung, und weiter daraus, daß es von ihr in etwa das Maß der Gnade abhängig macht (sess. VI, c. 7). Die negative Sündenvergebung aber ist bei allen gleich. Die Theologen haben deshalb den Wert der Disposition als ein Billigkeitsverdienst bezeichnet. Die Augustinertheologen betonten auf dem Tridentinum stark die Gratuität der Rechtfertigung (Röm 3, 24).

§ 128. Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung im einzelnen.

Satz. Die erste und wichtigste Disposition für die Rechtfertigung ist der Glaube. De fide.

Erklärung. Wenn Gott auch auf vielen Wegen den sündigen Menschen finden und zur Rechtfertigung führen kann, so gibt das Tridentinum doch gewisse Grundmomente an, die sich in der Hinwendung des Sünders zu Gott stets finden müssen und ohne welche eine Rückkehr zur Gottesgemeinschaft nicht denkbar ist. An die Spitze stellt es den Glauben. „Der Glaube ist der Anfang des menschlichen Heiles, das Fundament und die Wurzel der ganzen Rechtfertigung" (sess. VI, c. 8; Denz. 801 [683]). Das Vatikanum wiederholt es, „daß nie jemand ohne ihn die Rechtfertigung erlangte" (sess. III, c. 3; Denz. 1793 [1642]). Zwischen Katholiken und Protestanten besteht zunächst um die Forderung des Glaubens kein Gegensatz, wohl aber ein sehr starker über die Auffassung desselben und über seine Alleinberechtigung. Wir beweisen zunächst kurz die These und setzen uns dann mit den Gegnern über diese letzten beiden Punkte auseinander.

Beweis. Mit Recht hebt das Vatikanum hervor, daß der Glaube immer zur Rechtfertigung notwendig gewesen. Das zeigt sich schon im Alten Testamente. Das Heil der Patriarchen beruhte auf dem Glauben an Gott (Gn 15, 6. Röm Kap. 4). Der ganze Bund Jahwes mit Israel war auf dem Glauben aufgebaut. Die Propheten schärfen ihn fort und fort ein. „Wenn ihr nicht glaubet, so bleibet ihr nicht", mahnt Isaias (7, 9). „Der Gerechte aber, in seinem Glauben wird er leben" (Hab 2, 4).

Christus setzt meist den Glauben an Gott voraus. Aber er fordert auch einen neuen Glauben: an seine Sendung, seine Worte, sein messianisches

Werk, an seine Person (Mk 1, 15; 16, 16. Mt 16, 16 f; 21, 32. Lk 18, 8; 24, 25). Der Glaube an seine Person und sein Werk ist das große Thema des ganzen Johannesevangeliums (Jo 20, 31), und der Unglaube die große Sünde, die dort hervortritt.

Die Apostel folgen dem Meister in dieser Forderung des Glaubens zum Leben, und zwar des Glaubens speziell an Christi Person und Werk (Apg 5, 14; 8, 37; 9, 42; 10, 43; 14, 22; 15, 7; 16, 31. 1 Petr 1, 8; 2, 6; 4, 17. 1 Jo 3, 23; 5, 1 5 10 13). Paulus stellt den Juden den Glauben als das Mittel der Rechtfertigung besonders im Römer- und Galaterbrief entgegen (Röm 3, 28. Gal 2, 10).

Väter. Wenn auch einige Apologeten, besonders Justin (Apol. I 46), der bloßen Vernunfterkenntnis eine entsündigende Wirkung beilegen und geneigt sind, die alten Philosophen wie Christen anzusprechen, so ist das doch nur im Sinne einer natürlichen Gerechtigkeit gemeint, nicht einer übernatürlichen. (Vgl. auch Clemens Alex., Strom. 1, 20; M. 8, 814.) Die Väter wissen gar zu gut, wie notwendig die Taufe zum Empfang des Heiligen Geistes ist, und daß man vor der Taufe ein Katechumenat zur Erlernung der Glaubenslehre durchlaufen muß. Das Bekenntnis dieses Glaubens haben sie alle bei ihrer Taufe persönlich abgelegt. Man vergleiche Klemens von Rom (Cor. 31 u. 32), Ignatius (Magn. 8; Eph. 14), Theophilus (Ad Autol. 1, 7), Justin (Apol. II 13), Irenäus (Adv. haer. 4, 7, 2), Origenes (In Rom. 3, 5 8 9; M. 14, 936 ff). Überall sehen wir die Väter nach zwei Seiten hin Front machen, nach den Juden und nach den Heiden; nach beiden Seiten hin verteidigen sie die Notwendigkeit des Glaubens zur Rechtfertigung. Vgl. Liese, Der heilsnotwendige Glaube (1902).

Satz. Zur Rechtfertigung ist der Fiduzialglaube weder erforderlich noch genügend, sondern allein der Bekenntnisglaube. De fide.

Erklärung. In dieser These spricht sich der dogmatische Unterschied zwischen dem katholischen und dem protestantischen Rechtfertigungsglauben aus. Beide Religionen sind einig, daß dieser Glaube im Unterschiede von dem jüdischen ein formeller Glaube an Christus sein muß. Sie unterscheiden sich aber weit darin, daß die katholische Lehre diesen Glauben als dogmatischen Bekenntnisglauben (fides theologica), als Zustimmung zu den von Gott geoffenbarten Wahrheiten versteht, während ihn der Protestantismus nur als ein Vertrauen (fiducia) auf die in Christus offenbar gewordene Gnade und Barmherzigkeit erklärt, worin uns die Sündenvergebung angeboten wird (fides fiducialis). Ein zweiter wichtiger Unterschied besteht darin, daß die katholische Lehre außer dem Glauben noch eine Reihe anderer sittlicher Akte fordert, dagegen die Reformatoren den Glauben (das Vertrauen) allein für hinreichend halten (fides sola iustificat). Das Tridentinum hat den bloßen Fiduzialglauben unter dem Anathem abgewehrt: „Wenn jemand sagt, der rechtfertigende Glaube sei nichts anderes als das Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit, die um Christi willen die Sünden verzeiht, oder dieses Vertrauen sei es allein, wodurch wir gerechtfertigt werden, der sei ausgeschlossen (sess. VI, can. 12; Denz. 822 [704]; vgl. can. 13 f). Es beschreibt dann selbst den rechtfertigenden Glauben als ein Fürwahrhalten der göttlichen Offenbarungen und Verheißungen, besonders jener Verheißung, daß der Gottlose durch die Gnade Gottes gerechtfertigt werde (c. 6; Denz. 798 [680]).

Beweis. Vorweg sei bemerkt, daß im Evangelium und auch sonst bisweilen Glauben *(πίστις)* für jenes Vertrauen auf Christi Macht steht, wodurch er die Kranken heilt und überhaupt Wunder wirkt (Mt 8, 10 13; 9, 2 28; 15, 28 u. ö.). Von diesem Vertrauen, von dem Christus bisweilen gesteht, es sei sehr „groß", ist gänzlich verschieden der echte Glaube, den er als Bedingung zum Eintritt in das Reich Gottes fordert. Ganz zweifellos fordert er hierfür den dogmatischen Bekenntnisglauben. Er übernimmt diesen zunächst aus dem Alten Bunde (Dt 6, 4). Er erweitert aber das jüdische Kredo durch seine Lehre vom Reiche Gottes, von seiner Person, zuletzt von der Trinität und den Sakramenten. Seine Bergpredigt, Seepredigt, seine vielen Parabeln, seine Sittensprüche in den Synoptikern haben es gar nicht allein mit der Vergebung der Sünden, sondern auch noch mit vielen andern Wahrheiten zu tun, die man glauben, festhalten muß, auf die man nicht vertrauen soll, oft nicht einmal kann. Bei Johannes ist es fast einzig der Glaube an Christi Gottheit, welcher gefordert wird (Jo 20, 30—31). Dieser Bekenntnisglaube soll im Auftrage Christi in aller Welt gepredigt und gefordert werden als Mittel zur Seligkeit (Mt 16, 15—16). „Wer an den Sohn glaubt, hat das ewige Leben, wer aber gegen den Sohn ungläubig ist, wird das Leben nicht sehen, sondern Gottes Zorn bleibt über ihm" (Jo 3, 36). „Wenn ihr nicht glaubet, daß ich es bin, so werdet ihr in euern Sünden sterben" (Jo 8, 24). Die Taufe soll gespendet werden im Glauben an den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist (Mt 28, 19). Das ist also der rettende, rechtfertigende Glaube nach der Lehre Jesu, der dogmatische Bekenntnisglaube, nicht das Vertrauen, daß uns um Jesu Leidenstod die Sünden vergeben werden. Letzterer Gedanke ist freilich, wie auch das Tridentinum andeutet, im dogmatischen Glauben eingeschlossen, macht ihn aber nicht allein aus.

Diesen Bekenntnisglauben fordern auch die Apostel, nicht den Fiduzialglauben. Ihn bekennt der Kämmerer vor Philippus bei der Taufe (Apg 8, 37); ihn entwickelt in längerer Rede Petrus vor der Taufe des Kornelius (Apg 10, 34—48); dieser Glaube hat nach Johannes zum Inhalt, „daß Jesus der Sohn Gottes ist" (1 Jo 5, 5), „daß Jesus der Christus ist" (1 Jo 5, 1). Sollte nun Paulus einen ganz eigenen Begriff von dem rechtfertigenden Glauben gebildet haben? Er gilt ihm als christliche Grundforderung. „Gerechtigkeit Gottes wird in dem Evangelium geoffenbart aus Glauben an Glauben" (Röm 1, 17). Welches ist nun dieser paulinische Glaube? Auf der Missionsreise fordert er dem Silas den dogmatischen Glauben ab: „Glaube an den Herrn Jesus, und du wirst selig werden", und dann heißt es sofort: „Und sie (Paulus und Timotheus) verkündigten ihm samt allen in seinem Hause das Wort des Herrn"; und weiter: „Er freute sich mit seinem ganzen Hause, daß er an Gott glaubte" (Apg 16, 30—34).

Allgemein sagt Paulus: „So kommt der Glaube vom Hören, das Hören aber durch das Wort Christi" (Röm 10, 17). Bisweilen nennt er den Glauben einfach „Glaube an Jesus Christus" (Röm 3, 22. Gal 2, 16—20. Eph 4, 13 u. a.). Oft hebt er Einzelmomente aus dem Leben und Wirken des Herrn hervor: Glaube an die Versöhnung im Blute Christi (Röm 3, 25), an den Kreuzestod (1 Kor 1, 23; 2, 2), an die Auferstehung Christi (Röm

10, 9), an die darin geoffenbarte Auferweckungsmacht Gottes (Kol 2, 12), an Christus, der zur Rechten des Vaters sitzt (Röm 8, 34). Das ist alles dogmatischer Erkenntnisglaube, kein bloßes Vertrauen auf die Sündenvergebung.

Dieser Glaube ist aber nicht nur ein Erkenntnisakt, sondern auch ein Willensakt. Er wird zu einer Gehorsamstat gegenüber Gott. Wie schon bei Abraham (Röm 4, 20—22), so soll auch unser Glaube Unterwerfung unter Gottes Autorität und Ordnung sein (Röm 1, 6; 15, 18. 2 Kor 10, 4—6). Unglaube ist Ungehorsam (Röm 10, 16). Glaube ist daher höchste Sittlichkeit; Unglaube ist strafbare Unsittlichkeit.

Väter. Statt Einzelzeugnisse anzuführen, verweisen wir einfach auf die Tatsache, daß allein der Symbolglaube als Lehre in dem Katechumenate und als subjektives Bekenntnis bei der Taufe stets in der Kirche gepflegt und gefordert wurde. Des weiteren ist zu erinnern an die schweren dogmatischen Kämpfe gerade um diesen Glauben. Endlich an die Sitte des christlichen Reisepasses (litterae testimoniales), einer Versicherung der Orthodoxie seines Inhabers (2 Jo 10).

Einwürfe. Das Tridentinum fordert natürlich nicht eine vollständig entwickelte, auf alle Dogmen der Kirche sich erstreckende Kenntnis des Glaubens (fides explicita), sondern deutet dadurch, daß es Hebr 11, 6 anführt, wo die Kenntnis von Gottes Dasein und Vergeltung gelehrt wird, an, daß es dieses Mindestmaß in Notfällen für genügend hält (fides implicita). Deshalb ist die Bemerkung Harnacks: „Glauben, das hieß ihm (Luther) nun nicht mehr das gehorsame Fürwahrhalten einer unübersehbaren Summe kirchlicher Lehren oder geschichtlicher Fakta, kein Meinen (!) und kein Tun . . ., sondern die Gewißheit der Sündenvergebung", sofern sie die katholische Lehre treffen soll, hinfällig (Dogmengesch. III⁴ 826).

Wie dann Luther selbst zu seinem Glaubensbegriff gekommen ist, das nennt Harnack ein mutiges Wagnis: „Es mutig auf Gott zu wagen, weil er nichts fürchtete (!) und weil ihm das seines Gottes gewisse Herz überging. So ist er der Reformator geworden, weil er durch seinen fröhlichen Glauben ein Held wurde. Wenn schon in der Wissenschaft das Wissen nicht ausreicht, sondern das Höchste mit Mut getan sein will, wie anders noch in der Religion!" (Ebd.) Aber man muß doch, ehe man es mutig auf Gott wagt, wissen, daß er existiert, und auch, was er von uns fordert. Ein mutiges Wagen, ohne diese Vorbedingungen erfüllt zu haben, ist ein blindes Wagen. Das gesteht der orthodoxe Theologe Ihmels selbst zu: „Wo Glaube im Sinne eines Vertrauens besteht, da ist in ihm notwendig ganz bestimmte Erkenntnis eingeschlossen. Vertrauen existiert nun einmal nur als Vertrauen auf etwas oder besser als Vertrauen auf eine Person. Ein Vertrauensverhältnis bedeutet ein Verhältnis von Person zu Person. Von einem religiösen Vertrauen können wir daher gar nicht sprechen, ohne daß mit ihm zugleich die Existenz Gottes ausgesagt wäre. Näher ist es ein ganz bestimmter Begriff Gottes, der nur mit dem Begriff des Vertrauens sich verträgt. Müßte die Gottheit als ein Fetisch oder auch als ein blutdürstiger Tyrann gedacht werden, so wäre in beiden Fällen ein Vertrauensverhältnis zu ihr nicht möglich. Vertrauen zu Gott kann es nur unter der Voraussetzung geben, daß Gott einerseits Liebe und anderseits Macht ist. Insofern ist also mit dem Vertrauen notwendig eine ganz bestimmte Erkenntnis Gottes verbunden" (Zentralfragen der Dogmatik in der Gegenwart [1911] 6 f). Das ist ganz richtig; nur ist der Gottesbegriff der Schrift nicht nur Liebe und Macht, sondern auch Weisheit und Gerechtigkeit (vgl. S. 102 ff); daher muß sich auch auf diese Momente die Erkenntnis beziehen.

Es geht also immer und überall dem Vertrauen auf Gott der theologische Glaube notwendig vorher, wenn dieses Vertrauen ein vernünftiges und in sich gefestigtes sein soll. Deshalb besteht die althergebrachte Ordnung: Glaube, Hoffnung und Liebe sachlich und logisch zu Rechte und duldet keinerlei Umkehrung in ihren einzelnen Gliedern. Das Vertrauen auf die Sündenvergebung oder besser auf die Rechtfertigung hat das Tridentinum ausdrücklich als ein besonderes

Moment in den dogmatischen Glauben aufgenommen (credentes ... illud in primis a Deo iustificari impium per gratiam eius), einmal um den Gegnern das Recht eines Einwurfs zu nehmen, und dann auch, weil die Rechtfertigung ohne dieses Moment gar nicht verstanden, also auch gar nicht vernunftgemäß angestrebt und vorbereitet werden kann. Aber es ist keineswegs das einzige, nicht einmal das fundamentale Moment im Glauben, vielmehr eine Folge, die in Gott und Christi Erlösungstat gründet.

Satz. Außer dem Glauben werden von den Erwachsenen noch andere Tugendakte zur Rechtfertigung erfordert; der Glaube allein rechtfertigt nicht.
De fide.

Erklärung. Das Tridentinum führt zuerst den Glauben an, weiter die Furcht vor der göttlichen Gerechtigkeit, wodurch die Sünder heilsam erschüttert werden, dann Hinwendung zur Barmherzigkeit in der Hoffnung, daß Gott ihnen um Christi willen gnädig sein werde, und endlich die anfängliche Liebe zu Gott als dem Quell aller Gerechtigkeit, sowie den Vorsatz, das Sakrament zu empfangen, durch welches die Rechtfertigungsgnade erteilt wird (sess. VI, c. 6; Denz. 797 [679]).

Die Reformatoren setzten dieser Dispositionsforderung mit großer Heftigkeit den Glauben allein (sola fides) entgegen. Und zwar ist nach ihnen dieser Glaube bloß die Hand, womit wir die Rechtfertigung ergreifen *(ὄργανον ληπτικόν)*. Man muß sich hüten, ihm irgendwelchen sittlichen Wert beizulegen, weil dadurch der Gnade Gottes Abbruch geschähe. Auf der Sola-fides-Lehre beruht die vielgerühmte protestantische Heilsgewißheit (certitudo salutis). Die katholische Lehre von der Vorbereitung auf die Rechtfertigung wurde von den Protestanten als „Werkgerechtigkeit", „Judaismus" und „Pelagianismus" verdächtigt.

Gegen solche unbiblische und einseitige Auffassung von der Vorbereitung auf die Rechtfertigung, die allerdings mit der von der Rechtfertigung selbst innerlich zusammenhängt, richtete das Tridentinum den Kanon: „Wenn jemand sagt, durch den Glauben allein werde der Sünder gerechtfertigt, so daß er meint, es sei nichts anderes erforderlich, was zur Erlangung der Gnade mitwirke, und es sei in keiner Hinsicht nötig, sich durch Anregung des eigenen Willens vorzubereiten und empfänglich zu machen, der sei ausgeschlossen" (sess. VI, can. 9; Denz. 819 [671]).

Beweis. Obschon in der Offenbarung der Hauptton auf dem Glauben liegt, so wird er doch weder im Alten noch im Neuen Testamente als alleinige Tugend, wodurch sich der Sünder für die Gnade disponiere, hingestellt. Es lassen sich leicht auch noch andere sittliche Akte anführen, an die das Heil geknüpft wird, freilich nicht im Gegensatz zum Glauben, sondern in Voraussetzung desselben. So fordern die Propheten meist die Buße (Is 30, 15. Jr 15, 19; 36, 3. Ez 18, 21) oder die Furcht Gottes (Is 50, 10. Jo 2, 19. Mal 3, 5 16. Soph 3, 7. Sir 1, 27 f; vgl. Ps 18, 10; 110, 10; 118, 120; Spr 1, 7; 9, 10; 14, 27).

Christus beginnt seine Heilspredigt mit der Forderung der Buße. Das war der Grundzug seiner Predigt im Anfang: „Von nun an begann Jesus zu predigen und zu sprechen: Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe" (Mt 4, 17). In den acht Seligkeiten ist der Glaube gar nicht einmal als Bedingung

zum Eintritt ins Himmelreich genannt, vielmehr eine Reihe anderer Tugenden. Christus kennt auch einen unfruchtbaren Glauben, ein bloßes Herr, Herr-Sagen, so gut wie sein Vorläufer einen bloßen Verlaß auf die religiösen Erbgüter und Verheißungen (Mt 3, 1—12), und deshalb fordert er die „guten Früchte des Glaubens" (Mt 7, 16 17 u. ö.). Bei der öffentlichen Sünderin nennt er die Liebe als Grund der Sündenvergebung (Lk 7, 47). In der Gottes- und Nächstenliebe findet er alles andere eingeschlossen (Mt 22, 36—40).

Auf Paulus beruft sich der Protestantismus vergebens. Wohl stellt der Apostel den Glauben wiederholt als einziges Mittel der Rechtfertigung hin (Röm 3, 28). Aber stets ist es der Glaube im Vollsinne des Neuen Testamentes als lebendige Hingabe an Gott und seine neue in Christus aufgerichtete Heilsordnung. Sein Gegensatz ist das Judentum und seine legale Werkgerechtigkeit, nie aber die christliche Werktätigkeit, die vielmehr in ihm eingeschlossen ist und gefordert wird. Der Glaube allein macht nach ihm selig im Sinne des vollen lebendigen Anschlusses an Christus. Aber „in Christus Jesus gilt weder die Beschneidung noch die Vorhaut, sondern der Glaube, der durch die Liebe wirksam ist" (Gal 5, 6). „Und wenn ich allen Glauben hätte, so daß ich Berge versetzen könnte, hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich nichts" (1 Kor 13, 3). Die Liebe ist die größte Tugend (ebd. 13, 13). Es ist ganz im Sinne von Paulus, wenn Jakobus sagt: „Wie der Leib ohne Geist tot ist, so ist auch der Glaube ohne Werke tot" (Jak 2, 26). Nach Paulus rechnet Gott unsern Glauben zur Gerechtigkeit an (Röm 4, 3 f). Nicht als wäre er an sich die Gerechtigkeit, nicht als wenn er die Gerechtigkeit verdiente, sondern er bringt ihn in „Anrechnung" (*λογίζεται*), einmal an sich als subjektive menschliche Leistung, und dann besonders, weil derselbe sich stützt auf den objektiven Leidenstod Christi. Der Glaube ergreift das Blut des Sohnes Gottes und bringt es dem Vater dar, der ein Recht hätte, mit dem Sünder nach Schuldigkeit zu rechnen, nun aber angesichts des Kreuzes nach Gnade rechnet. So richtet Paulus „das Gesetz des Glaubens" auf gegenüber dem jüdischen „Gesetze der Werke" (Röm 3, 27).

Väter. Wie sich die Väter die Vorbereitung des Sünders auf die Rechtfertigung gedacht haben, das ergibt sich am klarsten aus den Katechesen und Erklärungen des Symbolums vor der Taufe. Man lese einmal die von Cyrill aus dem Morgenlande und von Augustin aus dem Abendlande und man wird vom Fiduzialglauben keine Spur finden, wohl aber die Lehre des Tridentinums. Augustin schrieb eine eigene Schrift über den Glauben und die Werke (De fide et operibus). In ihr fordert er sowohl für die Katechumenen als für die schon Getauften, daß sich der Glaube in Werken lebendig erweisen müsse, wenn er zum Heile führen solle. Von Jakobus und Paulus meint er, wer sie in Gegensatz bringen wolle, könne auch Paulus mit sich selbst in Gegensatz bringen, und erinnert an Gal 5, 6 und andere paulinische Stellen (De diversis quaestionibus 83, q. 76).

Wie rechtfertigt der Glaube nach Paulus?

Weil die Gegner so hartnäckig behaupten, daß nach Paulus der Glaube allein rechtfertigt, so mag noch kurz auf die Lehre des Apostels eingegangen werden. Man kann sie in drei Sätze zusammenfassen. 1. Der Mensch wird umsonst gerechtfertigt (*δωρεὰν τῇ θεοῦ χάριτι*; Röm 3, 24), d. h. die Rechtfertigung ist im Christentum reine Gnade; es gibt ihr gegenüber kein Verdienst, auch nicht auf Grund des Glaubens. 2. Der Glaube rechtfertigt ohne Gesetzeswerke (Röm 3, 28; 5, 1.

Eph 2, 8). Es entsteht hier sofort die Frage: Wenn die Rechtfertigung umsonst ist, und wenn dennoch der Glaube rechtfertigt, wie rechtfertigt dann der Glaube? Paulus sagt, daß die Gerechtigkeit aus (ἐκ) dem Glauben, durch (διά) den Glauben sei, auf (ἐπί) ihm als einem Fundamente beruhe. Aber nie sagt er, daß der Glaube an sich die Gerechtigkeit sei, also ihre Formalursache in dem Sinne, daß der Sünder durch den Glauben gerecht sei vor Gott. Vielmehr ist die Gerechtigkeit vom Glauben wesentlich verschieden. Der Glaube ist die Vorbedingung, auf die hin Gott die Gerechtigkeit aus freier Güte erteilt. Also nicht willkürlich rechtfertigt Gott den einen und den andern nicht, sondern nachdem er im Menschen den frei, allerdings mit der Gnade geübten Glaubensgehorsam sieht. 3. Und warum oder wie rechtfertigt nun der Glaube? Paulus antwortet, weil er von Gott zur Gerechtigkeit angerechnet wird (ἡ πίστις λογίζεται εἰς δικαιοσύνην; Röm 4, 4 f). Diese drei Momente bilden bei Paulus eine Wahrheit; die Gerechtigkeit ist umsonst, sie ist aus dem Glauben, und der Glaube wird zur Gerechtigkeit angerechnet. Das letzte Moment ist das schwierigste. Es besagt, daß der paulinische Glaube an sich höchste Sittlichkeit ist, aber nicht die Verdienstursache der Rechtfertigung. Er ist nicht Verdienstursache, weil im Glauben selbst schon ein großes Stück Gnade wirkt; er ist es weiter nicht, weil die Gnade einzig in Gottes Güte und Christi Leidenstod gründet. Aber er steht dennoch zur Rechtfertigung innerlich, real in Beziehung, weil ihn Gott zur Gerechtigkeit anrechnet. Das heißt einmal negativ, daß Gott dort keine Gerechtigkeit verleiht, wo kein Glaube waltet; aber auch positiv, daß er ihn bei seiner Rechtfertigungstat in Anschlag bringt (λογίζεται), und zwar als Disposition (causa dispositiva). Es ist kein Anrechnen nach Pflicht (κατὰ ὀφείλημα), sondern nach Gnade (κατὰ χάριν), aber ein Anrechnen. Und worin liegt der Wert und die Würde dieses aus Gnade angerechneten Glaubens? Darin, daß er sich auf die Erlösung Christi bezieht und auch an sich höchste Sittlichkeit, weil höchste Hingabe an Gott ist.

Rechtfertigt nun der Glaube allein? Ja und nein! Er rechtfertigt allein, ohne das Gesetz (Röm 3, 28). Man braucht nicht erst Jude zu werden, sondern kann ohne Gesetz diesen Glauben üben und gerecht werden. Das gilt für sämtliche Heidenchristen. Es gilt auch prinzipiell für die Judaisten, die dem Gesetze noch im Christentum eine mitwirkende Kraft zuschreiben möchten. Also der Glaube rechtfertigt in diesem Sinne allein.

Der Glaube rechtfertigt allein auch in dem Sinne, daß er noch nicht alle Tugendwerke, wozu er verpflichtet und befähigt, schon in ihrem realen Vollzuge und Bestande erfordert; vielmehr rechtfertigt er ohne diese äußere volle sittliche Entwicklung, aber nur deshalb, weil er sie virtuell und dem Willen nach schon in sich schließt. Er ist mehr als die leere Hand (ὄργανον ληπτικόν), die die Rechtfertigung ergreift; er ist höchste Sittlichkeit und er muß das sein, sonst ist er schon in seinem Entstehen tot.

Da die Reformatoren den rechtfertigenden Glauben als sittlich leeres Vertrauen, als einfachen Verlaßglauben beurteilten und bewerteten, so setzte die katholische Theologie seitdem ihrer Auffassung die vollere unzweideutige Formel entgegen vom Glauben, der in der Liebe wirksam oder der durch die Liebe formiert ist (fides caritate formata). Diese Formel ist echt paulinisch (Gal 5, 6), wie überhaupt echt biblisch (Lk 7, 47. Jak 2, 14—26. 1 Jo 3, 14). Der Glaube allein rechtfertigt also, wenn er der lebendige Glaube ist, d. h. von der Liebe beseelt und vollendet wird.

Hiergegen machen die Protestanten die Einwendung, daß jener Glaube, welcher nach katholischer Auffassung nicht rechtfertigt, noch kein eigentlicher Glaube sei (fides informis), und jener, welcher rechtfertigt, schon nicht mehr Glaube allein, sondern Glaube und Liebe sei (fides caritate formata), also überhaupt der Glaubensbegriff unbekannt und unvollziehbar sei. Darauf ist zu erwidern, daß der Glaube nach katholischer Lehre voller und wahrer Glaube und als solcher begrifflich vollständig ist, wenn er definiert wird als Fürwahrhalten der geoffenbarten Wahrheiten Gottes. Zu diesem Begriff fehlt dem Glauben die Liebe nicht. Aber

als Tugend und besonders als Disposition für die Rechtfertigung fordert er die Ergänzung durch die Liebe. Die Liebe ist also nicht die innere Wesensform des Glaubens, sondern die äußere Vervollständigung in seinem ethischen Werte (Franzelin: caritas absolvat, quod fide est inchoatum; caritas impleat, quod fides ostendit, ac proinde caritas sit forma non intra, sed extra fidei; De sacram. in gen. p. 83; vgl. S. th. 2, 2, q. 4, a. 5). Somit kann die katholische Formel niemals mißverstanden werden, die protestantische dagegen war seit den Tagen des Jakobusbriefes dem Mißbrauch ausgesetzt bis auf unsere Zeit. Und das ist der Grund, weshalb das Tridentinum erklärt: „Der Glaube, wenn nicht die Hoffnung und die Liebe hinzukommen, vereinigt weder vollkommen mit Christus, noch macht er zum lebendigen Gliede seines Leibes" (sess. VI, c. 7). Es ist eben Lehre der Schrift wie Erfahrungstatsache, daß der Glaube begrifflich vollständig sein kann und dennoch religiös-sittlich unfruchtbar bleibt (Mt 7, 22. 1 Kor 13, 2. Jak 2, 14—16). Vgl. Bartmann, St Paulus und St Jakobus 72 ff.

Recht und Bedeutung der fides implicita.

Der Protestant Ihmels schreibt: „Daher kann auch die römische Kirche bei den schlichten Laien, die den Feinheiten der kirchlichen Lehrbildung nicht folgen können, sich mit einer sog. fides implicita einrichten. . . . Für die evangelische Frömmigkeit ist eine derartige fides implicita in jeder Form unmöglich. Das evangelische Christentum soll durchaus persönlicher Natur sein und lebt nur durch persönliche Gewißheit" (Zentralfragen der Dogmatik 27 f). Und Harnack klagt Augustin als „den Vater der Auffassung von der fides implicita" an, indem dieser „dem einzelnen Gläubigen die Kirche hinzufügt, mit der er zusammen glaubt und die für ihn glaubt, sofern sie ihm das wichtigste psychologische Element des Glaubens teilweise ersetzt, nämlich die innere Überzeugung (Dogmengesch. III⁴ 80).

Darauf ist zu erwidern, daß die Kirche so wenig für den Gläubigen glauben kann, als sie für ihn gerechtfertigt werden kann. Hierin gibt es keinerlei Stellvertretung. Aber die Kirche hat von Christus den Auftrag erhalten, den Gesamtinhalt der Offenbarung zu bewahren, zu überliefern und geltend zu machen. Dabei kann sie nicht erwarten, daß alle ihre Glieder diesen Inhalt auch sofort oder recht bald kennen lernen. Es muß ein Teil der notwendigsten Heilswahrheiten genügen. Von diesem verlangt dann die Kirche selbstverständlich, daß jeder, der gerechtfertigt und selig werden will, ihn nicht nur kennt, sondern auch in eigenem persönlichen Glauben bekennt und übt, soweit er dazu mit Gottes Gnade befähigt wird. Ob die Kirche durch die fides implicita „den individuellen Glauben entlastet" (Harnack), der Protestantismus aber durch seinen Fiduzialglauben beschwert, ist eine Frage, deren Beantwortung sicherlich nicht zu Ungunsten der Kirche ausfällt.

Drittes Kapitel.

Die Rechtfertigung als Zustand.

Literatur. Thomas, S. th. 1, 2, q. 110. Suarez l. 6. Salmant. tr. 14, d. 4. Mazella 617. Katschthaler, De gratia sanctif. (³1886). Scheeben II § 168 ff; Ders., Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade (³1908 von A. Weiß). Pohle II⁴ 514 ff. Heinrich-Gutberlet VIII 575 ff. Specht I 24 ff. Oswald 15 ff. Kirschkamp, Gnade und Glorie (1878). Terrien, La grâce et la gloire (1879). Villada, De effectibus formalibus gratiae habitualis (1899). Hubert, De gratia sanctificante (1902). — Deharbe, Die vollkommene Liebe Gottes nach dem hl. Thomas (1856). Mazella, De virtutibus infusis (⁴1894). Schiffini, De virt. infusis (1904). Lahousse, De virt. theologicis (1890). Weiss, S. Thomae de septem donis Spiritus S. doctrina (1895). Scholz, De inhabitatione Spiritus S. (1856). Ober-

dörffer, De inhabitatione Spiritus S. (1890). Froget, De l'inhabitation du St Esprit dans les âmes justes d'après la doctrine de St Thomas (1900). Das Dogmengeschichtliche bei Schwane II § 56 ff.

§ 129. Wesen der Rechtfertigungsgnade.

Die erste Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Rechtfertigungsgnade nach der Natur jener wunderbaren Gabe, wodurch Gott den Sünder innerlich umwandelt und mit sich verähnlicht, kann nur lauten, daß sie, wie der ganze Prozeß, ein Geheimnis ist. Das bezeugt Christus selbst in dem Gespräch über dieselbe mit Nikodemus (Jo 3, 8). Der rechtfertigende Gott, die gerechtfertigte Seele, wie auch die rechtfertigende Tat Gottes sind unserer Beurteilung unzugänglich. Und dennoch hat die gläubige Spekulation versucht, in etwa dieses Geheimnis zu lüften. Sie durfte diesen Versuch wagen, weil die Schrift und die Väterlehre für die Lösung des Problems manche Anhaltspunkte bieten.

Nach der Lehre der Schrift und der Väter besteht die Rechtfertigungsgnade in einer inneren übernatürlichen Lebenskraft, welche der Heilige Geist durch die Taufe in uns bewirkt.

Die Lehre der Schrift wurde früher in der Widerlegung der protestantischen Imputationstheorie genügend gekennzeichnet. Sie äußert sich nicht formell über die innere Natur der Rechtfertigungsgnade, stellt sie aber sachlich dar als einen neuen inneren Lebensgrund, der durch die Taufe von oben her (ἄνωθεν) vermittelt wird (Jo 3, 3 5). Nach seiner Ursache und Natur bezeichnet man ihn gern als „heiliges Pneuma" (πνεῦμα ἅγιον) sowohl in den Evangelien als in den apostolischen Schriften (Mk 1, 8. Lk 11, 13; 24, 49. Jo 3, 5; 14, 16. Apg 2, 38; 5, 32; 8, 17; 10, 44—46). Besonders ist das bei Paulus der Fall (Röm 1, 4; 8, 9 11. 1 Kor 6, 19. Eph 4, 4. 2 Thess 2, 12. 1 Petr 1, 2).

Paulus hat aber auch noch einen besondern Namen für das neue Heiligungsprinzip; er nennt es „Gnade" (χάρις). Damit bezeichnet er besonders seine Gratuität; es ist „umsonst" gegeben. Gnade ist ein weiterer Begriff als heiliges Pneuma; es fällt darunter der Komplex der gesamten göttlichen Erlösungstatsachen. Aber der Apostel gebraucht es auch für die spezielle innere Lebenskraft im Wiedergebornen. Diese Gnade stärkt uns zu jedem guten Werke (2 Thess 2, 16). Sie hilft dem Apostel seinen Beruf erfüllen (1 Kor 15, 10) und die Versuchung überwinden. Wenn er um Befreiung von der Versuchung zu Gott ruft, erhält er zur Antwort: „Es genügt dir meine Gnade" (2 Kor 12, 9. Röm 7, 25). „Darum will ich mich gern meiner Schwachheit rühmen, damit die Kraft Christi in mir wohne" (2 Kor 12, 9). Johannes gebraucht für die Gnade ebenfalls sehr realistische Ausdrücke. Er nennt sie eine göttliche „Salbung", die uns dauernd anhaftet (1 Jo 2, 27), einen „Samen Gottes" in uns (1 Jo 3, 9). Und Petrus bezeichnet sie als eine „Teilnahme an der göttlichen Natur" (2 Petr 1, 4). Das sind nun alles mehr Schilderungen als Wesensbestimmungen, aber eines folgt doch bestimmt aus ihnen: Die Gnade ist eine geistige Realität, ein Lebensprinzip im gerechtfertigten Menschen.

Väter. Aus der Schrift wurden den Vätern besonders zwei Begriffe über das innerliche Heiligungsprinzip übermittelt: Heiliger Geist und Gnade. Von beiden steht wie in der Schrift so auch in der Väterlehre der Heilige Geist im Vordergrunde, und zwar nicht nur bei den griechischen Vätern, sondern auch bei den lateinischen. Vor den pelagianischen Kämpfen war der Ausdruck „Gnade" überhaupt noch nicht sehr geläufig. Ihre aktuelle Seite bezeichnete man meist mit Hilfe oder Beistand (auxilium) und ihre habituelle mit Heiliger Geist oder heiligem Pneuma.

Augustin gebraucht dann in dem Streite mit Pelagius den Ausdruck Gnade, aber mehr im aktuellen Sinne, sofern sie die gottgeschenkte Kraft zum sittlichen

Handeln bedeutet. Dennoch wäre es irrig, wollte man ihm den Begriff der habituellen Gnade aberkennen. Er lehrt sie ganz deutlich. Wir hörten schon früher, wie ihn Harnack wegen seines „dinglichen Gnadenbegriffs" tadelt, weil er „das altkatholische Schema, als handle es sich letztlich im Christentum um die physische und moralische Umbildung der menschlichen Natur zu unsterblichem Leben, doch nicht ganz ausgetilgt hat" (Dogmengesch. III⁴ 83). So ist es in der Tat. Augustin bleibt beim „altkatholischen Schema", wovon wir oben dargetan haben, daß es das „Schema" der Schrift ist. So fordert er ein heiliges Christenleben, „damit dieses sterbliche Fleisch durch die vorangehende Neuheit des Geistes auch seinerseits die Erneuerung und Umwandlung in der Auferstehung verdiene und so der ganze Mensch vergöttlicht werde" (Sermo 166, 4). Das innere Prinzip der Neuheit unseres Geistes ist der Heilige Geist: „Durch diesen Geist wird die Seele selbst gereinigt und gesättigt" (In Io. Ep. 6, 11; vgl. De Trin. 15, 33 35). Der Heilige Geist ist überall als waltende, ordnende Macht, aber im Gerechten „durch seine heiligmachende Gnade" (sanctificante gratia; De div. quaest. ad Simpl. 1, 5). „Gott will dich nämlich zu einem Gott machen; nicht von Natur wie jener, den er zeugte (den Logos), sondern durch seine adoptierende Gnade (sed dono suo et adoptione; Sermo 166, 4; vgl. In Ps. 49, 2: Qui autem iustificat ipse deificat... dii facti sumus, sed hoc gratiae est adoptionis non naturae generantis). Gott rechtfertigt nämlich den Sünder nicht bloß, indem er ihm erläßt, was er Böses tut, sondern auch, indem er ihm die Liebe schenkt, damit er vom Bösen sich wegwende und Gutes tue durch den Heiligen Geist" (Op. imp. 2, 165). Daher können nach ihm auch die unmündigen Kinder schon die göttliche Gabe empfangen. Christus stellt sich nicht nur, wie die Pelagianer wähnten, zum Exempel der Gerechtigkeit hin, „er gibt den Gläubigen auch die ganz verborgene Gnade seines Geistes, die er unwahrnehmlich auch den Kleinen eingießt" (De pecc. mer. 1, 9, 10). Daher geschieht die Rechtfertigung an sich auch momentan (In baptismo continuo reatus aboletur; Ep. 194, 44). Bei Augustin findet sich auch der Ausdruck, daß „die Substanz selbst des Heiligen in uns hineinfließt" (Sermo de temp. 185). Vgl. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus II § 2 u. 3.

Die Griechen haben von Anfang an auf die positive Heiligung durch das göttliche Pneuma einen besondern Ton gelegt. Zwei Stellen spielen in ihrer Theologie eine große Rolle. „Ihr seid Götter und Söhne des Allerhöchsten" (Ps 81, 6), und die Petrusstelle (2 Petr 1, 4) von der Teilnahme der Gerechtfertigten an der göttlichen Natur. Beide Stellen bilden den Ausgangspunkt und die Grundlage der bekannten Vergöttlichungslehre (θέωσις). Diese haben die Väter seit Irenäus und Hippolyt nicht der heidnischen Menschenvergötterung, auch nicht der platonischen Philosophie, noch weniger dem antiken Mysterienwesen entnommen, sondern es liegt nach dem Gesagten auf der Hand, daß sie in der Schrift ihren vollen Rückhalt, ja ihre formelle Fassung hat. Daher berufen sich die Väter auch nur auf jene Stellen (Gn 1, 26. Ps 81, 6. 2 Petr 1, 4. Jo 1, 12 14 16 u. a.).

Eine Theorie über das nähere Wesen der Heiligungsgnade gibt es bei den Vätern noch nicht. Erst die Scholastik beginnt eine solche auszubilden.

Verschiedene Ansichten der Theologen.

Über das Wesen der heiligmachenden Gnade herrschte sowohl vor als nach dem Tridentinum unter den Theologen Meinungsverschiedenheit. Das Tridentinum hat daher die Frage nicht förmlich behandelt, weil es Schulkontroversen umgehen wollte. Es lassen sich aber im ganzen vier Auffassungen unterscheiden, von denen jedoch nur die beiden letzten für uns in Frage kommen, da die beiden zuerst anzuführenden falsch und unhaltbar sind.

1. Die Meinung des Lombarden: Die heiligmachende Gnade oder das Heiligungsprinzip ist nichts Geschaffenes (gratia creata), keine dem Menschen bleibend eingegossene geschaffene Form, sondern der Heilige Geist selbst (gr. increata).

Er wohnt in der Seele des Gerechten und bewirkt unmittelbar und durch sich selbst in ihm die Akte der Liebe (Spiritus Sanctus amor et Patris et Filii, quo se invicem amant et nos. His autem addendum est, quod ipse idem Spiritus S. est amor sive caritas, qua nos diligimus Deum et proximum; Sent. 1, d. 17, n. 2).

Diese Auffassung des Lombarden wurde mit Recht aus theologischen Gründen abgelehnt. Er kam wohl zu einer Identifizierung von Gnade und Heiligem Geiste, weil in der Schrift das göttliche Pneuma als Person und als Heiligungsprinzip oft wenig unterschieden werden. Aber die Schrift zeugt doch in andern Ausdrücken wieder deutlich dafür, daß das innere Heiligungsprinzip oder vielmehr die Form, wodurch wir heilig werden, etwas von Gott Verschiedenes ist. So wenn sie die heiligmachende Gnade einen „Samen Gottes" nennt, der in uns bleibt (1 Jo 3, 9), oder „die Liebe", die „der Heilige Geist" in uns ausgießt (Röm 5, 5), wo beidemal Gott und seine Gabe getrennt werden. Im letzten Falle kommt hinzu, daß die Liebe „ausgegossen" wird, was nur von einer geschaffenen Gabe, nicht von der göttlichen Person ausgesagt werden kann.

Die Väter nennen wohl den Heiligen Geist das Prinzip unserer Heiligkeit, aber nur allgemein, nicht lehren sie, daß der Heilige Geist gerade die Form sei, wodurch wir innerlich unmittelbar heilig sind. Die genauere Fragestellung ist ihnen überhaupt noch nicht bekannt.

Die Vernunft urteilt, daß die Ansicht des Lombarden sowohl auf falschen Voraussetzungen beruht, als auch zu unhaltbaren Konsequenzen führt. Es ist unmöglich, daß der Heilige Geist, also die göttliche Wesenheit zu einer Form der Heiligkeit im Menschen werden kann. Gott kann nicht zur substantialen Form mit uns werden, weil er wegen seiner Vollkommenheit und Einfachheit nicht zusammensetzbar und ein Teil von einem andern werden kann. Er kann nicht zur akzidentellen Form werden, weil das absolute Sein kein Akzidens bilden kann an einem andern Sein. Gott allein ist heilig durch sein Wesen, die Menschen sind es nur durch eine geschaffene Gabe. Wäre der Heilige Geist selbst das formelle Prinzip unserer Rechtfertigung, so wäre diese an sich in allen gleich und keiner Vermehrung fähig, was sowohl der Schrift als dem Tridentinum widerspricht. Letzteres lehrt auch, daß wir wohl durch Gottes Gerechtigkeit heilig sind, aber nicht durch die, wodurch er selbst heilig ist, sondern wodurch er uns gerecht macht (sess. VI, c. 7).

2. Die Meinung der Nominalisten sowie der Theologen Stadler und Hermes: Die heiligmachende Gnade besteht in dem dauernden Wohlwollen Gottes, wodurch er dem Gerechtfertigten um Christi Verdienste willen alle aktuellen Gnaden zu spenden verspricht (Occam, Biel).

Diese Auffassung der heiligmachenden Gnade wird weder der Schrift gerecht, noch ist sie mit dem Tridentinum zu vereinen. Beide fordern ein inneres, dauerndes Heiligungsprinzip, das den Menschen selbst ergreift und umbildet. Das dauernde göttliche Wohlwollen (favor Dei externus) ist die Ursache der Gnade, darf aber nicht mit der Gnade selbst verwechselt werden. Eine gewisse Ähnlichkeit dieser Ansicht mit der der Protestanten läßt sich nicht verkennen. Die Rechtfertigung des Kindes ist auf diesem Standpunkte unerklärbar.

3. Die heiligmachende Gnade ist eine physisch bleibende, nach Art eines Habitus der Seele anhaftende Qualität.

Man kann diesen Satz im allgemeinen als Dogma bezeichnen, jedenfalls aber als allgemeine sichere Lehre der Theologen. Das Viennense (1312) hält es für die pro-

bablere Meinung, daß auch den Kindern wie den Erwachsenen in der Taufe „die Tugenden und die informierende Gnade eingegossen werden" (virtutes ac informans gratia infundantur; Denz. 483 [411]). Von den Erwachsenen hält es also diese Lehre für gewiß. Das Tridentinum definiert: „Wenn jemand sagt, daß die Menschen gerechtfertigt werden entweder allein durch die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi oder allein durch die Vergebung der Sünden mit Ausschluß der Gnade und Liebe, welche durch den Heiligen Geist in ihren Herzen ausgegossen wird und in ihnen bleibt (atque illis inhaeret) oder auch, daß die Gnade, durch die wir gerechtfertigt werden, nur eine Begünstigung von Gott sei, der sei ausgeschlossen" (sess. VI, can. 11; Denz. 821 [702]). Der Römische Katechismus nennt die heiligmachende Gnade „eine göttliche Qualität, die der Seele dauernd anhaftet" (divina qualitas in anima inhaerens; P. II, c. 2, q. 49).

Etwas physisch Bleibendes wird die heiligmachende Gnade genannt im Unterschiede von der vorübergehenden Einwirkung Gottes in der aktuellen Gnade. Als Qualität wird sie bezeichnet in der näheren Erklärung der Theologen. Man sucht nämlich ihrem Wesen weiter philosophisch auf den Grund zu kommen. Ist die Gnade nicht Gott selbst, dann ist sie ein Geschaffenes. Ist sie dieses, so kann sie keine Substanz sein. Denn eine komplette Substanz kann begriffsmäßig sich nicht mit einer andern kompletten Substanz im Sein (secundum esse) vereinigen. Als inkomplette Substanz aber würde sie bei einer solchen Vereinigung mit dem Menschen ein Sein der gleichen Ordnung bilden, also ihren übernatürlichen Charakter verlieren. Sie ist daher ein Akzidens; und unter den Akzidenzien bleibt nur die Qualität als passendes übrig, alle übrigen verbieten sich ihrem Begriffe nach. In der Kategorie der Qualität oder „Beschaffenheit" kann sie wieder nur ein „Habitus" sein. Nun ist der Habitus freilich zunächst eine Fertigkeit zum Handeln. Daher kennt die Philosophie nur den Tätigkeitshabitus (habitus operativus). Die theologische Spekulation fügt aber diesem noch den Seinshabitus (h. entitativus) hinzu und gibt ihm eine Beziehung zum Sein der Seele, nicht zu ihren Vermögen (Thomas, De verit. q. 27, a. 2).

Zur Begründung dieser Ansicht von der heiligmachenden Gnade kann man sich nicht auf die Offenbarung berufen. Jedoch lehrt diese, wie oben gezeigt, eines ganz zweifellos, daß die heiligmachende Gnade sowohl etwas Inneres ist als auch, daß sie im Menschen bei normalem Verlauf ununterbrochene Dauer hat. So sagt Johannes, daß „der Same Gottes" in uns bleibt (1 Jo 3, 9). Paulus nennt sie „Licht" in uns (Eph 5, 8), ein „Siegel" und „Pfand" (2 Kor 1, 22). Christus bezeichnet sie als „Leben", als „überfließendes Leben" (Jo 10, 10). Auch an die Ausdrücke „Neugeburt", „Wiedergeburt", „neue Schöpfung" (2 Kor 5, 17. Tit 3, 5. 1 Petr 1, 3) ist wieder zu erinnern. Alle diese Umschreibungen und Bilder weisen hin auf ein inneres, bleibendes Sein der Gnade.

Die Väter verwenden die biblischen Bilder ebenfalls in ihrer Schilderung der Gnade und fügen noch neue hinzu. So vergleicht sie Ambrosius mit einem göttlichen Gemälde in unserer Seele (Hexaem. 6, 8, 47; M. 14, 276); nach Basilius ist sie in uns wie die Form in dem Stoffe, wie die Kräfte und Anlagen in ihrem Besitzer, wie das Sehvermögen in dem gesunden Auge, wie die Kunst in dem Künstler, und zwar dauernd, wenn auch nicht stets tätig (De Spirit. S. 26, 61). Augustin beschreibt sie als innere Schönheit der Seele (Ep. 120, 4), als einen schlummernden Funken, der im getauften Kinde gleichsam unter der Asche ruht und im Fortschritt des Lebensalters angefacht werden soll (Contra Iul. 1, 6). Cyrill von Alexandrien nennt sie geradezu eine „gewisse göttliche Form" (θείαν τινὰ μόρφωσιν), wodurch unsere Seele gottförmig wird (In Is. 1, 4; M. 70, 935), eine Qualität (ποιότης), wodurch uns der Heilige Geist zum Bilde unseres Erlösers Christi macht (Hom. pasch. 10; M. 77, 618).

Die Scholastik war gewöhnt, seit Alexander von Hales die heiligmachende Gnade einen Habitus zu nennen. Thomas begründet die habituelle Qualität derselben spekulativ. Wie Gott in der natürlichen Ordnung die Kreaturen derartig leitet, daß er sie nicht nur zu einer zielstrebigen Tätigkeit bewegt, sondern ihnen

auch gewisse Formen, Eigenschaften und Kräfte, als Prinzipien der Tätigkeit mitteilt, vermöge deren sie leicht und geneigt ihre Tätigkeit vollziehen, so auch in der übernatürlichen Ordnung dem Menschen. Er verleiht ihm gewisse übernatürliche Qualitäten, wodurch er zu seinem übernatürlichen Ziele sicher und prompt sich hinbewegt. Zu diesen übernatürlich „eingegossenen" Formen zählt aber die heiligmachende Gnade als Grundprinzip der übernatürlichen Tätigkeit und die eingegossenen Tugenden als die nächsten und unmittelbaren Prinzipien (S. th. 1, 2, q. 110, a. 2; S. contra Gentil. 3, 150).

Der Träger der heiligmachenden Gnade ist in dieser Theorie des Aquinaten unmittelbar das Wesen der Seele, die durch die Gnade nicht nur in ihren Potenzen, sondern in sich selbst berührt und in die übernatürliche Seinsordnung erhöht wird. Durch diese geistige Form heiligt der Heilige Geist die Seele in ihrem innersten Wesen, macht sie heilig und zum Besitztum der einwohnenden Gottheit.

4. Die Identität von heiligmachender Gnade und Caritas. Wenn auch alle Theologen in der Lehre von der heiligmachenden Gnade als einer inneren eingegossenen physischen Qualität, die in Form eines Habitus der Seele anhaftet, einig sind, so weichen doch eine Reihe von ihnen insofern von Thomas und seiner Schule ab, als sie die heiligmachende Gnade sachlich mit der Liebe gleichsetzen.

Nur ein virtueller Unterschied könne angenommen werden, sofern die Rechtfertigungsgnade vom rechtfertigenden Gott aus angesehen als heiligmachende Gnade, vom gerechtfertigten Menschen aus beurteilt als Liebe sich darstelle. Vertreter dieser Ansicht sind außer Scotus und seiner Schule eine Reihe Jesuitentheologen, wie Molina, Bellarmin, Lessius, Salmeron, Vasquez u. a.

Die Gründe für diese Auffassung sind nicht unwichtig und von theoretischer und praktischer Natur. In ersterer Hinsicht hat jene Ansicht einen starken Rückhalt an der Schrift und Väterlehre. Nach der Lehre Christi besteht das Wesen seiner Religion in der Liebe. In ihr erfüllt sich das „ganze Gesetz" (Mt 22, 40). Liebe und Gnade hängen aufs innigste zusammen in dem Rechtfertigungsprozesse der öffentlichen Sünderin (Lk 7, 47). Nach dem Apostel Petrus „deckt die Liebe eine Menge Sünden zu" (1 Petr 4, 8). Johannes schreibt: „Jeder, der liebt, ist aus Gott geboren" (1 Jo 4, 7). Paulus lehrt: „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist" (Röm 5, 5). Es kann aber nicht bestritten werden, daß alle diese Stellen nicht etwa speziell von der einzelnen Tugend der Liebe handeln, sondern von der uns in der Rechtfertigung und Erneuerung geschenkten göttlichen Lebenskraft überhaupt.

Von den Vätern ist besonders Augustin zu nennen. Nach ihm hat die Liebe die gleiche zentrale Stellung in der christlichen Religion wie nach der Schrift. „Wenn aber die Tugend es ist, die uns zum ewigen Leben hinführt, so möchte ich behaupten: Die Tugend ist überhaupt nichts anderes als höchste Liebe zu Gott" (De mor. eccl. 25). „Liebe und tue, was du willst" (In Io. Ep. tr. 7, 8) „Anfangende Liebe ist anfangende Gerechtigkeit; große Liebe ist große Gerechtigkeit; vollkommene Liebe ist vollkommene Gerechtigkeit" (De nat. et grat. 70). Vgl. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus I 168 ff.

Auf dem Tridentinum stand der größte Teil der Konzilsväter auf seiten derer, welche die Identität von heiligmachender Gnade und Liebe vertraten. Das kommt auch wiederholt in den Ausführungen der Lehrkapitel über die Rechtfertigungsgnade zum Ausdruck (sess. VI, c. 7). Vgl. Prumbs, Die Stellung des Trienter Konzils zu der Frage nach dem Wesen der heiligmachenden Gnade (1909).

Wer nun aber auch diese Gründe nicht für durchschlagend hält, um die völlige Identität beider Gnadenrealitäten behaupten zu können, der muß wenigstens ihren großen Nutzen für die praktische Unterweisung des christlichen Volkes über das Wesen der Rechtfertigungsgnade anerkennen. Wenn es unbestreitbar ist, daß wir das Wesen der theologischen Liebe besser verstehen als das der heiligmachenden

Gnade, dann eignet sich eben der Begriff der Liebe, der jedem Menschen von Natur mitgegeben wird und somit keiner weiteren Erklärung bedarf, in ganz einziger Weise dazu, vor dem Volke in einer begreiflichen, anschaulichen Weise von dem zu reden, wovon niemals genug geredet werden kann.

5. Die heiligmachende Gnade als Teilnahme an der göttlichen Natur. Am tiefsten wird das Wesen der Rechtfertigungsgnade als Teilnahme an der göttlichen Natur begriffen (consortium divinae naturae). Zwei Fragen sind hier zu beantworten. Die erste geht auf die Tatsache einer solchen Anteilnahme an der göttlichen Natur, die zweite auf das Wie dieser Teilnahme.

Nach allgemeiner Lehre der Theologen muß die erste Frage schlechthin bejaht werden. Amtliche Äußerungen des kirchlichen Lehramtes, besonders aber die Schrift- und Väterlehre bestätigen diese Annahme. Die Meinung des Bajus, „die Erhebung der menschlichen Natur zur Anteilnahme an der göttlichen Natur" sei eine natürliche Gabe Gottes, wurde verworfen (Denz. 1021 [901]). Hier wird die Wirklichkeit dieser Erhebung von der Kirche zugestanden, nur ihr natürlicher Charakter abgelehnt. Klar spricht die Schrift über diesen Lehrpunkt, wenn Petrus sagt, daß Gott uns durch Christus „die größten und köstlichsten Verheißungen geschenkt hat, auf daß ihr dadurch seiner göttlichen Natur teilhaftig werdet" (2 Petr 1, 4). Ganz zweifellos ist die Rede von dem göttlichen Geschenk der Wiedergeburt. Und von diesem wird gesagt, daß wir dadurch Anteil gewinnen an Gottes Natur (vgl. 1 Petr 1, 3). Ob dieses Geschenkes der Neugeburt ruft Johannes aus: „Seht, welche Liebe uns der Vater geschenkt hat, daß wir Kinder Gottes heißen und sind" (1 Jo 3, 1). Nach ihm ist das Prinzip dieser Kindschaft der „Same Gottes" in uns (1 Jo 3, 9); und Petrus schreibt: „Ihr seid wiedergeboren nicht aus vergänglichem, sondern aus unvergänglichem Samen durch das Wort des lebendigen Gottes" (1 Petr 1, 23).

Die Väter, besonders die griechischen und vor allem unter ihnen Cyrill von Alexandrien, haben auf diese Stellen, zumal auf 2 Petr 1, 4 und Ps 81, 6 ihre bekannte Vergöttlichungslehre (θέωσις) aufgebaut. Fast bei allen Vätern begegnet man dem Satze: „Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch Gott würde." Sie verstehen das vielfach moralisch, exhortativ, vor allem aber auch dogmatisch, von einer Umwandlung unserer Natur in die göttliche, unserer Vergänglichkeit in ewige Dauer.

Die Scholastik trägt diese Lehre als eine allgemein kirchliche vor. Deutlich sagt Thomas, daß unser Leben durch die Gnade hingeordnet wurde auf den Genuß der Gottheit gemäß einer gewissen Teilnahme an der göttlichen Natur (S. th. 2, 2, q. 19, a. 7; vgl. 1, q. 93, a. 4; 1, 2, q. 4, a. 8. Bonav., Brevil. 5, c. 1; Itiner. mentis ad Deum 4).

Wesen des Consortium divinae naturae. Es fragt sich nunmehr, worin diese von der Schrift, den Vätern und Theologen gleichmäßig behauptete Teilnahme an der göttlichen Natur besteht. Von selbst schließen sich zwei extreme Auffassungen aus. Vor allem die pantheistische mancher mittelalterlichen Aftermystiker und Quietisten (Denz. 510 [437] 1225 [1092]). Das Lateranense IV nennt eine solche Deutung nicht so sehr häretisch als vielmehr unvernünftig (Denz. 433 [359]). Es ist unmöglich, daß wir zu Trägern oder Anteilhabern der ewigen ungeschaffenen Natur Gottes selbst werden können, oder daß Gott überhaupt uns seine Natur mitteilen könnte. Die dieser entgegengesetzte Auffassung aber ist zu schwach und wird den biblischen Texten nicht gerecht. Sie kommt auf eine bloße moralische Teilnahme an der göttlichen Gesinnung heraus. Man hält eine stärkere, reale Anteilnahme an der Gottheit für innerlich unmöglich und unvollziehbar.

In der Mitte dieser beiden extremen Auffassungen bewegt sich die Erklärung des Aquinaten und der meisten Theologen. Nach ihm ist freilich die göttliche Natur an sich, ihrer Substanz nach nicht mitteilbar. Sie ist nur insofern kommunikabel, als sie die kreatürlichen Wesen zur Verähnlichung mit sich erhebt (S. th. 1, q. 13, a. 9

ad 1). Eine dunkle Spur von Ähnlichkeit (vestigium Dei) findet sich schon in den vernunftlosen Wesen, ein Bild Gottes (imago Dei) tragen die Geistwesen von Natur in sich, dagegen sind die Gerechten allein Ebenbilder Gottes (imago similitudinis Dei; S. th. 1, q. 93, a. 1—9). Diese Ebenbildlichkeit ist also eine in der menschlichen Seele von Gott übernatürlich hervorgebrachte, ihr eingeprägte und wie ein Siegel an ihr physisch haftende. Kurz das Consortium divinae naturae besteht in einer geschaffenen, größtmöglichen Verähnlichung der Seele mit Gott (gratia, quae est accidens, est quaedam similitudo divinitatis participata in homine; S. th. 3, q. 2, a. 10 ad 1).

Man stellt aber die letzte und tiefste Frage nach dem Wesen der Gnade und der durch sie geschenkten Anteilnahme an Gottes Natur. Da diese Natur nie in ihrer ganzen Vollkommenheit mitgeteilt werden kann, so bleibt noch zu bestimmen, welche göttliche Vollkommenheit es ist, durch deren Mitteilung die Seele Gott verähnlicht wird. Von selbst schließen sich die inkommunikabeln Eigenschaften aus. Es bleiben also die kommunikabeln übrig, wie die moralischen und die Geistigkeit Gottes. Nach Thomas nun ist der Mensch überhaupt ein Abbild Gottes, weil er ein Abbild von dessen geistiger Natur ist (S. th. 1, q. 93, a. 4). Das findet dann auch seine Anwendung auf die übernatürliche Ebenbildlichkeit in der Gnade wie in der Glorie.

Daher wird es auch gerade diese göttliche geistige Natur sein, sofern sie das Prinzip der unmittelbaren göttlichen Selbsterkenntnis und Selbstliebe ist, die uns Gott in der Gnade in geschöpflicher Endlichkeit mitteilt und wodurch er uns zur Teilnahme an seinem eigenen unendlichen Geistleben erhebt. Das geschieht in noch unvollkommener Weise in der Gnade, in vollkommener aber in der Glorie. Beide entsprechen sich nach Thomas als Keim und entwickelte Pflanze (gratia et gloria ad idem genus referuntur, quia gratia nil est aliud quam quaedam inchoatio gloriae in nobis; S. th. 2, 2, q. 24, a. 3 ad 3; vgl. Cat. Rom. P. IV, c. 11, n. 11). Diese Auffassung des Aquinaten harmoniert aufs beste mit der Schrift, zumal mit dem Johannesevangelium, wo das ewige Leben schon antizipiert und real besessen wird in der Gnade. „Wir sind Kinder Gottes, und noch nicht ist offenbar, was wir sein werden. Wir wissen aber, daß wir ihm ähnlich sein werden, wenn er erschienen sein wird; dann werden wir ihn sehen, wie er ist" (1 Jo 3, 2).

§ 130. Wirkungen und Gefolge der heiligmachenden Gnade.

Wirkungen der heiligmachenden Gnade.

1. Die erste unmittelbare Wirkung der heiligmachenden Gnade ist die wirkliche Sündentilgung und formelle Heiligung. Das wurde bereits früher gegen die protestantische Imputationstheorie positiv dargetan.

Es fragt sich hier nur, in welch innerem Verhältnisse beide zueinander stehen. Sie sind nicht notwendig miteinander verbunden. Es gab eine Mitteilung der heiligmachenden Gnade ohne gleichzeitige Sündentilgung: bei den ersten Menschen im Paradiese, bei den Engeln, bei Christus, bei Maria. Und es wäre eine Sündenvergebung denkbar ohne Mitteilung der heiligmachenden Gnade. Nur in der gegenwärtigen Heilsordnung sind beide miteinander verbunden. „Durch die Gnade unseres Herrn Jesu Christi, welche in der Taufe verliehen wird, wird die Schuld der Erbsünde vergeben" (Trid. sess. V, can. 5; Denz. 792 [674]). Es wurde nun in der Scholastik die Frage gestellt, ob die Gnade die Sünde physisch, kraft ihrer Natur tilgt oder bloß moralisch, kraft einer göttlichen Anordnung. Im letzteren Falle wäre es also an sich denkbar, daß Gnade und Sünde in einer Seele zu gleicher Zeit miteinander vorhanden wären. Für diese letztere Meinung entschied sich Scotus, Biel u. a.

Nach Thomas tilgt die Gnade formell die Sünde (Formaliter gratia inhaerendo expellit culpam; De verit. q. 28, a. 7 ad 4). Umgekehrt vertreibt die Sünde

die Gnade; zunächst moralisch (meritorie); aber auch als bewirkende Ursache, „weil, wer sündigt, wert ist, daß ihm Gott die heilige Liebe entzieht" (S. th. 2, 2, q. 24, a. 10). Es läßt sich der Vorzug der thomistischen Auffassung vor der scotistischen, die eine gewisse Ähnlichkeit mit der protestantischen Zudeckungstheorie hat, nicht verkennen. Für sie spricht auch die Schrift (Mt 6, 24. 2 Kor 6, 14. 1 Jo 3, 9).

Aus der Auslöschung der Sünde folgt noch nicht die Heiligkeit, diese wird ihr erst durch die Form der Gnade selbst verliehen. Und zwar ist es ein und dieselbe Form, durch welche sowohl die Gerechtigkeit als die Heiligkeit geschenkt wird, wenn auch Schrift und Väter und Konzilien dafür oft zwei Ausdrücke gebrauchen (iustitia et sanctitas). Die protestantische Trennung von Rechtfertigung und Heiligung als zwei Taten Gottes auf Grund von dem einen menschlichen Dispositionsakt des Glaubens ist unbiblisch und untheologisch. Es sind vielmehr zwei Seiten des einen Aktes.

2. Durch die heiligmachende Gnade werden wir zu Adoptivkindern Gottes und Erben seines Reiches.

Thomas definiert die Adoption als rein gnädige Annahme einer fremden Person zum Sohne und Erben (persona extranea in filium et haeredem gratuita assumptio; S. th. 3, q. 23, a. 1). Das aber hat nach ihm die göttliche Adoption vor der rein menschlichen voraus, daß Gott den Menschen, den er adoptiert, durch die Gnade geeignet macht zur Besitznahme des ewigen Erbes. Der Mensch aber setzt voraus, daß jemand geeignet sei, von ihm adoptiert zu werden. Die menschliche Adoption überbrückt den Abstand zwischen beiden Gliedern der Adoption durch eine äußere Rechtsübertragung auf den angenommenen Sohn; die göttliche Adoption dagegen besteht in der Mitteilung einer neuen dem adoptierenden Gott ähnliche Natur durch eine geistige Neugeburt. Daher steht die göttliche Adoptivkindschaft viel höher als die Kindschaft durch die Schöpfung, wenn sie auch selbstverständlich wieder tief unter der natürlichen Kindschaft des ewigen Logos steht (S. th. 3, q. 23, a. 2).

Die Schrift lehrt sowohl die göttliche Adoption als auch das ihr entsprechende Erbrecht ganz klar. „Ihr habt den Geist der Kindschaft empfangen (πνεῦμα υἱοθεσίας), in welchem wir rufen: ‚Abba, Vater'" (Röm 8, 15). Gott sandte seinen Sohn, „damit wir an Kindes Statt angenommen werden. Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in eure Herzen, der da ruft: ‚Abba, Vater'" (Gal 4, 5 f). Theologisch ergibt sich die Gotteskindschaft unmittelbar aus der oben erörterten Teilnahme an der göttlichen Natur.

Aus der Kindschaftsannahme folgert Paulus konsequent das Erbrecht des Gerechtfertigten auf den Himmel: „Wenn aber Söhne, dann auch Erben; Erben Gottes und Miterben Christi" (Röm 8, 17). „Wenn aber Sohn, auch Erbe durch Gott" (Gal 4, 7; vgl. Tit 3, 7; 1 Petr 3, 22).

3. Die persönliche Einwohnung des Heiligen Geistes.

Die heiligmachende Gnade macht den Menschen zu einem Tempel des Heiligen Geistes, so daß dieser persönlich und nicht etwa nur durch seine Gnadengaben in der Seele des Gerechtfertigten Wohnung nimmt.

Die Tatsache dieser Einwohnung ist in der Schrift und Väterlehre so deutlich bezeugt, daß sie theologisch gewiß ist. An vielen Stellen redet die Offenbarung von ihr. Christus verheißt den Jüngern den persönlichen Parakleten, „damit er bei euch bleibe", „den die Welt nicht empfangen kann" (Jo 14, 17). Nach Paulus gießt er in uns die göttliche Liebe aus (Röm 5, 5). „Der Geist dessen, der Jesus Christus von den Toten auferweckt hat, wohnt in euch" (Röm 8, 11). Wir sind „Tempel des Heiligen Geistes" (1 Kor 3, 16; 6, 19; vgl. Röm 8, 9; Gal 4, 6; 2 Kor 6, 16). Vgl. die Lehre vom Heiligen Geiste S. 194 ff 209 ff.

Ebenso handeln die Väter viel von dieser Einwohnung des Heiligen Geistes in dem Gerechten. Von Augustin war schon die Rede. Nach ihm ist es sicher,

„daß auch in ihnen (den getauften Kindern) der Heilige Geist wohnt, obschon sie es nicht wissen" (Ep. 187, 26). Besonders verstehen die griechischen Väter begeistert von dieser Einwohnung des Heiligen Geistes zu reden. So Athanasius (Ep. 1 ad Serap. 24), Basilius (vgl. Scholz, Die Lehre des hl. Basilius von der Gnade 149 ff), Cyrill von Alexandrien (Dial. 7 passim; M. 76, 250 ff und Petavius, De Trinit. 8, 4 ff).

Nähere Erklärung dieser Einwohnung. Wenn auch alle Theologen die Einwohnung des Heiligen Geistes in der Seele des Gerechten annehmen, so unterscheiden sie sich doch wieder in der näheren Erklärung derselben. Klar ist, daß sie keine substantiale Wesensvereinigung ist, wie sie besteht zwischen Leib und Seele. Weiter ist auch auszuschließen eine hypostatische Union zwischen dem Heiligen Geist und Gerechten, wie sie besteht allein zwischen dem Logos und Christus. Also bleibt die akzidentelle Union als allein möglich übrig. Der Mensch empfängt durch diese Einwohnung nicht das substantiale Sein, wohl aber eine übernatürliche, akzidentelle Vollkommenheit, die Gotteskindschaft. Das will nach der Erklärung des Aquinaten und der meisten Theologen sagen: diese Gotteskindschaft wird formell hergestellt durch die geschaffene Form der heiligmachenden Gnade; aber sie wird gekrönt und vollendet durch die Einwohnung des Heiligen Geistes. So erfahren wir durch die heiligmachende Gnade ein Doppeltes, sowohl unsere formelle Heiligung als auch unsere Verbindung mit Gott (gratia gratum faciens disponit animam ad habendam divinam personam; S. th. 1, q. 43, a. 3 ad 2).

Nach dem, was aus der Trinitätslehre über die Circuminsessio bekannt ist, ergibt sich leicht, daß diese Einwohnung keine ausschließlich der dritten Person zukommende ist, sondern eine ihr besonders appropriierte. Der Grund dieser Appropriation liegt in der eigentümlichen Stellung der dritten Person in der Trinität, als persönliches Liebesband zwischen Vater und Sohn. Vgl. S. 210.

Dagegen glauben Petavius, Scheeben, Schell, Scholz u. a., daß man nach der Schrift und der griechischen Väterlehre dem Heiligen Geiste diese Einwohnung persönlich und ausschließlich zusprechen müsse und nicht bloß in der Weise einer Appropriation. Indessen fragt man vergebens nach einer durchsichtigen Erklärung dieser Auffassung und vor allem nach einer Harmonie mit der allgemein gelehrten Einheit des göttlichen Wirkens nach außen.

Das Gefolge der heiligmachenden Gnade.

1. Der Römische Katechismus sagt mit Bezug auf die heiligmachende Gnade, daß ihr eine sehr edle Begleitschaft von allen Tugenden beigesellt sei (Additur nobilissimus omnium virtutum comitatus; P. II, c. 2, q. 50). Unter diesen Tugenden sind mit dem Tridentinum zuerst die theologischen zu nennen. Das Konzil sagt, sie würden mit der heiligmachenden Gnade eingegossen (sess. V, c. 7).

Wenn auch die Theologen nicht alle die Liebe mit der heiligmachenden Gnade identifizieren, so verbinden sie doch beide sehr enge. Die Liebe steht und fällt, kommt und geht mit der heiligmachenden Gnade (vergl. Trid. sess. VI, can. 11). Dagegen sind die beiden andern Tugenden, Glaube und Hoffnung, von der heiligmachenden Gnade abtrennbar, so daß, wenn auch diese verloren geht durch die schwere Sünde, jene bleiben können und wirklich so lange bleiben, bis sie nicht durch eine besondere gegen ihre Natur (Unglaube, Verzweiflung) gerichtete Sünde aus der Seele vertrieben werden. Das ist vom Glauben definiert (sess. VI, can. 28). Wegen dieser Abtrennbarkeit nehmen auch einige Theologen mit Suarez an, daß ihre Habitus schon vor der Rechtfertigung eingegossen werden könnten, wie sie ja als Habitus auch nach verlorener Rechtfertigungsgnade noch bleiben können. Dagegen lehren die Theologen einheitlich, daß die Akte aller drei theologischen Tugenden mit Hilfe der aktuellen Gnade schon vor der Rechtfertigung geübt werden können. Daß diese Akte derselben als Dispositionsakte vorhergehen müssen, lehrt das Tridentinum (sess. VI, c. 6; Denz. 798 [680]).

Die allgemeine Meinung der Theologen geht weiter dahin, daß auch sittliche Tugenden, welche unser Verhältnis zu den Menschen und uns selbst regeln, eingegossen würden. Das legt die Schrift nahe (2 Petr 1, 3—7. 2 Tim 1, 7) und auch die Väterlehre (Aug., Enarr. in Ps. 83, 11; Tract. in Ioan. 8, 1). Wahrscheinlich sind hierfür auch die Entscheidungen Innozenz' III. und Klemens' V. beweisend, wonach auch den Kindern in der Taufe der Habitus von „Tugenden" eingegossen wird (Denz. 410 [341] 483 [411]). Vgl. auch Thomas, S. th. 1, 2, q. 51, a. 4; q. 63, a. 3 u. 4 und fast alle nachtridentinischen Theologen. Abgelehnt wird die Eingießung von moralischen Tugenden von Scotus, Heinrich von Gent, Durandus u. a.

Thomas gibt den Grund für die bejahende Ansicht dahin an, daß er sagt: „Die theologischen Tugenden ordnen uns zu Gott hin wie ein gewisser Anfang, nämlich zu Gott unmittelbar. Durch andere eingegossene Tugenden aber wird unsere Seele vollendet mit Rücksicht auf die andern Dinge, jedoch in Beziehung zu Gott" (S. th. 1, 2, q. 63, a. 3 ad 2).

2. Zum Gefolge der heiligmachenden Gnade gehören auch die Gaben des Heiligen Geistes.

Die Schrift legt sie dem Messias bei (Is 11, 1—2). Aber der Heilige Geist mit seiner Fülle ist auch überhaupt ein Heilsgut der messianischen Zeit. Daher nimmt man an, daß die Gaben des Geistes vom Messias als dem Haupte der Kirche auch auf die Glieder überfließen, die das Leben in Fülle haben sollen. Als Aufgabe und Zweck der Geistesgaben bezeichnet man nicht so sehr die Erleichterung der einzelnen Tugendakte als vielmehr die Geneigtheit (modus operandi), womit die Seele den Inspirationen des Heiligen Geistes entspricht. Es läge demnach ihr Wirkgebiet mehr in den indeliberierten Akten als in den deliberierten.

Noch eine letzte Frage wird von den Theologen hier gestellt: Besteht zwischen der heiligmachenden Gnade und den eingegossenen Tugenden ein physischer oder bloß ein moralischer Zusammenhang? Die Thomisten behaupten das erstere, dagegen lehren Suarez und seine Schule, daß Gott beide Gnadenrealitäten nur gemäß Gottes liebevoller Anordnung verknüpft habe, indem er die Tugenden mit Rücksicht auf die heiligmachende Gnade als ihr entsprechend und konnatural der Seele einflößt. Nicht aber gingen diese physisch aus der Gnade selbst hervor.

Viertes Kapitel.

Die Eigenschaften der Rechtfertigung.

Aus dem Wesen der Rechtfertigung ergeben sich auch gewisse Eigenschaften, die ihr mit innerer Notwendigkeit zukommen müssen. Da der Protestantismus einen wesentlich andern Gnaden- und Rechtfertigungsbegriff hat, so wird er auch andere Eigenschaften darüber lehren. Die Ansichten stehen sich hier wieder durchaus entgegen. Das Tridentinum handelt daher nach der Erörterung über das Wesen der Rechtfertigung von deren Eigenschaften. Es zählt deren drei auf.

§ 131. Die Ungewißheit des Gnadenstandes.

Satz. Niemand kann ohne eine spezielle göttliche Offenbarung über seinen Gnadenstand Glaubensgewißheit besitzen, und deshalb besteht keine Pflicht, an ihn zu glauben. De fide.

Erklärung. Ein Artikel, auf den die Reformatoren besonders pochten, war der von der Sicherheit des Heiles (certitudo salutis). Diese Heils-

gewißheit ruht in der Gnadengewißheit, und letztere ist nach ihnen eine Glaubensgewißheit (certitudo fidei). Der rechtfertigende Glaube ist ja der spezielle Fiduzialglaube. Dieser Glaube ist also für den Protestanten eine Pflicht, denn mit ihm steht und fällt die Rechtfertigung.

Das Tridentinum schenkte der Frage nach der persönlichen Heilsgewißheit ernste Beachtung. Die Thomisten und Scotisten standen sich in diesem Punkte gegenüber, weil beide eine verschiedene Auffassung von der „Glaubensgewißheit" hatten. Man einigte sich aber, indem man sie bestimmte „als Gewißheit des Glaubens, der keine Täuschung unterlaufen kann", und diese lehnte man allgemein ab (c. 10). Dann wies man in drei Kanones (can. 13—15) die protestantische Irrlehre zurück, die Ansicht von der Notwendigkeit des Fiduzialglaubens, von der Kraft desselben und endlich von seiner Pflicht: „Wenn jemand sagt, es sei für jeden Menschen notwendig, um die Sündenvergebung zu erhalten, daß er zuverlässig und ohne alles Bedenken über die eigene Schwäche und Unempfänglichkeit glaube, die Sünden seien ihm erlassen, der sei ausgeschlossen." Dann wird abgewiesen, daß man nicht durch diesen Glauben allein (hac sola fide) die Rechtfertigung erhalte, und endlich, daß „der Gerechtfertigte nicht durch den Glauben gehalten sei, anzunehmen, er gehöre sicher in die Zahl der Auserwählten" (Denz. 823—825 [705—707]).

Beweis. Wohl lassen sich aus der Schrift eine ganze Reihe Stellen dafür anführen, daß uns im Glauben das Heil durchaus sicher ist, daß uns die Sünden vergeben werden und die Rechtfertigung erteilt wird. Die scotistischen Väter des Tridentinums beriefen sich z. B. auf Jo 3, 36; Röm 8, 16; 1 Kor 2, 12; 1 Jo 3, 6 14; 4, 15 u. a. Aber diese Stellen betreffen die objektiven Bedingungen unseres Heiles, nicht die subjektiven. Über erstere herrscht natürlich volle Glaubensgewißheit, über letztere aber nicht; es sei denn, daß darüber eine spezielle göttliche Offenbarung gegeben wird, wie dem Gichtbrüchigen, Magdalena, dem Schächer am Kreuze. Paulus schreibt: „Ich bin mir zwar nichts bewußt, aber nicht dadurch bin ich gerechtfertigt, vielmehr wer mich richtet, ist der Herr" (1 Kor 4, 4). Und wieder: „Ich züchtige meinen Leib und bringe ihn in die Dienstbarkeit, damit ich, nachdem ich andern gepredigt habe, nicht etwa selbst verworfen werde" (1 Kor 9, 27). Diese Selbstbescheidung empfiehlt er auch andern: „Mit Furcht und Zittern sollt ihr euer Heil wirken" (Phil 2, 12).

Väter. Sie urteilen nicht anders als der Apostel. Augustin schreibt: „Mag der Mensch auch mit noch so großer Gerechtigkeit versehen sein, er muß doch erwägen, ob nicht in ihm etwas Schuldbares, das er selbst nicht gewahrt, erfunden werde" (De perf. iust. 15, 33). Zu Röm 11, 20: „Du aber, durch den Glauben stehst du. Sei nicht hochmütig, sondern fürchte", schreibt er: „Das bedeutet, sie sollen nicht übermütig, sondern demütig sein. Sie mögen sich freuen in Gott, aber mit Furcht, in nichts sich rühmend. . . . Damit sie nicht von dem rechten Wege abweichen, auf dem sie bereits zu wandeln begonnen haben." Das habe auch Paulus gelehrt. Es sei ein verwegenes Wort zu sprechen: Ich werde in Ewigkeit nicht wanken (Ps 29, 7). Wer so rede, dem fehle die Gottesfurcht. Das ist die Furcht, die auch der Gerechtfertigte noch haben muß (De corr. et grat. 9, 24). Aus dieser Stimmung verwirft er das hochmütige Pochen auf den Gnadenstand. Gregor d. Gr. hält das für ein Zeichen der Verwerfung (Moral. 26, 18) und mahnt zur Furcht und Buße ausnahmslos bis zum Lebensende. Dazu schreibt freilich der Protestant Lau (Gregor d. Gr. nach

seinem Leben und seiner Lehre [1845] 506): „Es herrscht die Furcht selbst bei denen, die nachher als Heilige so große Wunder tun können. Wie geht das zu? Das erste, Christus hat uns erlöst, schwebt bei Gregor in der Luft." Keineswegs, sondern die Furcht, d. h. die subjektive Sorge, richtet sich auf die Güte des eigenen Willens, ohne die uns auch der Tod Christi nicht retten kann. Chrysostomus schreibt zu 1 Kor 4, 4: „Wie, war denn jener, der sich keiner Sünden bewußt war, nicht gerechtfertigt? Weil er vielleicht einige Sünden begangen, von denen er nicht wußte, daß es Sünden seien. Daraus kannst du ermessen, wie strenge das zukünftige Gericht sein wird" (Hom. 11 in 1 Cor.).

Der theologische Grund liegt in dem schon berührten Umstande, daß uns über die subjektive Disposition, welche unerläßlich ist zur Rechtfertigung, nichts geoffenbart wird. Menschliche Tatsachen sind nicht Objekt des göttlichen Glaubens. Von zwei Sätzen aber, deren einer dem Glauben, der andere der Vernunft angehört, kann man nach der Regel der Logik keinen Schlußsatz ableiten, welcher Glaubensgewißheit hat. Die Scholastik ist mit den Vätern und unter sich selbst in der Hauptsache einig, daß niemand ohne besondere Offenbarung über seinen Gnadenstand Glaubensgewißheit besitzen kann. Thomas macht folgende Unterscheidung. Es gibt eine dreifache Erkenntnis: 1. Durch Offenbarung, und auf diese Weise kann jemand wissen, ob er in der Gnade sei. Gott gibt auch einigen eine solche Offenbarung. 2. Durch sich selbst, und zwar gewiß (certitudinaliter); und in dieser Weise kann es niemand erkennen, weil er das Prinzip der Gnade, Gott, nicht ganz erkennt (Jb 36, 26). 3. Durch bestimmte Anzeichen, Wirkungen; und auf diese Weise kann man seinen Gnadenstand (coniecturaliter) erkennen und beurteilen (S. th. 1, 2, q. 112, a. 5).

Auf dem Tridentinum trugen die Dominikaner diese Lehre ihres Meisters vor. Die Franziskaner dagegen verteidigten, gestützt auf Scotus, der aber nur gelegentlich auf diese Frage kommt und darüber etwas mißverständlich sich äußert, die Glaubensgewißheit des Gnadenstandes. Der eifrigste Anwalt dieser Meinung war der Dominikaner Ambrosius Catharinus. Er unterschied den Glauben in einen katholischen, der alle bindet, und in einen partikulären, den der Gerechte für sich besitzt. Damit war eine doppelte Glaubensgewißheit konstruiert. Man einigte sich, daß man die Gewißheit des katholischen Glaubens als über alle andere Gewißheit erhaben bekannte, dagegen die des partikulären, sofern sie auch von dem persönlichen Urteile abhängig ist, als dem Irrtum zugänglich ansah und dann lehrte, daß nur jener Glaube unmöglich sei, bei dem nichts Falsches unterlaufen kann (cui non potest subesse falsum). Völlig einig waren alle Väter des Konzils darin, daß kein Mensch, von einer speziellen Offenbarung abgesehen, verpflichtet sei, an seinen Gnadenstand zu glauben. Vgl. Hefner, Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes 297 ff.

Es widerspricht aber ganz dem Geiste des Tridentinums sowie der Schrift und Väterlehre, dem persönlichen Gnadenstande nicht nur die Glaubensgewißheit, sondern auch überhaupt eine Gewißheit abzusprechen. Es gibt hierin noch ein Mittleres zwischen Glaubensgewißheit und Zweifel, das ist die moralische Gewißheit, und diese schließt jede Angst und Verzagtheit aus.

Es ist durchaus notwendig, daß sich die katholische Predigt und Aszese an die Definition des Tridentinums hält, wenn der empfindliche Vorwurf der Protestanten von der „schlotternden Angst" der Katholiken in Heilsangelegenheiten und von dem Bemühen, „durch Vervielfältigung von Heilsmittelchen" diese Angst und Unsicherheit zu beschwichtigen, widerlegt werden soll.

Verworfen ist nur die Glaubensgewißheit mit ihrem auffallenden Zirkel der Selbsttäuschung. Aber die Verhandlungen des Konzils lehren ganz klar, daß es eben nur dieses war, was man ablehnte, daß aber im übrigen die Heilszuversicht der Konzilsväter eine durchaus freudige und lichtvolle war, und daß die allgemeine Tendenz des Konzils keineswegs dahin ging, die Pforten des Himmels für die Gläubigen recht enge und die Seligkeit recht zweifelhaft zu machen.

Dieser einzig richtige Standpunkt einer vernünftigen und möglichst weitherzigen Auffassung von der Heilsgewißheit ist auch der, welcher durchgängig in der Schrift- und Väterlehre vertreten wird und der nur durch die uns aufgedrungene Polemik gegen die Reformatoren leider oft übersehen wird. Es ist notwendig, hieran zu erinnern, damit der Kampf gegen die Häresie nicht zu einem solchen gegen die Offenbarung werde. Christus predigte seine Lehre in einer optimistischen Zuversicht. Wer bereut, erhält Verzeihung. Wer glaubt und getauft wird, der wird selig werden. Bei seinen Jüngern sucht er jeden Kleinglauben und jede Furcht in Bezug auf die Seligkeit zu zerstreuen. Er ist erregt und unwillig, wo er Mißtrauen begegnet. Er will, daß man sich mit seinem Evangelium aufrichtet. Es ist begrifflich schon eine frohe Botschaft, die Ankündigung eines heiligen Jubel- und Gnadenjahres. Habet keine Furcht, es hat dem Vater gefallen, euch das Reich zu schenken. Besonders nach dem Johannesevangelium hängt alles Heil so gewiß am lebendigen Glauben, den doch jeder beurteilen kann, daß, wer glaubt, gar nicht ins Gericht, in die Entscheidung kommt, da er sich bereits selbst gerichtet, entschieden hat. Das Gericht hat also für die Gläubigen nicht die gleiche Bedeutung wie für die Ungläubigen. Für den „faulen Knecht" fiel allerdings die Abrechnung schlimm aus; er hatte sich rein negativ gegen die Anordnung seines Herrn verhalten. Daß wir aber unser Heil hauptsächlich von der Gnadengüte Gottes erwarten sollen und nicht von unserem eigenen Wirken, daß unser Lohn nur Gnadenlohn ist und wir, auch wenn wir alles getan haben, uns für unnütze Knechte halten sollen, lehrt Christus in aller Klarheit und gibt damit unserer Heilsgewißheit vor allem eine objektive Grundlage. Und diese steht durchaus fest. Christus hat sich durch das Nichtgeoffenbartsein unseres Gnadenstandes nicht abhalten lassen, unser Heil in eine durchaus gewisse Aussicht zu stellen. Kein Jünger soll daran zweifeln und kleinmütig fragen: Herr, wer kann dann selig werden? Er weist den Frager energisch auf die Gnade Gottes hin.

Es ist jansenistischer Mißbrauch, seine Worte: „Viele sind berufen, wenige aber auserwählt" auf die geringe Zahl der Auserwählten und die Unsicherheit des Christenheiles zu beziehen. Weil wir das Heil hauptsächlich Gottes Gnadengüte zu verdanken haben, werden es auch jene erreichen, welche nur eine Stunde gearbeitet haben. Dem Zöllner, der sein „Herr, sei mir Sünder gnädig" aufrichtig ausgesprochen hatte, rief Christus seine Absolution nach: Er ging gerechtfertigt nach Hause. Zu denen, welchen er selbst die Sünden vergeben hatte, sprach er: Gehet hin in Frieden.

Paulus weiß freilich, daß ihn Gott beurteilen wird, und daß er sein eigenes Urteil bis dahin zu suspendieren hat; aber das macht ihn keineswegs unsicher, kleinmütig, schwachherzig. Es hat wohl nie einen berufsfreudigeren, gottvertrauenderen Jünger Jesu gegeben als ihn, der Röm 8, 35—39 geschrieben hat. „Wenn Gott für uns ist, was kann wider uns sein?" (Röm 8, 31.)

Der katholische Standpunkt ist theozentrisch, der protestantische ist anthropozentrisch. Er baut alles auf der eigenen Beurteilung, auf dem eigenen Erlebnis auf. Unsere Berufsfreudigkeit als Christen ist wahrlich nicht schlecht begründet, wenn wir unsere Heilssicherheit Gott überlassen. Und der protestantische Selbstruhm, daß man in seinem Glauben seines Heiles sicher sei, zerrinnt bei Licht besehen doch in nichts, wenn er mehr sein soll als Selbsttäuschung. Denn wenn der Katholik vorgibt, über seine Disposition keine Offenbarungsgewißheit zu besitzen, so kann doch unmöglich der Protestant behaupten, daß er über die Echtheit seiner Disposition, den speziellen Fiduzialglauben, eine solche Offenbarung empfangen habe. Höchstens kann er sich auf subjektive Gründe stützen. Aber das ist auch dem Katholiken nicht verwehrt.

Die Theologen geben an dieser Stelle gern eine Reihe innerer und äußerer Kriterien an, wonach der einzelne eine genügend sichere Erkenntnis von seinem Gnadenstande erhalten kann. Schon Paulus weiß, daß sich die Gnade selbst in uns offenbart und bezeugt: „Denn der Geist selbst gibt Zeugnis unserem Geiste, daß wir Kinder Gottes sind" (Röm 8, 16). Und Christus sagt, daß man

den Menschen an seinen Früchten erkennen könne; also kann man an ihnen auch sich selbst erkennen. Ein großes Vertrauen auf Gott, Hingabe an ihn und seinen Willen, Furcht, ihn zu verlieren, unbeirrtes gläubiges Festhalten an seinem Wort, innere Neigung, sich mit ihm und seinen Führungen zu beschäftigen, das was der Apostel nennt „Geschmack an himmlischen Dingen" und innere Freiheit gegen alles, was nicht zum Heile erforderlich ist, das sind ganz gewiß Anzeichen dafür, daß wir in der Gnade Gottes stehen. Andere haben auch die Apostel und die ersten Christen nicht besessen, und doch war ihre Grundstimmung der Friede.

Die protestantische Heilsgewißheit.

Die persönliche Heilsgewißheit ist für die protestantische Lehre mindestens ebenso charakteristisch als die Solafides-Lehre. Ja sie ist sachlich mit ihr identisch, sofern sie die unmittelbare und direkte Folge aus ihr ist.

Hierüber sagt Harnack: „Iustificamur sola fide, d. h. allein durch den Glauben, der die Sündenvergebung ergreift. Das blieb das Hauptstück Luthers; denn nur dieser Glaube schafft Heilsgewißheit. Damit ist das Letzte und Höchste ausgedrückt, was Luther in seiner Beschreibung des Christenstandes als des Standes der Rechtfertigung zur Aussage bringen wollte." Dann rühmt er die von ihm vollzogene „Gleichung von Heilsgewißheit und Glaube" als etwas ganz Neues. „An keiner Stelle läßt sich daher auch sein Gegensatz zur katholischen Frömmigkeit deutlicher erkennen als hier" (Dogmengesch. III⁴ 845 f). Als Grund für diese persönliche Heilsgewißheit wird stets das innere Erlebnis genannt. Der protestantische Theologe Clasen, der eine Monographie hierüber schrieb (Die christliche Heilsgewißheit [1897]), bezeugt aber, daß im Protestantismus, wie er ist, „der Weg freilich, auf dem man zur Heilsgewißheit gelangt, von den verschiedenen Richtungen verschieden angegeben wird. Die einen legen etwa den Nachdruck auf das: es steht geschrieben! Glaubensgewißheit, Bewahrung vor Zweifeln an seinem Heile sei nur dann möglich, wenn man das, was in der Schrift geschrieben und gelehrt sei, für wahr halte, wenn man im Glaubensgehorsam der unter der Leitung des Heiligen Geistes entstandenen kirchlichen Lehre sich unterwerfe und nun die für wahr gehaltene Lehre auf sich wirken lasse, bis sie ein lebendiges, wankenloses Vertrauen im Herzen entzündet habe. Andere weisen darauf hin, daß Rechtgläubigkeit noch lange keine Heilsgewißheit sei oder wirke; wenn ein Christ nicht in intensiver Weise das Gefühl seiner Begnadigung habe, könne er nie gewiß werden und über die Anstöße von außen und die Anfechtungen und Zweifel von innen hinwegkommen. Noch andere, denen die Unsicherheit solcher bloßen Gefühlserregungen nicht verborgen bleibt, fügen dann hinzu, daß neben jenem Gefühle der Begnadigung der heilige Wandel, die Nachfolge Jesu Christi, besonders auch in seinem armen und selbstverleugnungsvollen Leben, ein sicherer Erweis des Gnadenstandes sei. Wieder andere machen geltend, daß nur die bestimmte, auch der Zeit und Stunde nach genau aufweisbare Erfahrung der Bekehrung entweder in Begleitung eines Bußkampfes oder auch ohne diesen Heilsgewißheit verleihen könne. Jeder Christ, der wirklich seines Heiles gewiß zu sein behaupte, müsse diese genaue Rechenschaft geben können; ohne sie sei seine Heilsgewißheit Einbildung. Noch andere weisen noch andere Wege. Ja es gibt sogar solche, die die Heilsgewißheit für jeden, der den Christennamen trägt, als etwas Selbstverständliches ansehen und die daher von der Sorge, von der Arbeit um die Heilsgewißheit sich mehr oder weniger entbinden möchten." Endlich führt er als siebte Meinung an, daß man auch „offen Verzicht leiste" auf eine Heilsgewißheit und behaupte, „sich bescheiden zu müssen" (S. 11 f). Aus dieser Übersicht geht hervor, wie es mit der tatsächlichen Heilsgewißheit im Protestantismus bestellt ist. Als rettende Auskunft empfiehlt Clasen wie Harnack das religiöse Erlebnis, und das nennt er dann ein Glauben. Glauben ist ihnen nicht ein Fürwahrhalten, sondern ein unmittelbares persönliches Innewerden Gottes in sich selbst, das mit der Zuversicht verbunden ist, daß dadurch die Sündenvergebung geschieht.

Zur Beurteilung dieser Theorie diene kurz folgendes: 1. Dieses religiöse Erlebnis soll sich an dem geschichtlichen Werke Christi (Harnack: propter Christum) vollziehen. Dann aber muß ihm ein theologischer (Erkenntnis-)Glaube an dieses Werk vorhergehen; rein inhaltlose, spontane Gefühle ohne jedwede Unterlage lassen sich nicht in das protestantische Erkenntnisurteil formen, man sei ihretwegen gerechtfertigt. Denn Rechtfertigung ist doch eine theoretische Wahrheit, sonst ließe sie sich gar nicht aussprechen. 2. Mag es sich mit diesem Glauben auch verhalten wie immer, die ganze Theorie bewegt sich in einem fatalen Kreise. Der Protestant glaubt in seinem rechtfertigenden Glauben, daß ihm um Christi willen die Sünden vergeben werden, und diese Sündenvergebung soll auch eine Wirkung jenes Glaubens sein. Das ist ein offenbarer Zirkel, aus dem man, weil jener Glaube pflichtmäßig ist, nie herauskommt. Der Glaube, der rechtfertigt, muß die Sündenvergebung antecipando einschließen, und sie soll aus ihm folgen. Das Vertrauen auf die Sündenvergebung ist Prinzip der Sündenvergebung und Folge der Sündenvergebung. Angesichts dieser logischen Kalamität ist es begreiflich, was Harnack rühmend bemerkt: „Luther fragte hier überhaupt nicht, sondern er beschrieb kräftig und freudig, worin das Erlebnis besteht, das ihn Gottes Gnade hat erleben lassen" (III⁴ 846). Das ist allerdings der einzig richtige und mögliche Standpunkt, den man in dieser Theorie einnehmen kann: Nicht zu fragen! Denn zu fragen ist hier überhaupt nicht; man erhält immer die gleiche Antwort. Glaube, daß dir Gott um Christi willen deine Sünde vergibt, und glaube, daß sie dir um jenes Glaubens willen vergeben sind, und das hat so lange Geltung, als du glaubst. Das ist die Solafides-Lehre auf die Spitze getrieben, ja auf den Kopf gestellt. Und da streitet man noch bis heute, was dieser alleinwirkende Glaube an sich ist. Wahrlich, man hat wenig Ursache, von der „großen Unsicherheit des Heiles" in der katholischen Kirche zu reden.

3. Dazu kommt, daß diese Heilsgewißheit, die sich allein auf das religiöse Erlebnis oder auch auf den faßbareren Fiduzialglauben gründet, ganz und gar unbiblisch ist. Er ist nicht nur antikatholisch, er ist antibiblisch. Christus sagt von ihm nichts; im Gegenteil lehrt er außer dem Vertrauen auf Gott auch deutlich die Notwendigkeit der eigenen Bewährung. Was sollen die steten Ermahnungen von Paulus, wenn das religiöse Erlebnis genügt oder der Fiduzialglaube allein erforderlich ist? Clasen verweist auf 1 Kor 1, 6 f, wo der Apostel „auch von Gemeinden, bei denen er viele Sünden zu rügen hat, das zu rühmen weiß, daß sie fest und gewiß in ihrem Gnadenstande sind" (S. 14). Aber das ist ein arges Mißverständnis jener Stelle wie des ganzen Paulus. Gerade im ersten Korintherbriefe mahnt er die Leser, das Urteil darüber, wie jemand auf dem Fundamente, das Christus ist, aufbaut, dem jüngsten Tage zu überlassen, dann werde jedes Werk offenbar (ἑκάστου τὸ ἔργον φανερὸν γενήσεται; 1 Kor 3, 11—15); und von sich selbst sagt er, daß er sich zwar schuldlos fühle, aber Gottes Urteil erwarte (ebd. 4, 4). Paulus weiß von der Heilsgewißheit der Protestanten lediglich nichts.

4. Noch eine letzte Bemerkung ist zu machen. Die protestantische Heilsgewißheit beruht auf „einer Selbstbeurteilung" und sogar noch auf einer solchen, „zu der die Unterlagen in dem eigenen Tun und Wirken des Gläubigen fehlen. Gleichwohl ist sie darum keine Einbildung, keine Selbsttäuschung; denn sie beruht auf Gott allein" (Clasen 25). Harnack urteilt, daß „Luther auf den Höhepunkten seines Lebens gesprochen wie ein Prophet, wie ein Evangelist. . . . Fast beängstigend berührt uns solch ein Selbstbewußtsein", aber es sei „mit größter Demut gegenüber Gott verbunden" gewesen (III⁴ 813). Mag sein; nur sollte man dann auch sich des Schmähens über die katholische Heiligenverehrung enthalten. Denn wenn schon jeder Protestant ein Recht, ja die Pflicht hat, sich für einen Heiligen im Leben zu halten, sollte man es den Katholiken nicht vorwerfen, wenn sie einige Tugendheroen nach dem Tode, wo der Glaube seine Probe bestanden hat, als solche proklamieren. Und wenn jeder Protestant das Recht hat, sich auf Grund seines Glaubens unfehlbar für gerecht zu halten, sollte man auch nicht spotten über die Unfehlbarkeit der katholischen Kirche.

§ 132. Die Ungleichheit des Gnadenmaßes.

Satz. Die Rechtfertigungsgnade kann durch gute Werke vermehrt werden, sie ist deshalb nach dem Grade der Mitwirkung verschieden. De fide.

Erklärung. Auch hier wieder lag es im Begriff der Rechtfertigung der Reformatoren, daß sie diese für gleich hielten in allen Menschen. Denn wenn sie nichts anderes ist als die im Fiduzialglauben erfaßte Gerechtigkeit Christi und ein rein jenseitiges Urteil Gottes über diese angerechnete Gnade, so ist nicht einzusehen, wie sie verschieden sein könnte.

Ganz anders die katholische Auffassung von der heiligmachenden Gnade. Schon ihre erste Form, so wesentlich gleich sie zu allen Zeiten und in allen Empfängern ist, wird nach der Disposition akzidentell verschieden sein. Ferner wird sie durch gute Werke vermehrt. Diese guten Werke sind aber nach Zahl und Wert bei verschiedenen Christen verschieden.

Daher lehrt das Tridentinum mit Rücksicht auf beide Punkte, daß „wir die Gerechtigkeit in uns aufnehmen, jeder nach seinem Maße, das der Heilige Geist dem einzelnen zuteilt, wie er will, und nach Verhältnis der eigenen Vorbereitung und Mitwirkung eines jeden" (sess. VI, c. 7; Denz. 799 [681]). Und weiter, daß „die nun so Gerechtfertigten ... durch Beobachtung der Gebote Gottes und der Kirche wachsen in der Gerechtigkeit selbst, die sie durch die Gnade Christi empfangen haben und noch mehr gerechtfertigt werden" (sess. VI, c. 10; Denz. 803 [685]). Dann wird in Bezug auf den zweiten Punkt, worauf hier überhaupt der Ton liegt — der erste fällt in die Sakramentenlehre — noch besonders definiert: „Wenn jemand sagt, daß die empfangene Gerechtigkeit nicht durch gute Werke bewahrt und auch nicht von Gott vermehrt werde, sondern daß diese Werke nur allein Früchte und Zeichen der erlangten Rechtfertigung seien, nicht aber die Ursache ihrer Vermehrung, der sei ausgeschlossen" (can. 24; Denz. 834 [716]).

Beweis. Das Alte Testament (Spr 4, 18. Sir 18, 22) kann wegen seiner noch unvollkommenen Rechtfertigungslehre nicht wohl in Betracht kommen. Christus setzt die Gleichheit der Gnade in dem Begriff des in uns existenten „Himmelreiches" voraus, ihre Verschiedenheit in der Parabel von den Talenten (Mt 25, 14—30). Auch in der Ermahnung, persönlich nach der Vollkommenheit Gottes zu ringen (Mt 5, 48. Lk 6, 36). Der Vater wird jede Rebe reinigen, „damit sie noch mehr Frucht bringe" (Jo 15, 2).

Paulus fordert die Leser auf: „Lasset uns die Wahrheit üben in Liebe und wachsen an allem in ihm, der das Haupt ist, Christus" (Eph 4, 15). „Wenn auch unser äußerer Mensch aufgerieben wird (in Leiden), so wird doch der innere von Tag zu Tag erneuert" (2 Kor 4, 16). Er wünscht, „daß Gott eure Saat vervielfältigen und den Zuwachs der Früchte eurer Gerechtigkeit mehren wird" (2 Kor 9, 10); daß er „euch verleihen möge, nach dem Reichtum seiner Herrlichkeit mit Kraft gestärkt zu werden durch seinen Geist am inneren Menschen" (Eph 3, 14—16). Konsequent nimmt Paulus auch eine Verschiedenheit der Glorie an: „Anders ist die Klarheit der Sonne, anders die Klarheit des Mondes und anders die

Klarheit der Sterne. Denn ein Stern unterscheidet sich vom andern durch Klarheit. So ist auch die Auferstehung der Toten" (1 Kor 15, 41—42).

Wie Paulus, so urteilen die übrigen Apostel. Jakobus fordert, daß der Glaube durch die Werke vollkommen werde (Jak 2, 22). Petrus ermahnt: „Wachset in der Gnade" (2 Petr 3, 18). Johannes schreibt: „Wer gerecht ist, übe weiter Gerechtigkeit, und wer heilig ist, heilige sich weiter. Siehe, ich komme schnell, und mein Lohn ist mit mir" (Offb 22, 11—12).

Väter. Sie fanden Gelegenheit, unser Dogma formell verteidigen zu müssen. Als Jovinian seinen Mönchsstand aufgab und die Lehre aufstellte, daß alle Tugenden von gleichem Werte oder besser Unwerte seien, und daß diejenigen, welche ihre Taufgnade bewahrten, im Himmel alle den gleichen Lohn empfingen, unerachtet ihrer guten Werke, bekämpfte ihn Hieronymus energisch (Adv. Iovinian.). Ebenso trat Augustin dieser damals verbreiteten Meinung, daß Glaube und Taufe allein allen das gleiche Heil sichere, in seiner Schrift über den Glauben und die Werke (De fide et operibus) entgegen. In einem Briefe an den Bischof Paulinus drückt er sich über das Verhältnis von Glaube, Gnade und Verdienst aus und sagt: Auf Grund des Glaubens empfangen wir ohne unser Verdienst die Gnade, „aber die Gnade selbst verdient ihre Vermehrung, damit die vermehrte ihre Vollendung verdiene" (Ep. 186, 3 10). Und mit Hinblick auf Jb 29, 14 sagt er einmal: „Bekleidet sind die Heiligen mit der Gerechtigkeit, der eine mehr, der andere weniger" (Ep. 167, 3, 13).

Der theologische Grund für die Verschiedenheit der Gnade liegt offenbar hauptsächlich in Gottes freier Schenkungsgüte (Eph 4, 7). Schon die Naturgaben verteilt er augenscheinlich in ganz verschiedenem Maße. Thomas weist darauf hin, daß dadurch erst die wahre Schönheit des Gesamtkosmos bewirkt werde (S. th. 1, 2, q. 112, a. 4). Dann freilich muß die eigene Mitwirkung sowohl bei der ersten als besonders bei der zweiten Rechtfertigung eine große akzidentelle Gnadenverschiedenheit mit sich bringen. An eine gewisse Allgemeinheit und Gleichheit des Gnadenmaßes könnte man bei den getauften Kindern denken. Allein, wenn sie auch in Bezug auf ihre Disposition alle gleichstehen, dann bleibt doch noch die Freiheit der göttlichen Güte offen, die eine Variation bedingen kann.

Mit Rücksicht auf unsern obigen Satz unterscheiden die Theologen eine erste und eine zweite Rechtfertigung (iustificatio prima und iustificatio secunda). Die erste Rechtfertigung geschieht in der Taufe. Sie umfaßt zwei Momente: Sündenvergebung und Heiligung. Die zweite Rechtfertigung geschieht durch Vermehrung der schon vorhandenen Heiligkeit und Gnade durch gute Werke (ex opere operantis) und durch die Sakramente der Lebendigen (ex opere operato).

Die Vermehrung der heiligmachenden Gnade ist wohl zu denken als intensive Steigerung in sich selbst, nicht als extensive Vermehrung. Mit der Gnade wird auch eine Mehrung der theologischen Tugenden verbunden sein; gewiß ist das für die Liebe anzunehmen.

133. Die Verlierbarkeit der Rechtfertigung.

Satz. Nicht nur durch den Unglauben, sondern auch durch jede andere Todsünde geht die Rechtfertigung verloren. De fide.

Erklärung. Wenn die Rechtfertigung allein auf dem Glauben aufgerichtet wird, dann ergibt sich auch die ungeheuerliche Lehre, daß sie mit den größten Sünden zusammenbestehen kann, nur nicht mit dem Unglauben. Das Konzil definierte daher: „Wenn jemand sagt, es gebe keine andere Todsünde als den Unglauben, oder es werde durch keine andere auch noch so schwere Sünde, ausgenommen den Unglauben, die einmal empfangene Gnade verloren, der sei

ausgeschlossen" (sess. VI, can. 27; Denz. 837 [719]). Calvin hatte die Behauptung aufgestellt, daß der Prädestinierte die Gnade überhaupt nicht mehr verlieren könne, wie er auch nicht mehr sündigen könne. Wer später noch sündige, habe anfangs keine wahre, sondern nur eine scheinbare Rechtfertigung empfangen. Dagegen richtet sich der Kanon: „Wenn jemand sagt, der einmal gerechtfertigte Mensch könne nicht mehr sündigen, noch auch die Gnade verlieren, und darum sei der, welcher fällt und sündigt, gar nicht wahrhaft gerechtfertigt gewesen ... der sei ausgeschlossen" (can. 23). In einen ähnlichen Irrtum, wenn auch von andern Voraussetzungen aus, fielen später die Quietisten (Michael de Molinos), welche einen solchen Zustand der vollkommenen Liebe annahmen, daß darin keinerlei Todsünde mehr schaden könne. Vgl. die verworfenen Sätze des Quietismus durch Innozenz XI. (Denz. 1272 1275 1277 1278 1231 [1139 ff]).

Beweis. Das Konzil konnte mit Leichtigkeit auf eine Menge Stellen hinweisen, in denen nicht nur den Ungläubigen, sondern auch andern schweren Sündern die Seligkeit aberkannt wird. Schon Ezechiel sagt, daß „die Gerechtigkeit des Gerechten diesen nicht retten wird am Tage, da er sündigt" (Ez 33, 12; vgl. 33, 13; 18, 26—27). Christus mahnt die Seinigen zum Wachen und Beten, zum Schutze gegen die Versuchung allgemein (Mt 6, 13; 26, 41). Er zählt wiederholt eine Reihe von Sünden auf, bei Matthäus (15, 19) sieben und bei Markus (7, 21—22) dreizehn, über die er das gleichmäßige Urteil fällt: „Alles dieses Böse kommt von innen heraus und verunreinigt den Menschen."

Paulus stellt in seinen „Lasterkatalogen" ganze Reihen von Sünden zusammen und schreibt z. B. am Ende einer solchen Reihe von 23 Sünden, „daß die, welche solches tun, des Todes würdig sind und nicht allein die, welche es tun, sondern auch die, welche mit denen einverstanden sind, die es tun" (Röm 1, 29—32). Und wenn man diese Aussagen auf Heiden allein, also Ungläubige, meint beziehen zu können, dann sei erinnert an 1 Kor 6, 9—10, wo der Apostel an Christen schreibt: „Wisset ihr nicht, daß Ungerechte *(ἄδικοι)* das Reich Gottes nicht besitzen werden? Täuschet euch nicht, weder Unzüchtige noch Götzendiener, noch Ehebrecher, noch Weichlinge, noch Knabenschänder, noch Diebe, noch Geizige, noch Trunkenbolde, noch Lästerer, noch Räuber werden das Reich Gottes besitzen."

Alle Mahnungen Christi und der Apostel zum Gebete und zur Wachsamkeit, alle Abmahnungen von der Sünde hätten keinen Sinn, wenn man die Rechtfertigung nicht verlieren könnte. Und die Erwähnung der vielen und vielfachen Sünden hätte keinen Sinn, wenn man sie nur durch die eine Sünde des Unglaubens verlieren könnte.

Väter. Nach so klaren Stellen der Schrift werden sie keine andere Lehre vortragen. Es wurde schon gesagt, daß sie Jovinians Ansicht zurückwiesen, der Christ könne nicht mehr vom Teufel versucht werden. Vor ihren Augen haben sie zudem von Anfang an das kirchliche Bußinstitut. Sie sehen täglich, daß die Kirche urteilt, man habe die Gnade verloren. Sie erfahren auch, daß das nicht nur Apostaten und Ungläubige sind, sondern auch andere Sünder, wie Mörder, Ehebrecher, Diebe, Lästerer. Augustin schreibt: „Wenn aber der Wiedergeborne und Gerechtfertigte durch seinen Willen in das böse Leben zurückfällt, dann kann er nicht sagen:

ich habe nicht empfangen, weil er die empfangene Gnade Gottes durch seinen auf das Böse gerichteten freien Willen verloren hat" (De corrept. et grat. 6, 9).

Der theologische Grund für die Verlierbarkeit der Gnade liegt in der Freiheit des Gerechten. Sie ist noch nicht die Freiheit der Kinder Gottes, womit der Wille zugleich notwendig dem höchsten Gute anhängt. Sie kann sich daher auch wieder einem andern Gute, als Gott ist, zuwenden und so aus der Gnade fallen.

Die sittlichen Konsequenzen, die das Wort Luthers vom tapfern Sündigen, aber noch tapfereren Glauben (fortiter pecca, fortius crede) nach sich ziehen müßte, wo es ernstlich in der Praxis angewendet würde, würden ungeheuer sein. Doch muß zugestanden werden, daß sich der gesunde Sinn und das Gewissen gegen eine solche Anwendung dort ablehnend verhalten.

Mit der heiligmachenden Gnade geht wohl der Habitus der Liebe verloren, nicht aber der Habitus des Glaubens und der Hoffnung. De fide.

Nach dem, was früher über das enge Verhältnis von heiligmachender Gnade und Liebe gesagt wurde, bedarf es seitens dieser Tugend keines näheren Beweises, daß sie mit der heiligmachenden Gnade steht und fällt. Jede Todsünde löscht beide in der Seele aus. Nicht so ist es bei Glaube und Hoffnung. Auf dem Tridentinum wurde freilich wegen der paulinischen Stellen, die von dem Glauben die Rechtfertigungsgnade abhängig sein lassen, von einem Teile der Theologen, besonders von mehreren Ordensäbten, die Ansicht verfochten, daß auch Glaube und Gnade miteinander unzertrennlich verbunden seien. Niemand dürfe doch einen „Buhlen einen Gläubigen" nennen (Hefner 362 ff). Doch diese enge Verbindung von Glaube und heiligmachender Gnade ist nur dann vorhanden, wenn man den Glauben in seinem Vollsinne als lebendigen, in der Liebe wirksamen (fides caritate formata) auffaßt, nicht aber, wenn man ihn schlechthin versteht (fides informis) als Fürwahrhalten der Offenbarung um der Autorität Gottes willen. Da diese Meinung von der sachlichen Identität von Glaube und Rechtfertigung von den Reformatoren in ihrem Sinne vertreten wurde, lehnte sie das Tridentinum ab, indem es definierte: „Wenn jemand sagt, mit der durch die Sünde verlorenen Gnade sei zugleich auch der Glaube verloren, oder der Glaube, welcher noch bleibt, sei kein wahrer Glaube, weil er kein lebendiger sei, oder der, welcher Glaube ohne Liebe hat, sei kein Christ, der sei ausgeschlossen" (sess. VI, can. 28; Denz. 838 [720]; vgl. Vatik. sess. III, c. 3).

Von dem unformierten Begriffsglauben lehrt das Konzil, daß er nicht durch jede Sünde zerstört werde, die Theologen lehren, daß er nur durch die Sünde des Unglaubens verloren gehe wie die Hoffnung nur durch die ihrer Natur entgegengesetzte Sünde. Nicht aber lehrt die Kirche, daß ein solcher Glaube selig mache; sie will nur behaupten, daß der gläubige Todsünder noch ein Christ bleibt und Anrecht auf die Sakramente behält.

Von den übrigen eingegossenen Tugenden und von den Gaben nehmen die Theologen an, daß sie mit der heiligmachenden wie gegeben werden, so auch verloren gehen.

Fünftes Kapitel.

Früchte der Rechtfertigungsgnade.

Literatur. Thomas, S. th. 1, 2, q. 108, a. 1—4; q. 114, a. 1—10. Bellarmin, De iustif. 5, 1 ff. Suarez, De gratia l. 12, c. 1—38. Salmant. tr. 16. Vega, De iustificatione (Colon. 1572) l. 11, c. 1—42. Mazella 795 ff. Schiffini 594 ff. Scheeben-Atzberger IV 321 ff. Heinrich-Gutberlet VIII 644 ff. Möhler, Symb. § 21 ff. Schwane IV 137 ff 329 ff. De Smedt, Notre vie surn. 45 ff.

Noch einen letzten Punkt hatte das Tridentinum in der Rechtfertigungslehre zu erledigen. Es war zu handeln „von der Frucht der Rechtfertigung" (vgl. Jo 15, 1—8), d. h. von dem Verdienst der guten Werke und über den Grund dieses Verdienstes. Wir teilen den Stoff ein in drei Glieder: von der Wirklichkeit des Verdienstes, von dem Grund oder von den Bedingungen desselben und von seinem Gegenstande.

§ 134. Die Wirklichkeit des Verdienstes.

Satz. Die guten Werke, welche der Gerechtfertigte mit der Gnade verrichtet, sind vor Gott verdienstlich. De fide.

Erklärung. Mit besonderer Schärfe lehnten die Reformatoren die Verdienstlichkeit der guten Werke ab. Luther urteilte später zwar etwas milder, und Calvin stand stets hier der katholischen Lehre näher, wenn auch beide die Werke von dem Rechtfertigungsprozeß fernhielten. Nach Amsdorf sollten sie sogar sündhaft sein, weil sie Selbstruhm und Lohnsucht begründeten. Als gegen ihn der Prediger Major die Heilsnotwendigkeit der guten Werke vertrat, hat die Konkordienformel den „Majoristenstreit" dadurch beigelegt, daß sie die Heilsnotwendigkeit ablehnte, aber dabei beschwichtigend erklärte, die Werke seien im Glauben eingeschlossen. Nichts aber ist unberechtigter, als die guten Werke wie eine spontane, naturhafte Äußerung des Glaubens aufzufassen. Dadurch würde die Sittlichkeit zu einem Naturprozeß, wobei die Freiheit kaum eine Rolle spielte. Und dieser Prozeß wäre um so unbegreiflicher, als nach dem protestantischen System der Mensch trotz Rechtfertigung durch und durch voller Sünde bleibt und zur Verrichtung wahrhaft guter Werke die Restitution der Urgerechtigkeit (iustitia originalis) erforderlich sein würde.

Das Tridentinum verwarf zunächst die Ansicht, „der Gerechtfertigte sündige, wenn er wegen des ewigen Lohnes Gutes tue" (sess. VI, can. 31); dann definierte es das Verdienst: „Wenn jemand sagt, die guten Werke des gerechtfertigten Menschen seien derart Gaben Gottes, daß sie nicht auch gute Verdienste des Gerechtfertigten selber sind, oder der Gerechtfertigte selbst verdiene durch die guten Werke, welche von ihm durch die Gnade Gottes und das Verdienst Jesu Christi, von dem er ein lebendiges Glied ist, vollbracht werden, nicht wahrhaft eine Vermehrung der Gnade, das ewige Leben, und falls er in der Gnade dahinscheidet, die Erlangung eben dieses ewigen Lebens und auch eine Vermehrung der Herrlichkeit, der sei ausgeschlossen" (sess. VI, can. 32; Denz. 842 [724]). Zuletzt wird noch der Vorwurf zurückgewiesen, daß durch diese Lehre der Ehre Gottes oder den Verdiensten Christi zu nahe getreten werde (can. 33).

Mit großer Sorgfalt hat das Konzil die schon von dem Arausikanum II (can. 18) definierte Lehre erörtert, weil unter den Vätern selbst die Augustinertheologen einer zu starken Betonung der Verdienstlichkeit abhold waren. Deshalb wird mit Nachdruck unsere Verdienstfähigkeit als göttliche Gnade geltend gemacht und jeder Selbstruhm ausgeschlossen (c. 16).

„Es sei ferne, daß ein christlicher Mensch auf sich selbst vertraue oder sich rühme, und nicht im Herrn, dessen Güte gegen alle Menschen so groß ist, daß

er will, es soll ihr Verdienst sein, was sein Geschenk ist. Und weil wir alle in vielem fehlen, so muß jeder wie Barmherzigkeit und Güte, so auch die Strenge und das Gericht vor Augen haben und niemand sich selbst richten, auch wenn er sich nichts bewußt wäre; denn jegliches Leben des Menschen darf nicht nach menschlichem Urteile geprüft und gerichtet werden, sondern nach dem Urteile Gottes."

Beweis. Christus fordert zwar eine „vollkommenere Gerechtigkeit" als die jüdische Werkgerechtigkeit, aber er hat damit die guten Werke nicht abgetan und nur etwa eine innere Gesinnung verlangt, sondern er verlangt vor allem zuerst diese Gesinnung und dann aus ihr hervorgehende Werke, hauptsächlich beten, fasten und Almosen geben (Bergpredigt).

Hierfür stellt Christus dann ganz wie das Alte Testament einen Lohn in Aussicht. Das Wort „Verdienst" kennt die Schrift nicht, aber dafür hat es gleichwertige Ausdrücke, wie „Lohn", „Krone", „Vergeltung", „Anerkennung", „Lob Gottes". Christus redet von „eurem Lohn" (Mt 5, 12; 10, 42), von „reichlichem, großem, hundertfältigem Lohn" (Mt 5, 12; 19, 29. Lk 6, 38), er sagt, daß er das Gericht nach den Werken abhalten werde (Mt 25, 34—46); er werde den treuen Knecht über alle seine Güter setzen und mit der Freude seines Herrn belohnen (Mt 24, 45—48).

Drei Eigentümlichkeiten gibt Christus diesem Lohn. Er ist zunächst substantiell für alle gleich, denn er ist die ewige Seligkeit, die Teilnahme an der Freude des Herrn und seinem Mahle. Das lehrt klar die Parabel von den Arbeitern im Weinberge: alle erhalten am Abend den gleichen Denar (Mt 21, 38—46). Der Lohn ist jedoch akzidentell für die einzelnen verschieden. Jeder empfängt ihn nach dem Grade seines Eifers und seiner Treue. Das lehrt besonders klar die doppelte Parabel von den Talenten (Mt 25, 14—30. Lk 19, 11—28). Den einen setzt er über zehn Städte, den andern über fünf, nach der Größe ihres Verdienstes. Er ist endlich ein übergroßer Lohn, weil er ein Gnadenlohn ist. Das lehren klar Wendungen wie die vom „hundertfältigen Lohn" (Mt 19, 29), vom vollen, gerüttelten und geschüttelten Maße (Lk 6, 38), vom „unnützen Knechte", der eigentlich keinen Lohn verlangen kann, sondern nur seine Pflicht getan hat (Lk 17, 10), auch die oben genannte Parabel vom Denar der Arbeiter im Weinberge und besonders von den Talenten; denn in letzterem Falle wird nur zurückgegeben, weil man vorher empfangen hatte.

Diese drei Eigentümlichkeiten charakterisieren die Verdienstlehre Christi. Aber es ist doch, dieses berücksichtigt, ein wirklicher Lohn seitens Gottes und ein wirkliches Verdienst seitens des Menschen, was Christus mit großer Eindringlichkeit lehrt.

Paulus ist für die protestantische Scheu vor den guten Werken so wenig als Zeuge zu gebrauchen wie Christus. Er ist gar nicht wie Luther der Meinung, daß Glaube und Werke „ein Kuchen" seien und letztere aus ersterem spontan entstehen. Er weiß, daß der Gerechte frei ist und auch Böses statt Gutes tun kann. Daher die Mahnung im zweiten Teile aller seiner Briefe, gute Werke zu tun. Weiter verheißt er diesen Werken einen wahren Lohn und erwartet ihn für seine eigenen vielfachen Arbeiten. Er beruft sich auf den

Tag „der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes, der einem jeden nach seinen Werken vergelten wird" (Röm 2, 5—6). Jeder aber wird seinen eigenen Lohn empfangen gemäß seiner Arbeit (1 Kor 3, 8). Von den Dienern Gottes sagt er: „Ihr Ende wird nach den Werken sein" (2 Kor 11, 15). „Denn was ein Mensch säet, das wird er auch ernten" (Gal 6, 7—8). Von den Kolossern fordert er, daß sie „fruchtbar in jedem guten Werke" seien (Kol 1, 10). „Aus Gnade seid ihr gerettet durch den Glauben, und das nicht aus euch, denn Gottes Geschenk ist es; nicht aus Werken, damit sich niemand rühme; denn wir sind sein Werk, geschaffen in Christus Jesus zu guten Werken, die Gott vorbereitet hat, damit wir in ihnen wandeln" (Eph 2, 8—10). In ein und demselben Satze verwirft er die Werke des Gesetzes, fordert die Werke des Glaubens und lehrt ihre Möglichkeit im Hinweis auf die Gnade. Das ist das ganze 16. Kapitel des Tridentinums. Vgl. noch 1 Kor 3, 13; 9, 24—26; Phil 3, 13—14; 2 Tim 4, 8. Zwei Gedanken treten in der Verdienstlehre Pauli klar hervor: Es gibt einen Lohn, er gründet in Gottes Verheißung (2 Tim 4, 8) und Gnade (Eph 2, 10), und er wird erteilt nach den Werken; jeder empfängt „seinen" Lohn. Von den übrigen Aposteln wären noch zu nennen Johannes (Offb 7, 14—17; 11, 18; 22, 12), Jakobus (1, 12), Petrus (1, 1, 17).

Väter. Es gibt betreffs der Verdienstlehre bei den Vätern weder eine Unsicherheit noch eine Entwicklung in der Sache selbst. Ausnahmslos lehren Lateiner wie Griechen, daß der Christ gute Werke verrichten könne und deshalb müsse, und daß Gott sie belohnen werde, und zwar nach ihrem Werte.

Die Protestanten legen großes Gewicht darauf, daß Tertullian und nach ihm Cyprian den formellen Begriff des Verdienstes (meritum) in die Theologie eingeführt haben. Tertullian hätte diesen fremden Begriff aus seiner juristischen Vergangenheit, die sich mit der ausgleichenden Gerechtigkeit befaßte, in die Theologie überführt. Aber in der Tat hat er doch nur für den biblischen Terminus Lohn (merces, ὁ μισθός) Verdienst (meritum; vgl. Sir 16, 15) eingesetzt. Cyprian hat eine eigene Schrift über die Wohltätigkeit und das Almosen (De opere et eleemosynis) geschrieben, worin er die Leser zum Eifer in guten Werken ermahnt und dabei hinweist auf die Schätze im Himmel, die man sich dadurch sammle (vgl. Mt 6, 20), und auf das Gericht, das nach den Werken geschehe (vgl. Mt 25, 31—46).

Augustin hat sich durch seine sehr starke Überzeugung, daß unser Heil Gnade sei, nicht beirren lassen in der Wahrheit, daß es auch von unsern Werken abhängt. Auf seiner Lehre fußt gerade das Tridentinum in fast wörtlicher Anlehnung. Seine Formel, worin er Gnade und Verdienst zusammenfaßt, ist die, daß unsere Verdienste Gottes Gnadengaben sind (Nostra merita Dei sunt munera; vgl. Conf. 9, 34; Ep. 194, 19; De grat. et lib. arb. 15; De gestis Pelag. 35; De Trin. 13, 14 u. a.) „Wenn es kein Verdienst oder Mißverdienst gibt", sagt Augustin, „wie soll denn Gott die Welt richten?" (Ep. 214, 4.)

Den theologischen Grund für dieses Dogma kann man folgendermaßen aussprechen: Wenn der Mensch durch die Rechtfertigungsgnade mit Gott in Verbindung getreten ist, dann soll er aus dieser Verbindung den Nutzen ziehen, daß seine Gnade während des ganzen Lebens wächst und erstarkt, damit sie beim Eintritt in das andere Leben durch die Glorie ihre letzte Vollendung erhalte. Diese Ausreife und Entwicklung der Gnade kann nicht ohne Gott geschehen, aber auch nicht ohne den Menschen und dessen freie Tätigkeit. Daher sind die mit Gottes Kraft vollbrachten Werke wohl zuerst Gottes Geschenke, aber doch auch in gewisser Weise unsere Verdienste, da sie ohne unsere Willensfreiheit sicher nicht zu stande gekommen wären.

Damit ist nicht gesagt, daß zwischen unserem Verdienst und dem göttlichem Lohn eine sachliche Gleichheit bestände. Paulus schreibt, „daß nicht vergleichbar sind die Leiden dieser Zeit mit der zukünftigen Herrlichkeit" (Röm 8, 18; vgl. 2 Kor 4, 17). Er sagt damit aber nichts anderes, als was Christus lehrt, wenn er uns einen „hundertfältigen Lohn" in Aussicht stellt. Gott belohnt eben über alles Erwarten, weil er in Reichtum, nicht in Armut lohnt. Aber tun unsere Verdienste nicht den Verdiensten Christi Abbruch? Aber wie könnten sie das, da sie ja in ihnen gründen. Oder verursachen sie nicht Selbstruhm und Selbstgefälligkeit? Das Tridentinum wehrt diesen Vorwurf dadurch ab, daß es ausdrücklich vor egoistischem Pharisäismus warnt. Schon Christus hat die Lösung gegeben, wenn er sagt: „Dadurch ist mein Vater verherrlicht, daß ihr recht viele Frucht bringet" (Jo 15, 8). Aber es gibt auch für den Christen ein starkes berechtigtes Selbstgefühl, das sich auf die Gnade gründet. Ein solches spricht Paulus aus in seinem herrlichen Worte: „Ich vermag alles in dem, der mich stärkt" (Phil 4, 13).

§ 135. Bedingungen des Verdienstes.

Die Scholastik übernahm nicht nur von den Vätern die biblisch-traditionelle Verdienstlehre, sondern sie brachte dieselbe auch in ein System und stellte vor allem den Begriff und die Bedingungen des Verdienstes genauer fest. Besonders hat in diesem Punkte die nachtridentinische Theologie klare Bestimmungen gegeben. Sie wurde dazu mehr als die Scholastik durch die protestantischen Einwürfe gezwungen.

Begriff des Verdienstes. Nach Thomas ist Verdienst (Lohn) der zwischen Leistung und Gegenleistung nach den Regeln der Gerechtigkeit bestehende innere Zusammenhang (meritum importat quandam aequalitatem iustitiae; S. th. 3, q. 49, a. 6). Verdienst im abstrakten Sinne ist der innere Wert der zu Gunsten eines andern geleisteten Handlung, im konkreten Sinne bedeutet es die nach Übereinkommen oder durch Versprechung für die Leistung festgesetzte Gegengabe (vgl. S. th. 1, 2, q. 114, a. 1).

Bedingungen des Verdienstes. Da die Reformatoren die katholische Lehre vom Verdienst durchaus zu diskreditieren suchten, so stellten sie dafür ganz unerschwingliche Bedingungen auf. Nur was durchaus vollkommen, in keiner Weise Gott geschuldet, ganz aus eigener Kraft und ohne die Gnade an guten Werken geleistet werden könne, das sei vor Gott verdienstlich. Da diese Bedingungen aber nie zusammen einträfen, gäbe es auch keine Verdienste.

Da nun aber die Schrift ganz klar von menschlichem Lohn und Verdienste spricht, müssen jene unerfüllbaren Bedingungen falsch sein, und daher war die nachtridentinische Theologie veranlaßt, die rechten Bedingungen, die sich mit der klar geoffenbarten Wirklichkeit des Verdienstes vertrugen, aufzustellen. Es kommen aber im ganzen fünf solcher Bedingungen in Betracht.

1. Von seiten Gottes die Verheißung, unsere guten Werke in Gnaden anzunehmen und übernatürlich zu belohnen.

Die Schrift bezeugt diese Verheißung klar; sie liegt implizite in allen Stellen ausgesprochen, in denen gesagt wird, daß wir gute Werke verrichten können und sollen; denn darin ist auch das Urteil Gottes enthalten, daß er sie als gute, wertvolle Werke gelten lassen will. Christus setzt diese Bedingung voraus in seinen oben genannten Parabeln. Paulus berührt sie ausdrücklich, wenn er schreibt: „Die Gottseligkeit ist zu allem nütze und hat die Verheißung des jetzigen und des zukünftigen Lebens" (1 Tim 4, 8). Er ist „in Hoffnung des ewigen Lebens, das

Gott, der nicht lügt, vor der Welt Zeiten verheißen hat" (Tit 1, 2). „Geduld ist euch vonnöten, damit ihr den Willen Gottes tut und die Verheißung erlanget" (Hebr 10, 36). Jakobus urteilt: „Selig der Mann, der die Prüfung besteht; denn wenn er bewährt ist, wird er die Krone des Lebens empfangen, die Gott denen verheißen hat, die ihn lieben" (1, 12).

Augustin sagt: „Gott ist unser Schuldner geworden, nicht indem er von uns etwas empfing, sondern weil es ihm so gefiel in seiner Verheißung" (Sermo 158, 2, 2; M. 38, 863).

Über die Prinzipalität und Unumgänglichkeit dieser ersten Bedingung sind die Theologen alle einig. Nur sind sie uneinig darin, ob alle Verdienstlichkeit unserer Werke allein aus der göttlichen Verheißung sich herleitet. Scotus und seine Schule leitet alle Verdienstlichkeit aus der göttlichen Verheißung ab. Suarez und seine Anhänger nehmen an, daß auch abgesehen von der göttlichen Akzeptation unsern Werken schon eine Kondignität innewohne, und daß Gott sie wegen seiner Gerechtigkeit belohnen müsse. Inmitten beider mehr extremen Ansichten steht die von Lessius, Vasquez und andern, daß die innere Verdienstlichkeit unserer Werke sowohl aus der göttlichen Verheißung als auch aus den Werken herzuleiten sei.

Nach der Parabel von den Arbeitern im Weinberge (Mt 20, 1—16), nach Thomas (S. th. 1, 2, q. 114, a. 4) und nach dem Tridentinum (sess. VI, c. 16) liegt der Ton auf der göttlichen Verheißung. Pius V. verwarf den Satz des Bajus, daß das gute Werk durch seine Natur das ewige Leben verdiene (Denz. 1002 [882]).

2. Von seiten des Menschen fordern die Theologen sowohl den Pilgerstand als den Gnadenstand.

Die Forderung des Pilgerstandes (status viae) besagt, daß der Mensch noch in dieser Zeitlichkeit sich befinden müsse. Sie hängt zusammen mit der in der Eschatologie näher zu erörternden Tatsache, daß mit dem Tode allem verdienstlichen wie mißverdienstlichen Wirken ein Ziel gesetzt ist (Jo 9, 4. Gal. 6, 10).

Der Gnadenstand wird von allen Theologen gleichmäßig gefordert. Er liegt der Lehre des Tridentinums zu Grunde und kann insofern für dogmatisiert angesehen werden. Das Konzil lehrt, daß von Christus unserem Haupte immerfort eine Kraft in die Gerechten einströme, welche Kraft die guten Werke von Anfang bis zu Ende begleite, „und ohne welche sie unter keiner Bedingung gottgefällig und verdienstlich sein könnten" (sess. VI, c. 16). Als Bajus die Lehre aufstellte, daß die guten Werke der Gerechten nicht wegen der ihnen innewohnenden Gnade, sondern wegen ihrer Konformität mit dem Gesetze und des in ihnen bezeugten Gehorsams verdienstlich seien, verwarf Pius V. dieselbe (Denz. 1013 [893]).

Die Schrift lehrt die Notwendigkeit des Gnadenstandes ganz deutlich. Ohne Gemeinschaft mit Christus gibt es kein lebendiges Wirken (Jo 15, 4). Diese wird hergestellt durch Glaube und Liebe (Jo 17, 26), durch Gnade und Wiedergeburt (Jo 3, 5). Ohne die Liebe bin ich „nichts" (1 Kor 13, 1—3).

Die theologische Vernunft urteilt mit Christus im Evangelium: Machet erst den Baum gut und dann seine Frucht gut. Es ist selbstverständlich, daß vor dem allheiligen und allwissenden Gott die guten Werke eines Menschen nur dann angenehm sein können, wenn der Mensch selbst gut und gottgefällig ist. Das aber kann er nur durch die Gnade sein.

3. Von seiten des Werkes ist erforderlich, daß es frei vollbracht wird, an sich sittlich gut ist und aus einem übernatürlichen Motive verrichtet wird.

Des näheren handelt hierüber die Moraltheologie. Die Freiheit muß eine volle sein, Freiheit von äußerem Zwange wie von innerer Nötigung (Denz. 1094 [968]). Die Freiheit ist eine selbstverständliche Voraussetzung des Verdienstes. Ohne Freiheit ist weder Tugend noch Sünde, weder Lohn noch Strafe möglich. Daher stirbt das getaufte Kind ohne Verdienste und empfängt die Seligkeit einfach

als Erbe. Über die Sittlichkeit des Aktes genügt es, zu bemerken, daß sie sich, wie die Moraltheologie dartut, herleitet aus dem Gegenstande, aus den Umständen und vor allem aus dem Zwecke der Handlung. Und zwar ist erforderlich, daß der Handlung ihre sittliche Integrität in allen diesen drei Momenten eignet, nicht etwa nur in dem einen oder andern (Bonum ex integra causa, malum ex quoque defectu). Die Unterlassung einer bösen Handlung ist sicher verdienstlich, wenn sie an die sittliche Kraft eine große Anforderung stellt.

Die Übernatürlichkeit der Handlung wird nach zwei Seiten hin gefordert: Ihr objektives Prinzip muß übernatürlich sein, d. h. sie muß in der Gnade wurzeln (habitueller wie aktueller) und aus einem übernatürlichen Beweggrunde hervorgehen. Von der Notwendigkeit der Gnade war bereits die Rede. Betreffs des Beweggrundes herrscht keine volle Einigkeit unter den Theologen. Fast alle stimmen darin überein, daß der Beweggrund ein übernatürlicher sein müsse; denn es scheint selbstverständlich zu sein, daß nur ein solcher unserem Werke die notwendige innere Beziehung zu unserem übernatürlichen Heile geben kann. Uneinig aber ist man darüber, ob dieser übernatürliche Beweggrund wenigstens virtuell aus der Liebe (caritas) genommen werden müsse, oder ob auch andere übernatürliche Tugenden hierfür hinreichend seien. Die Salmantizenser fordern die Liebe, berufen sich dafür auf die Schrift, auf Augustin und auf Thomas. Suarez, Vasquez und manche neuere Theologen halten jedes übernatürliche Motiv für genügend, wenn nur die heiligmachende Gnade vorhanden ist. Es reicht also nach letzterer Meinung hin, den Habitus der Liebe zu besitzen, man braucht nicht gerade aus dem Motive der Liebe zu handeln. Wenn nun auch letztere Meinung durchaus begründet ist, so dürfte doch für die Praxis die erstere als die empfehlenswertere anzusehen sein.

Nach einer neueren, von Gregor von Valentia, von Gutberlet und Lingens verteidigten Ansicht würde sogar ein rein natürliches Motiv zur Verdienstlichkeit genügen, wenn der Gnadenstand nur vorhanden ist. Nach der Schrift aber soll der Gerechte aus dem Glauben leben (Röm 1, 17), nicht aus der Natur. „Über alles dieses aber habt die Liebe, die das Band der Vollkommenheit ist" (Kol 3, 14). Hier ist auch an die Pflicht der „guten Meinung" zu erinnern, wodurch unsere täglichen guten Werke auf Gott bezogen werden. Vgl. Ernst, Über die Notwendigkeit der guten Meinung (1905).

Ungleichheit der Verdienste der Gerechten.

Wenn auch alle angeführten Bedingungen für die Verdienstlichkeit des Wirkens vorhanden sind, so folgt daraus keineswegs, daß alle guten Werke von gleichem sittlichen Werte seien, vielmehr können dieselben von sehr ungleicher Verdienstlichkeit sein.

Als verdiensterhöhende Momente führen die Theologen folgende an. 1. Das Verdienst der Handlung wächst mit dem Grade der heiligmachenden Gnade oder der Liebe (Thomas: Quanto maiori caritate et gratia actus informatur, tanto magis est meritorius; In 2 dist. 29, q. 1, a. 4; vgl. 2, 2, q. 104, a. 3). Je gnadenvoller die Person, desto größer ihre Verdienstfähigkeit und ihre Würde vor Gott. Danach bemißt sich die Größe des Verdienstes Christi, auch die seiner Mutter und der einzelnen Heiligen. 2. Auch die Güte der sittlichen Handlungen an sich ist von Einfluß. Deshalb sind die Akte der theologischen Tugenden verdienstlicher als die der moralischen. 3. Ebenfalls ist von Bedeutung die Größe des Werkes, auch seine Dauer und die Energie, womit es ausgeführt wird. 4. Auch die Größe der Versuchungen, die dem Vollzug des guten Werkes entgegenstehen, sowie überhaupt die individuellen Schwierigkeiten, welche dabei überwunden werden, vermehren das Verdienst. 5. Der Grad der Freiheit, womit das gute Werk gewählt und vollbracht wird, erhöht den Grad des Verdienstes. Daß die Freiheit überhaupt notwendig ist, wurde bereits gesagt. Aber sie kann auch mit Furcht gemischt sein und mindert sich dann in dem Maße, als diese groß ist. Jedenfalls sind die Akte der Freiheit der Kinder Gottes viel verdienstlicher als die der knech-

tischen Furcht. Ebenso muß der Wert derselben wachsen, je mehr sie mit voller Einsicht und Überlegung vollzogen werden. 6. Endlich ist es selbstverständlich, daß durch die Wiederholung der guten Werke oder die Zahl derselben auch ihr Verdienst gesteigert wird. Vgl. Müllendorf, Das Maß des Verdienstes in den einzelnen Werken, in Theol.-prakt. Quartal-Schrift 1909, 34 ff 301 ff; Scheeben-Atzberger § 311; De Smedt, Notre vie surnat. 79 ff.

Einteilung des Verdienstes. Sind alle bisher genannten Bedingungen von seiten Gottes, der Menschen und der Handlung selbst in einem guten Werk erfüllt, so nennt man das dadurch begründete Verdienst ein „Verdienst der Würdigkeit" (meritum de condigno). Von diesem eigentlichen oder strengen Verdienste unterscheiden die Theologen noch ein „Verdienst der Billigkeit" (meritum de congruo) oder ein Quasiverdienst. Letzteres nehmen sie dort noch an, wo zwar der Stand der Gnade und die göttliche Verheißung fehlen, aber doch alle andern oben genannten Bedingungen gegeben sind, besonders die vom Werke selbst geforderten. Die Übernatürlichkeit der Handlung im subjektiven Sinne wird einigermaßen hergestellt durch die elevierende übernatürliche Gnade des Wirkenden. Über die opera supererogatoria vergleiche die Moraltheologie.

§ 136. Der Gegenstand des Verdienstes.

Satz. Der Gerechte verdient durch seine guten Werke die Vermehrung der Gnade, das ewige Leben und die Vermehrung der Glorie. De fide.

Erklärung. Das Tridentinum schloß den aus, der behauptet, „der Gerechtfertigte verdiene durch die guten Werke, die von ihm durch die Gnade Gottes und das Verdienst Jesu Christi, von dem er ein lebendiges Glied ist, vollbracht werden, nicht wahrhaft (non vere mereri) die Vermehrung der Gnade, das ewige Leben, und im Falle er in der Gnade verscheidet, die Erlangung eben dieses ewigen Lebens und auch eine Vermehrung der Glorie" (sess. VI, can. 32; Denz. 842 [724]).

Beweis. Zur Begründung dieses Satzes darf einfach verwiesen werden auf alle Beweismomente, die bereits früher für die Verdienstlichkeit der guten Werke angeführt werden sowie für den Satz, daß durch die guten Werke die Gerechtigkeit vermehrt wird (S. 509).

Doch ist es notwendig, an dieser Stelle die einzelnen Punkte der These noch kurz zu erörtern:

1. Gegenstand des Verdienstes — das Tridentinum versteht hier nur das eigentliche Verdienst (meritum de condigno) — ist die Vermehrung der heiligmachenden Gnade. Alles, was an Gnade der ersten Rechtfertigung vorhergeht, wie auch die erste Rechtfertigung selbst kann nicht wahrhaft (de condigno) verdient werden. Aber von der zweiten Rechtfertigung gilt das Wort Christi, daß der fruchtbare Rebzweig von Gott gereinigt wird, „damit er noch mehr Frucht trage" (Jo 15, 2; vgl. Lk 19, 26). Thomas schließt, wenn das letzte Ziel, die Glorie, verdienbar ist, dann auch das Mittel, die Vermehrung der Gnade; denn beide sind wesentlich identisch (S. th. 1, 2, q. 114, a. 8). Dagegen ist die erste Rechtfertigung Prinzip des Verdienstes, also nicht Gegenstand (Ipsum primum principium meriti non potest cadere sub meritum).

2. Gegenstand wahren Verdienstes ist das ewige Leben. Der Gerechte verdient schon jetzt auf dieses ewige Leben einen Rechtstitel; aber freilich empfängt er seinen Lohn erst im Tode und unter der Voraussetzung, daß er sein Recht und seine Verdienste nicht in der schweren Sünde wieder verloren hat. Weil die Verdienstfähigkeit des Menschen in Gottes freier Gnade gründet, so darf das ewige Leben auch eine „Gnade" genannt werden (Röm 6, 23) oder ein „Erbe" (Röm 8, 17. Kol 3, 24).

Die Theologen unterscheiden nun aber wie zwischen erster und zweiter Rechtfertigung, so auch zwischen erster und zweiter Glorie, und dann stellt sich in der Verdienstfrage eine kleine Schwierigkeit ein. Wenn die erste Rechtfertigung unverdienbar ist, muß es auch konsequent die entsprechende erste Glorie sein; also kann man nur die akzidentelle Steigerung, nicht die substantielle Seligkeit an sich verdienen. Das nehmen denn auch manche Theologen mit Ripalda und Lugo an und lehren, daß alle, die in der ersten Rechtfertigung sofort sterben, z. B. die getauften Unmündigen, die Glorie nur als Erbe (titulo hereditatis) empfangen. Andere nehmen mit Berufung auf Thomas an, daß die Disposition des Erwachsenen, die in der ersten Rechtfertigung fortdauert, sofort im Augenblick der Eingießung der Gnade verdienstlich wird und somit der Erwachsene in allen Fällen die erste Glorie verdiene (vgl. hierüber weiter Specht II 125; Pohle II 573 f).

Gegenstand des uneigentlichen Verdienstes.

Wenn auch die Kirche hierüber sich nicht geäußert hat, so stellen doch die Theologen eine Reihe Sätze darüber auf, von denen die einen mehr allgemein, die andern nach den Schulrichtungen verschieden verteidigt werden.

1. Der Gerechte kann für sich weitere aktuelle Gnaden, wenigstens die hinreichende verdienen (de congruo fallibili). Manche nehmen mit Gregor von Valentia und Becanus sogar ein eigentliches Verdienst (m. de condigno) für die hinreichende Gnade an (Mazella 848).

Der Gerechte vermag sich (de congruo fallibili) die zukünftige Bekehrung nach dem Falle zu verdienen. Thomas schreibt zwar: „In keiner Weise kann sich der Mensch im voraus die Gnade verdienen, nach seinem etwaigen Falle wieder aufzustehen" (S. th. 1, 2, q. 114, a. 7). Er beruft sich auf Ez 18, 24. Andere aber bejahen mit Bonaventura, Scotus, Suarez, gestützt auf 2 Par 19, 2; Ps 70, 9 und Hebr 6, 10 diese Frage. Die Bibelbeweise sind nicht stringent. Man kann sich nur auf die Barmherzigkeit Gottes stützen.

Die Verdienste des aus der Rechtfertigung Gefallenen leben wieder auf nach einer neuen Rechtfertigung. Diese Ansicht von der Reviviszenz der guten Werke wird allgemein vertreten. Es handelt sich um jene guten Werke, die einstmals in der Gnade verrichtet wurden (opera viva, meritoria), sie wurden durch die Sünde ertötet (opera mortificata) und leben in ihrer Verdienstlichkeit durch die Rechtfertigung vor Gott wieder auf (opera reviviscentia). Man beruft sich auf Hebr 6, 10, wo es heißt, Gott sei „nicht ungerecht, daß er unseres Werkes und unserer Liebe vergesse". Paulus fragt: „Habt ihr umsonst gelitten?" (Gal 3, 4.) Allein wirklich beweisend sind diese Stellen nicht, da sie den vorliegenden Fragepunkt nicht berühren. Manche Theologen verneinen denn auch diese Reviviszenz.

Der Gerechte vermag sich nicht zu verdienen die endliche Beharrlichkeit, sondern kann sie nur durch demütige Bitten erlangen. Daher vermag er auch die wirksame Gnade zur Bewahrung der Rechtfertigung nicht zu verdienen. Manche nehmen das zwar noch in etwa an (de congruo fallibili).

Für andere vermag der Gerechte alles in uneigentlicher Weise (de congruo) zu verdienen, was er für sich selbst wahrhaft (de condigno) verdienen kann, und noch etwas mehr, nämlich die erste Gnade (gr. prima actualis). Es kann sich hier nur um eine Impetration durch gute Werke handeln, nicht um ein eigentliches Verdienst. Denn zum Verdienst gehört der Gebrauch der Freiheit, und dieser liegt auf seiten des Fremden nicht vor. Daß der Gerechte irgendwie dem andern die erste Gnade „verdienen" kann, sich selber aber in keiner Weise, hat darin seinen Grund, daß er eben ein Gerechter ist, wenn er für den andern wirkt, aber ein Ungerechter, wenn er vor der eigenen ersten Gnade steht. Vgl. auch 1 Jo 5, 16; Jak 5, 16.

2. Der gläubige Sünder vermag sich durch seine Dispositionsakte die erste Rechtfertigung in uneigentlicher Weise zu verdienen (de congruo). Zwar fehlt die heiligmachende Gnade als Grund des wahren Verdienstes, aber nicht die aktuelle Gnade und eine gewisse göttliche Verheißung, welche in den vielen göttlichen Ermunterungen zur Bekehrung eingeschlossen ist. Für den Fall der vollkommenen Liebe nehmen die

Theologen ein sicheres Quasiverdienst (de congruo infallibili) für die Rechtfertigung an, weil hier die göttliche Verheißung ausdrücklich vorliegt (Lk 7, 47. 1 Petr 4, 8; vgl. Trid. sess. XIV, c. 4; Prop. damn. 31 Baii; Denz. 1031 [911]).

Die übernatürliche Verdienbarkeit zeitlicher Güter wird meist nicht geleugnet. Im Alten Testamente steht sie stark im Vordergrunde; aber darin offenbart sich eben auch seine Unvollkommenheit. Christus geht mit den Seinen gleichgültig an den meisten irdischen Gütern vorüber und warnt oft vor ihrem Zuviel wie vor ihrem unrechten Gebrauch. Er sieht in ihnen meist eine Gefahr. Auszunehmen aber sind Gesundheit und Leben. Die Krankheit hebt er oft durch Wunderhandlungen, sieht in ihr die Folge der Sünde (Lk 13, 16). Er lehrt uns beten um das „tägliche Brot" (Mt 6, 11). Um Verschonung von dem Leidenstode betet er selber für sich. Aus all dem darf geschlossen werden, daß Gesundheit und Leben als hohe Naturgüter gelten und irgendwie auch von Gott als Lohn gegeben werden können (gr. praesupponit naturam). Auch Augustin hält die Gesundheit für ein wahres Gut, „solange dieses Sterbliche nicht das Unsterbliche, d. h. die wahre, vollkommene und ewige Gesundheit angezogen hat" (Ep. 130, 7).

Praktische Folgerung.

1. Der große Wert der Gnade ergibt sich aus folgenden Erwägungen: Ihr Ursprung und ihre Ursache ist einzig der gütige, allmächtige Gott. Ihre Verdienstursache ist der Leidenstod Christi, dessen Blut in ihr fortwährend wirksam ist. Ihrer Natur nach ist sie die Teilnahme an der Natur und am Leben Gottes selbst. Ihre Notwendigkeit ist eine unerläßliche, absolute. Daher die Sorgfalt der Kirche, sie jederzeit an alle durch die Sakramente zu vermitteln und zu vermehren. Ihre Wirkung im Diesseits bezeichnet Christus als ein Leben in der Fülle des Heiligen Geistes und Paulus als ein Leben in Christus.

2. Die menschliche Pflicht gegen die Gnade folgt daraus von selbst. Der Sünder hat sie als das größte, notwendigste Gut zu erbeten, zu erstreben und sich dafür zu disponieren. Der Gerechte soll sie als das eine, was not tut, mehren und erhalten durch treue Mitwirkung. Dafür ist das wirksamste Mittel das Sakrament der Eucharistie. Alle, Sünder wie Gerechte, haben die stete Pflicht, Gott für jede Gnade zu danken (Lk 17, 17).

Fünftes Buch.

Die Lehre von der Kirche.

Literatur. Thomas, S. th. 3, q. 8; vgl. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche (1903). Bellarmin, De controversiis: de eccl. militante. Passaglia, De ecclesia Christi, 2 Bde (1853—1856). Franzelin, Theses de ecclesia Christi (1887). Murray, Tractatus de Ecclesia, 3 Bde (1860/63). De Brouwer, Tractatus de ecclesia Christi (1882). Palmieri, Tractatus de Rom. Pontifice cum prolegomeno de ecclesia (^{3}1902). Mazella, De religione et ecclesia (^{4}1892). Wilmers, De Christi ecclesia (1897). Billot, Tractatus de ecclesia Christi (^{2}1903). Segna, De ecclesiae Christi constitutione et regimine (1900). De San, Tractatus de ecclesia et Romano Pontifice (1902). De Groot, Summa apologetica de ecclesia catholica (^{3}1906). Van Noort, Tractatus de ecclesia Christi (1909). Schiffini, De vera religione seu de Christi ecclesia (1908). Tanquerey, De ecclesia Christi (1903). Ottiger, Theologia fundamentalis. II: De ecclesia Christi ut infallib. revel. divin. magistra (1911). Dazu die dogmatischen Lehrbücher wie: Scheeben-Atzberger IV 279 ff. Simar II^4 667 ff. Hurter I^9 205 ff. Pesch I^4 179 ff. Ferner die apologetischen Werke wie von Schanz, Gutberlet, Bautz, Hake, Zigliara, Bougaud, Hettinger. Möhler, Symbolik § 36 ff. Commer, Die Kirche in ihrem Wesen und Leben (1904). Über einzelne Fragen: Seitz, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristl. Literatur (1903). Specht, Die Lehre von der Kirche nach Augustin (1892). Romeis, Das Heil der Christen außerhalb der wahren Kirche nach der Lehre des hl. Augustin (1908). Poschmann, Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian (1908). Adam, Der Kirchenbegriff Tertullians (1907). Niederhuber, Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden (1904). Bruders, Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostol. Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 n. Chr. (1905); diese letzten fünf Schriften in den „Forschungen zur christl. Literatur und Dogmengeschichte". H. Koch (polemisch), Cyprian und der römische Primat (1910). Gegen ihn Seitz, Cyprian und der röm. Primat (1911). — Über den Primat: Bellarmin, De controv.: de Rom. Pontifice. Palmieri, Tractatus de Romano Pontifice (^{2}1891). De Roscovány, Romanus Pontifex tamquam Primas ecclesiae et Princeps civilis, 20 Bde (1867—1890). Schneemann, Der Papst, das Oberhaupt der Gesamtkirche (1867). Derſ., Die kirchl. Gewalt und ihr Träger (1867). Funk im Kirchenlexikon s. v. Petrus. Derſ., Kirchengeschichtl. Abhandlungen (1897) 1, 1 ff. Weitere Literatur bei: Scheeben-Atzberger IV 399 f. Heimbucher, Bibl. des Priesters (^{6}1911) 145. Gla, Repertorium I, Abt. 2, 522 ff. Dictionnaire apologétique s. v. Église. Kirchl. Handlexikon s. v. Papst. Über Episkopat: Dunin-Borkowski, Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopats (1900), woselbst die neuere Literatur verzeichnet ist. Derſ. in Zeitschrift für kath. Theol. 1904, 217 ff; 1905, 28 ff. Michiels, L'origine de l'Episcopat (1900). Über den bibl. Kirchenbegriff: Selbst, Die Kirche Jesu Christi nach den Weissagungen der Propheten (1883). Schanz, Apol. III § 1—3. Bartmann, Das Himmelreich und sein König nach den Synoptikern (1904). Fonck,

Die Parabeln des Herrn (²1904) 48 ff. Lepin, Jésus Messie et Fils de Dieu, d'après les Evangiles synoptiques (²1906) 128 ff. Le Camus, Origines du Christianisme (1905). Batiffol, L'église naissante et le Catholicisme (²1909), nach der dritten Auflage übersetzt von Seppelt, Urkirche und Katholizismus (1910).

An die Lehre von der Gnade schließt sich passend die Lehre von der Kirche. Gott will uns seine Gnade in ordentlicher Weise durch die Vermittlung der Kirche zuwenden. Er hat diese zu dem Zwecke gestiftet, als Heils- oder Gnadenanstalt unter den sündigen Menschen zu wirken, um sich ein reines und heiliges Volk in der Welt zu bereiten. Man kann die Kirche daher unter einem doppelten Gesichtspunkte betrachten: als objektive Heilsanstalt und als subjektive Gemeinschaft der Heiligen.

Da die Kirche als geschichtliche Erscheinung auch von der Apologetik behandelt wird, und ihre Verfassung einen Teil des Kirchenrechtes bildet, so fällt der Dogmatik nur die übernatürliche Betrachtung zu. Diese Auffassung im Lichte des Glaubens kann aber die Kirche zu keiner Zeit entbehren, am wenigsten heute. Mehr als in früheren Tagen ist der Artikel des Apostolikums zu betonen: „Ich glaube an eine, heilige, katholische und apostolische Kirche." Die Lehre von der Kirche darf durchaus nicht aus dem dogmatischen Verbande gelockert und der Apologetik ganz überlassen werden. Vgl. auch „Katholik" 1910 II 1 ff.

Erster Abschnitt.

Die Heilsanstalt der Kirche.

Der Stoff gliedert sich in drei Kapitel, indem zuerst Begriff, Ursprung und Zweck der Kirche erörtert wird, dann ihre Gewalt und zuletzt ihre wesentlichen Eigenschaften.

Erstes Kapitel.

Begriff, Ursprung, Zweck, Notwendigkeit der Kirche.

§ 137. Begriff der Kirche.

Der Römische Katechismus beschreibt die Kirche als die Vereinigung der Gläubigen, die zum Lichte der Wahrheit und zur Gotteserkenntnis im Glauben berufen sind und nach Ablegung der Finsternis der Unwissenheit und des Irrtums den wahren und lebendigen Gott fromm und heilig verehren und ihm von ganzem Herzen dienen, oder mit einem kurzen Worte Augustins als das über den ganzen Erdkreis zerstreute Volk der Gläubigen (P. I, c. 10, q. 2).

In der nachtridentinischen Zeit ist die Realdefinition Bellarmins allgemein angenommen worden: Die Kirche ist die Gemeinschaft aller Gläubigen, die durch das Bekenntnis desselben Glaubens, durch die Teilnahme an denselben Sakramenten vereinigt sind unter der Leitung der angeordneten Hirten und besonders des einen Stellvertreters Christi auf Erden, des römischen Papstes (De eccles. milit. c. 2).

Wörterklärung. Unser deutsches Wort Kirche ist wohl aus dem griechischen κυριακή (scil. ἐκκλησία) herzuleiten. Die romanischen Benennungen schließen sich an das griechische ἐκκλησία (von ἐκκαλεῖν, evocare). Im Neuen Testamente steht das Wort (ἐκκλησία, ecclesia) für die Versammlung oder Gemeinschaft derer, die an Christus glauben, sei es für einen Teil derselben wie meist in den Anreden der Paulinen (vgl. auch Röm 16, 5; 1 Kor 16, 19; Kol 4, 15; Apg 8, 1; Offb 1, 4; 2, 1—23) oder auch für die ganze Kirche (Mt 16, 18; Apg 20, 28; Eph 5, 23 25; 1 Tim 3, 15).

Synonyme Ausdrücke für Kirche sind „Himmelreich" (βασιλεία τῶν οὐρανῶν) und „Reich Gottes" (βασιλεία τοῦ θεοῦ). Auch „Tempel Gottes" (Eph 2, 21) und „Leib Christi" (Eph 4, 12; vgl. 1, 22 f; Röm 12, 4 f) kommt vor.

Historische Entwicklung des Kirchenbegriffs. Die Väter datieren den Anfang der Kirche gern hinauf bis auf Adam. Sie sehen somit im Alten Bunde schon eine Art Kirche (Augustin., In Io. 45, 9; vgl. Thomas, S. th. 3, q. 8, a. 3). Von Adam an existierte ja auch eine Gemeinschaft von Menschen, welche einig war im Glauben an Gott und in der Hoffnung auf sein zukünftiges Heil und welche diesen Glauben in einem äußeren Kulte betätigte. Insofern kann man schon im Alten Testamente eine „Kirche" sehen.

Doch sind die Unterschiede zwischen der Kirche des Alten und der des Neuen Bundes nicht zu übersehen. Erstere ist zugleich ja auch ein Staatswesen mit politischen Zwecken, letztere ist nur eine religiöse Gemeinschaft mit übernatürlichen Zielen und Mitteln. Daher fallen dort die Grenzen von Religion und Nation zusammen, hier dagegen auseinander; dort herrscht Partikularismus, hier Universalismus; dort wird man in die Kirche hineingeboren, hier tritt man in sie ein durch einen freien sakramentalen Akt; dort ist der Zweck äußere Absonderung vom unreinen Heidentum und legale Reinheit, hier innere Befreiung von Sünde, geistige Gerechtigkeit. Dementsprechend waren dort auch die Heiligungsmittel religiöse Symbole, hier wirksame Sakramente; dort ist die religiöse Wahrheit eine werdende, unvollständige, hier eine vollkommene und absolute. Dort ist die Wahrheit noch dem Schicksal der Verirrlichkeit ausgesetzt, so daß die offizielle Synagoge aus Mangel an dem Charisma der Unfehlbarkeit den Messias ablehnte, hier leitet der göttliche Geist die Kirche in alle Wahrheit ein.

Der rechte Begriff der Kirche ist aus der Lehre Christi und der Apostel zu gewinnen. Christus gebraucht den Ausdruck Kirche in seiner Predigt nur zweimal, aber bei wichtigen Anlässen. Einmal, wo er ihr in Petrus ein Oberhaupt gibt (Mt 16, 18), und das andere Mal, wo er die Apostel allgemein als Hirten seiner Kirche einsetzt (Mt 18, 18). Die Auffassung des Herrn über seine Kirche ist hauptsächlich aus seiner Lehre vom „Himmelreich" oder „Reich Gottes" zu entnehmen. Dieses hat aber zwei Seiten, eine äußere und eine innere. Äußerlich tritt man in das Reich Gottes ein durch Annahme des Glaubens und durch die Taufe (Mt 28, 19. Jo 3, 5); man bekennt darin öffentlich den Namen Jesu (Mt 10, 32); man hält darin die Gebote Gottes (Mt 19, 17); leistet aber auch dem Petrus und den übrigen Aposteln, welche die Binde- und Lösegewalt empfangen haben, Gehorsam (Mt 16, 19; 18, 15—18).

Freilich ist diese äußere Form nicht die ganze Kirche, so wenig als der Leib allein der ganze Mensch ist. Sie hat auch eine geistige Seite, das ist die Gnadengemeinschaft mit Gott. „Das Reich Gottes ist in euch" (ἐντὸς ὑμῶν; Lk 17, 21). Daher ist die Kirche oder das Reich Gottes auch dem

Wesen nach ein Geheimnis, das geoffenbart werden muß (Mt 11, 25—26; 13, 11) und das man mit dem Glauben ergreift (Mk 1, 15; vgl. Mt 13, 14). Geistig sind auch die Bedingungen des Eintritts (Mt 5, 1—10). Daher auch die enge Verbindung zwischen Reich Gottes und Gerechtigkeit Gottes (Mt 6, 33). Wegen der sachlichen Identität von beiden Größen kann es auch Grade der Angehörigkeit zur Kirche geben; man kann darin ein Erster und ein Letzter, ein Großer und ein Kleiner sein (Mt 20, 26 27. Lk 7, 28; 9, 48). Dieses geistige Reich Gottes wird objektiv begründet durch Christi Tätigkeit als Lehrer und Wundertäter (Mt 13, 19—30. Mk 4, 14—34. Lk 8, 4—18; 11, 20) und subjektiv durch gläubige Aufnahme und ethische Aneignung seiner Lehre (Mt 18, 2—4; 19, 13—26; vgl. die Gleichnisse vom Sämann, vom Sauerteig, von der wachsenden Saat).

Im Johannesevangelium hebt der Herr stark die geistige Seite des Reiches Gottes hervor. Es ist das Reich der Wahrheit und Gnade, des Lichtes und des Lebens im Menschen. Das ist durchgängig die Lehre des vierten Evangeliums. Aber die äußere Seite wird doch bestimmt angedeutet in der Parabel von dem einen Hirten und der einen Herde (Jo Kap. 10), wie auch durch die Einsetzung des Petrus zum Hirten dieser Herde (Jo 21, 15—17). Von den Eigenschaften und Merkmalen der Kirche wird die Einheit am stärksten hervorgehoben (Jo Kap. 10 u. 17).

Nach Christus besteht also das von ihm auf Erden begründete Reich wesentlich in der Gemeinschaft der Mitglieder mit Gott. Aber diese Gemeinschaft ist nicht rein individuell zu stande gekommen, sondern durch seine und seiner Apostel äußere Vermittlung der Wahrheit und Gnade in Wort und Sakrament. Die Apostel üben dabei ein Hirtenamt aus, wofür ihnen Gehorsam geschuldet wird. Gegen Ende seines Lebens ordnet der Herr auch in der Eucharistie einen besondern Kult in seinem Reiche an.

Paulus ist in besonderer Weise unter den Aposteln der Lehrer der Kirche. Er hat am meisten zu ihrer Ausbreitung getan (1 Kor 15, 10), aber auch mehr als alle andern sie in der Lehre behandelt. Doch hat er nicht, wie die Gegner vielfach behaupten, den Kirchenbegriff neu geprägt, die Kirche begründet, um etwa ein Gegengewicht gegen das Judentum zu schaffen, wenn er auch am meisten getan hat, die Kirche vom Judentum loszulösen. Selbst Harnack gesteht unter Berufung auf Gal 1, 22, daß Paulus den Begriff der Kirche „augenscheinlich schon vorgefunden" habe (Mission und Ausbreitung des Christentums [1902] 292). Soviel Paulus auch von der Kirche handelt, völlig Neues trägt er darüber nicht vor.

Mit Vorliebe beschreibt er sie als den mystischen Leib Christi (Röm 12, 4—5. 1 Kor 12, 27. Eph 1, 22—23; 5, 23. Kol 1, 18; 2, 19). Aber auch Christus hat bei Johannes (15, 1—8) für die mystische Union der Gläubigen mit sich das Bild eines lebendigen Organismus gebraucht. Paulus bezeichnet dann weiter die Kirche als ein Gebäude, von und für Gott errichtet, als ein Haus Gottes (Eph 2, 22. 1 Tim 3, 15. 1 Kor 3, 9. 2 Kor 6, 16). Aber auch Christus redet von dem Bau seiner Kirche (Mt 16, 18). Es bleibt noch ein drittes paulinisches Bild, die Ehe (Eph 5, 30—32), wodurch die Liebe des Herrn zu seiner Gemeinde gesinnbildet werden soll. Aber auch Christus

hat dieses schon bei den Propheten vorkommende Symbol (Osee, Ezechiel u. a.) wiederholt benutzt und auf sich und die Seinen angewendet (Mt 9, 15. Mk 2, 19. Lk 5, 34).

Neben dieser geistigen Seite des mystischen Leibes Christi hat jedoch der Apostel die äußere Organisation nicht vergessen. Sie wird hauptsächlich in den Pastoralbriefen behandelt. Hier sind es die „Vorsteher der Kirche", die „Bischöfe als Verwalter Gottes" (Tit 1, 7; vgl. 1 Kor 4, 1 16—17) und die „Diakone" (1 Tim 3, 8 12. Phil 1, 1), die er an der Spitze der Gemeinden kennt und schätzt. Weil die Bischöfe meistens ältere, erfahrene Christen sind, heißen sie auch die Ältesten oder Presbyter (1 Tim 5, 17 19. Tit 1, 5—9. Apg 20, 17 28). Sie haben die Pflicht, die kirchliche Zucht und besonders die Rechtgläubigkeit der kirchlichen Glieder zu überwachen. Nimmt man noch hinzu, daß Paulus auch von dem durch Christus (Mt 18, 17) angeordneten Rechte der Ausschließung aus der Kirche Gebrauch macht (1 Kor 5, 1—5), so haben wir bei ihm dieselben Grundzüge in entwickelterer Form, die wir schon bei Christus fanden.

Dasselbe Bild von der Kirche wie bei Christus und Paulus finden wir in der Apostelgeschichte. Eine Gemeinde von solchen, die an Christus glauben, auf seinen Namen getauft worden sind (Apg 2, 38 41; 10, 47 48), die wohl von einer seltenen gegenseitigen Liebe zusammengehalten (Apg 2, 44—45; 5, 3—4), aber doch auch äußerlich von einer Hierarchie beherrscht wird (Apg 6, 2 4; 8, 17; 11, 30; 14, 22; 15, 2 6; 16, 4; 21, 18), als deren sichtbares Haupt wieder Petrus nicht zu verkennen ist (Apg 1, 13 15; 2, 14 37; 3, 6 12; 4, 8; 5, 3 29; 15, 7). Wohl ist auch der Heilige Geist der Leiter der Kirche, aber er ist es eben durch die sichtbaren Organe (Apg 6, 1—6; 13, 1—4; 15, 6 22 28). Die Apostel vermitteln amtlich und rituell die Gaben des Heiligen Geistes an die Gläubigen (Apg 8, 17). Obschon die junge Gemeinde noch nicht ganz sich vom Judentum losgelöst hat und im Tempel noch Gebete verrichtet und Lehrvorträge hält (Apg 2, 46; 3, 1; 5, 12), so betätigt sie doch ihr besonderes Wesen in einem separaten Kultus, den der Herr angeordnet hatte, in der Feier der Eucharistie (Apg 2, 42 46; 20, 7 11).

Nach der Schrift ist also die Kirche Gottes jene Gemeinde von Jüngern Jesu, die an seinen Namen glauben und auf ihn getauft sind, dadurch das Reich der Wahrheit und Gnade in sich aufnahmen und in einem fortwährenden Kulte der Danksagung und Lobpreisung der Empfindung ihrer Gottesgemeinschaft Ausdruck geben, und die sowohl in ihren individuellen Gliedern als in ihrer Gemeinsamkeit vom Heiligen Geiste geleitet werden, jedoch so, daß diese Leitung auch durch eine sichtbare, von Christus angeordnete Hierarchie sich vollzieht, in welcher der Episkopat besonders hervortritt. Unter den Einzelbischöfen haben die Gemeinden zwar eine gewisse Selbständigkeit und tragen auch nach dem Orte ihrer Existenz ihren Namen „Kirche", z. B. von Rom, von Ephesus, aber in der Apostelgeschichte macht sich schon die dem Petrus von Christus verliehene Superiorität deutlich geltend, und im Johannesevangelium wie auch bei Paulus tritt der Gedanke der Einheit aller Einzelkirchen als die Kirche Gottes deutlich hervor, so daß diese Einheit als eine von Anfang an beabsichtigte und gewollte erscheint, nicht als Produkt der Reflexion oder des nachträglichen Bedürfnisses nach einem inneren Zusammenschluß gegenüber äußeren Feinden. Die Einheit ist zunächst und zuerst eine innere, wesentliche Einheit des Glaubens und Hoffens, aber eben deshalb auch eine äußere des Bekenntnisses, des Kultus und der Leitung. Diese eine Kirche heißt bei Christus in der Gründungsszene „meine"

Kirche, bei Paulus „die Kirche Gottes". Christus nennt sie seine Kirche, weil er sie gegründet hat, und Paulus nennt sie Kirche Gottes, weil dadurch der besondere Vorzug der Gottangehörigkeit nach Ursprung und Zweck ausgedrückt wird. Die von Christus gewollte Einheit und Zusammengehörigkeit zeigt sich sofort nach seinem Tode; sie wird verkörpert durch das Apostelkollegium.

Die Gegner wenden gegen die äußere Organisation der Kirche ein, daß die Geistbegabten (πνευματικοί) in der Urkirche eine entscheidende Rolle gespielt; allein ihr Einfluß wird stark übertrieben. Man möchte an den Anfang eine „hierarchielose, freie Geisteskirche" setzen, um die „katholische" Kirche dann als eine Entartung hinstellen zu können. Mit Recht weist Batiffol (L'église naissante 35 ff) darauf hin, daß Paulus die Charismen allerdings anerkennt, aber doch ziemlich sekundär einschätzt (1 Kor 14, 6—40). Jedenfalls wahrt er sich selbst gegenüber den Geistbegabten die ganze apostolische Autorität. Und dafür beruft er sich auf „des Herrn Gebot".

Der Kirchenbegriff der Väter.

Die Väter übernehmen den überlieferten Kirchenbegriff des Neuen Testamentes als der auf den Namen Christi gegründeten und im Glauben an seine Lehre und in der Hoffnung auf seine richterliche Wiederkunft innerlich zusammengeschlossenen und durch geistliche Vorsteher, Bischöfe und Priester, äußerlich geleiteten religiösen Gemeinde. Wohl wird in der patristischen Zeit je nach den Umständen das eine oder andere Moment im Kirchenbegriff mehr betont, bald die Einheit der Lehre, bald die der äußeren Leitung und des Kultus; aber nirgends wird ein schlechthin neues Moment dem überkommenen Bilde eingefügt; es ist und bleibt der alte Kirchenbegriff.

Die Väter kennen keinen andern Kirchenbegriff als die Schriften des Neuen Testamentes. Die Didache zeugt zwar noch für ein freies wechselndes Wirken der Charismatiker in den Gemeinden. Sie bringt sie in eine feste Reihe von Aposteln, Propheten und Lehrern (11 u. 13; vgl. 1 Kor 12, 28; Eph 2, 20; 4, 11). Aber nicht nur gibt es ihnen gegenüber in den Gemeinden seßhafte Bischöfe und Diakone (15), sondern diese urteilen auch über Rechtgläubigkeit und sittliche Qualität von jenen (11). Neben der kirchlichen Einheit der rechten Lehre tritt in der Didache die Einheit des Kultus, der Sakramente und des sittlichen Lebens deutlich hervor. Hier walten überall feste Vorschriften, nicht freie Geistesimpulse. Nur beim eucharistischen Gebete sind diese erlaubt (11, 7).

Der Klemensbrief kann als Abschluß der Entwicklung des Kirchenbegriffs im apostolischen Zeitalter betrachtet werden. Er bedeutet an sich schon eine gewisse Überlegenheit der römischen Kirche über die Nachbargemeinden. Das freie Wirken der Charismatiker, wovon in dem ersten Korintherbriefe Pauli so viel die Rede ist, ist völlig verschwunden. Es herrscht in Korinth nur die Hierarchie, und zwar in ihrer Dreiteilung: Hohepriester, Priester, Leviten. Sie stehen den Laien gegenüber. Nimmt man hinzu, daß nach Klemens die Kirche geordnet ist wie ein Kriegsheer, das von einer „gewissen Gliederung durchwaltet wird" (37, 2—3), und wie unser Körper, dessen Glieder „sich alle einer Leitung fügen, damit der ganze Körper heil und wohl bleibe" (37, 5; vgl. 46, 7), und weiter, daß innerhalb der Kirche alle Glieder sittlich von den Geboten Gottes geregelt werden (2, 4), und es „besser ist, in der Herde Christi klein und ehrenvoll befunden zu werden, als vermöge dünkelhafter Überhebung aus ihrer Hoffnung hinausgestoßen zu werden" (57, 2), so weiß man, welchen Kirchenbegriff Klemens von Rom um 100 n. Chr. vertreten hat: denjenigen, den die katholische Kirche auch heute noch vertritt. Die Kirche ist die eine gläubige Herde Christi, regiert von der Hierarchie. Diese Hierarchie aber ist von Gott: „Die Apostel haben ihr Evangelium an uns von Jesus Christus empfangen, Jesus Christus von Gott. Also hat Christus seine Sendung von Gott, die Apostel von Christus" (42, 1). Aber auch die Fortdauer der Hierarchie

ist dem Kirchenvater sicher: „Während sie nun (die Apostel) in Stadt und Land lehrten, setzten sie die Erstlinge der Bekehrten nach vorgängiger Prüfung im Heiligen Geiste zu Bischöfen und Diakonen für die künftigen Gläubigen ein. Dies ist jedoch keine neue Einrichtung; denn schon seit vielen Jahrhunderten stand über die Bischöfe und Diakonen geschrieben Is 60, 17 (42, 4—5). Die Apostel haben in der Voraussicht, daß später Empörungen in der Kirche entstehen würden, über die bischöfliche Würde Anordnungen getroffen. Solche „Männer, welche unter Zustimmung der gesamten Kirche eingesetzt worden sind, ihres Amtes zu entsetzen, zumal sie für die Herde Christi ihr Amt in Demut, Ruhe und Selbstlosigkeit tadellos verwaltet und lange Zeit hindurch von allen ein rühmliches Zeugnis erhalten haben, ist ungerecht und eine große Sünde" (44, 3—4).

Bei Ignatius tritt die Autorität des Lokalbischofes äußerst stark hervor. „Tuet nichts ohne den Bischof", das ist der stets wiederholte Kanon des Heiligen. Der Bischof vertritt die Stelle Gottes in der Gemeinde; das Presbyterium und der Diakon stehen ihm zur Seite (Phil. 4. Magn. 6, 1. Trall. 3, 1. Smyrn. 8, 1). Alle sollen mit dem Bischof zusammenstimmen „wie die Saiten einer Lyra" (Eph. 4, 1). Die Gemeinde soll mit dem Bischof verbunden sein „wie die Kirche mit Jesus Christus und wie Jesus Christus mit dem Vater" (Eph. 5, 2). Die Einzelkirche soll ein Abbild der Gesamtkirche sein, wie diese ein Abbild Gottes ist. Ignatius leitet also die Einheit der Kirche nicht äußerlich von der Einheit des Apostolats ab, sondern mystisch von der Einheit des dreipersönlichen Gottes (vgl. Jo Kap. 17). Aus diesem Kirchenbegriff ergibt sich für die Laien der in allen Briefen geforderte Gehorsam gegen die Hierarchie. Daß aber die Kirche nicht nur als Rechtsgemeinschaft gedacht ist, sondern vorzüglich als Gnadengemeinschaft, ist für einen Johannesschüler selbstverständlich. Er nennt nicht nur sich selbst einen Theophoros oder Gottesträger, sondern auch die Einzelchristen sind „Gottesträger, Tempelträger, Christusträger, Träger des Heiligen" (Eph. 9, 2), und er fordert für alle „Einheit in Glauben und Liebe, über die nichts geht, und was das Herrlichste ist, mit Christus und dem Vater" (Magn. 1, 2; vgl. Eph. 14, 1). Alle Lokalkirchen zusammen bilden die eine Gesamtkirche, und dieser gibt Ignatius deshalb zuerst den Namen „katholisch". „Wo sich der Bischof zeigt, da sei auch das Volk, gerade wie dort, wo Jesus Christus ist, die katholische Kirche ist" (Smyrn. 8, 2). Christus ist also, wie schon Paulus und Johannes betonen, das mystische Haupt seiner Gesamtkirche. Daß aber diese sichtbare Gesamtkirche so gut wie die Lokalkirche auch noch ein sichtbares Haupt habe, läßt sich ohnehin nach der bischöflichen Analogie schließen, wird aber auch von Ignatius wenigstens angedeutet durch die Vorzugsstellung, die er der römischen Kirche einräumt durch seine Anrede als „Vorsteherin des Liebesbundes (προκαθημένη τῆς ἀγάπης; ἀγάπη ist die Einzelkirche: Trall. 13, 1; Phil. 11, 2) und durch seine sonstigen, sehr überschwenglichen Epitheta in der Anrede des Römerbriefes. Auch die Wendung: „andere habt ihr belehrt" (3, 1), ist beachtenswert und läßt schließen, daß schon damals die römische Kirche eine gewisse Lehrautorität ausgeübt hat. Man muß gestehen, daß jene Kirche, welche Ignatius im Orient kennt, genau jener gleicht, in der Klemens von Rom lebte und seinen Brief an die Korinther schrieb.

Die Apologeten handeln weniger von der Kirche, weil ihre Absicht auf die Verteidigung der Grundlehren des Christentums, der Trinität und Christologie, ging.

Dagegen hatten die antignostischen Väter wieder reiche Gelegenheit, von der Kirche zu reden, sofern es sich im Kampfe mit der Gnosis um die Sicherheit der rechten Lehre handelte. Irenäus schreibt in dieser Hinsicht: „Wahre Erkenntnis (gegenüber der falschen Gnosis) ist die Lehre der Apostel und das alte System der Kirche auf der ganzen Welt und das Erkennungszeichen des Leibes Christi an den Amtsnachfolgern der Bischöfe, denen jene (Apostel) die da und dort bestehende Kirche übergeben haben" (Adv. haer. 4, 33, 8). Diesen Organismus des Leibes Christi will die Gnosis zerreißen. „Richten aber wird er (der Herr) die Urheber von Spaltungen, welche leer sind von der Liebe Gottes und wohl auf ihren eigenen Vorteil bedacht, aber nicht auf die Einheit der Kirche und wegen geringfügiger und zufälliger Anlässe den großen und herrlichen Leib Christi zerschneiden und

zerteilen" (ebd. 7). Die geistige Seite der Kirche wird von Irenäus gut gezeichnet, wenn er sagt: „In ihr ist hinterlegt die Gemeinschaft Christi, d. h. der Heilige Geist, das Pfand der Unsterblichkeit, die Bekräftigung unseres Glaubens und die Leiter des Aufstieges zu Gott. In der Kirche nämlich, heißt es, hat Gott eingesetzt Apostel, Propheten, Lehrer und die ganze übrige Wirksamkeit des Heiligen Geistes, woran die keinen Teil haben, die nicht zur Kirche eilen, sondern sich selbst des Lebens verlustig machen durch schlechte Gesinnung und sehr schlechtes Handeln. Denn wo die Kirche ist, da ist auch der Geist Gottes, und wo der Geist Gottes ist, dort ist die Kirche und jegliche Gnade. Der Geist aber ist die Wahrheit. Darum werden die, welche nicht teilhaben an ihm, weder von den Brüsten der Mutter genährt zum Leben, noch kosten sie die vom Leibe Christi ausgehende hellklare Quelle" (ebd. 3, 24, 1).

Woher die Kirche, ihre Lehre und ihre Ordnung? „Mit unsern Sätzen stimmt überein die Verkündigung der Apostel, die Lehrunterweisung des Herrn, die Weissagung der Propheten, die Vorschrift der Apostel, die Übermittlung der Gesetzgebung, die alle auf ein und denselben Gott sich gründen" (ebd. 2, 35, 4).

Und wo liegt die Bürgschaft der reinen Überlieferung all dieser Dinge? In der ununterbrochenen apostolischen Nachfolge, an welcher das „Charisma der Wahrheit" haftet. „Die Überlieferung der Apostel, als in der ganzen Welt offenbar, ist in jeder Kirche sichtbar für alle, die die Wahrheit sehen wollen, und wir können herzählen die von den Aposteln als Bischöfe in den Kirchen Aufgestellten und deren Nachfolger bis auf uns" (ebd. 3, 3, 1).

Und wo ist das Haupt der ganzen Kirche? Irenäus hat diese Frage nicht formell gestellt. Aber er gibt zweifellos der römischen Kirche eine ganz einzige und ausschlaggebende Stellung. Sie verbürgt jedem, der unsicher ist, die volle Wahrheit. „Es würde zu lang sein, in einem solchen Werke wie dies (scil. der Feststellung der apostolischen Tradition), von allen Kirchen die Amtsfolgen aufzuzählen; daher erwähnen wir nur von der größten, ältesten und allbekannten, von den beiden vornehmsten Aposteln Petrus und Paulus zu Rom gegründeten und aufgerichteten Kirche, die von den Aposteln stammende Überlieferung in ihr und den von ihr den Menschen verkündeten Glauben, der durch die Amtsfolgen der Bischöfe bis auf uns gelangt ist. ... Denn mit dieser Kirche muß wegen ihres höheren Vorranges übereinstimmen jede Kirche, d. h. die Gläubigen überall, in welcher immerfort von denen, die überall sind, die Überlieferung von den Aposteln bewahrt worden ist" (ebd. 3, 3, 2).

Tertullian, ebenfalls ein Gegner der Gnostiker, redet in seiner katholischen Zeit von der Kirche in Afrika nicht anderes als Irenäus in Lyon. Er verteidigt den kirchlichen Besitzstand gegen die Häresie allgemein durch Geltendmachung des katholischen Autoritäts- und Traditionsprinzips, wobei er die Gedanken des Irenäus aufnimmt und weiter entwickelt. Christus hat durch seine Apostel die Kirche gegründet, welche zwar in Einzelgemeinden zerfällt, aber doch an sich nur eine ist. „Es gibt viele und zahlreiche Kirchen, und doch ist jene apostolische ursprüngliche (Urkirche). aus der sie alle sind, nur eine" (De praescript. 20). Der Zusammenhang mit den Aposteln verbürgt die Wahrheit der Glaubenslehre. „Jede Lehre, welche mit jenen apostolischen Kirchen, den Ursprungs- und Ausgangspunkten des Glaubens, übereinstimmt, ist als Wahrheit anzusehen; da sie ohne Zweifel das enthält, was diese Kirche von den Aposteln, die Apostel von Christus und Christus von Gott empfangen haben" (ebd. 21). Wie bei Irenäus, so verbürgt auch bei Tertullian die apostolische Nachfolge die Wahrheit der Glaubensregel. Daher mögen die Häretiker diese für sich aufweisen, wenn sie Glauben fordern: „Gebt die Ursprünge eurer Kirchen an, entrollt die Reihenfolge eurer Bischöfe, die sich von Anfang an durch Abfolge so fortsetzt, daß der erste Bischof einen aus den Aposteln oder aus den apostolischen Männern, jedoch einen solchen, der bei den Aposteln verharrte, zum Gewährsmann und Vorgänger hätte" (ebd. 32). Wie Irenäus mahnt auch Tertullian sich in Zweifelsfällen an eine apostolische Kirche zu wenden, wo der Lehrstuhl noch auf seinem alten Fleck steht. Besonders ist es Rom für die benachbarten Völker, wovon er mit hoher Begeisterung spricht (ebd. 36). Wie Irenäus bezeichnet er das geistige Wesen der Kirche, indem er sie den Leib Gottes

nennt. „Wo die Drei, der Vater, Sohn und Geist sind, ist auch die Kirche, die der Leib der Dreieinigkeit ist" (De bapt. 6). Die Hierarchie zerfällt in drei Stufen: Bischof, Priester, Diakone, ihnen gegenüber stehen die Laien (ebd. 17).

Cyprian hat die Gedanken seines Lehrers in seiner Schrift von der Einheit der Kirche und in manchen seiner Briefe benutzt und weiter ausgesponnen. Er betont vor allem die Einheit der Kirche; sie ist ihr vorzüglichstes Merkmal. Die Kirche ist auf einem (Petrus) aufgebaut (super unum aedificat ecclesiam). Wenn auch die übrigen Apostel mit Petrus gleiche Macht und Ehre hatten, so sollte der Ursprung der Kirche doch von einem ausgehen, damit so ihre innere Einheit äußerlich erkennbar werde (ebd. 4). Außer der Kirche ist kein Heil. „Niemand kann mehr Gott zum Vater haben, der die Kirche nicht zur Mutter hat." Die Kirche ist die Arche Noes, außerhalb der niemand kann gerettet werden (ebd. 6). Die Kirche ist notwendig eine, weil sie das Abbild der Gottheit ist. Der Herr sprach: Ich und der Vater sind eins. Sein ungeteilter Rock ist das Symbol dieser Einheit (ebd. 7). Daher ist das Schisma vor allem zu fliehen. Cyprian lehrt mit Tertullian, daß nur in der Kirche der Heilige Geist und die wahren Sakramente zu finden sind.

Wie stellt sich Cyprian zum römischen Primat? Als vollgültiger Zeuge dafür kann er weder in der ersten noch in seiner zweiten Periode gelten. So sehr er die besondere Stellung des Apostels Petrus anerkennt, so scheint es doch, daß er sie mehr als ein äußeres Zeichen der notwendigen Einheit, seiner Lieblingsidee, ansieht, denn als ein inneres wesentliches Moment. Er hält fest an der Gleichheit der Apostel in „Macht und Ehre" und überträgt diese Gleichheit dann konsequent auf die spätere Kirche, so daß die Einheit der Kirche wesentlich durch den Gesamtepiskopat gewährleistet wird. Doch kann auch Cyprian von dem partikularistischen Standpunkte der afrikanischen Einzelkirche aus nicht umhin, der Kirche Roms eine hohe einzige Stellung einzuräumen. Er nennt sie in einem Briefe an Papst Kornelius „die Wurzel und Mutter der katholischen Kirche" (radix et matrix ecclesiae catholicae), an der unbedingt festzuhalten sei (Ep. 48, 3), und erklärt in einem andern Schreiben an Kornelius Rom für „die Hauptkirche, von der die priesterliche Einheit ausgegangen sei" (ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est) und „zu der Treulosigkeit keinen Zutritt haben kann" (ad quos [Romanos] perfidia habere non possit accessum; Ep. 59, 14). Wenn Cyprian in seinem Kampfe mit Stephan I. diesen ruhig ausgesprochenen Prinzipien praktisch nicht treu geblieben ist, so hat sich eben seine Praxis nicht nach seiner eigenen Theorie gestaltet (vgl. Ep. 75). Dadurch aber verliert sein Zeugnis aus den ruhigen Tagen nicht den geringsten Wert. Vgl. auch Pesch I[4] 250; gegen Koch, Seitz und Ernst, „Katholik" 1911, I 277 ff, der Cyprian „einen sehr guten Zeugen" des Primats nennt.

Die griechischen Väter haben keinen andern Kirchenbegriff als die lateinischen. Ignatius lebte im Orient, Irenäus verbrachte daselbst seine Jugend. Der Montanismus, der eine rein pneumatische Kirche ohne den Unterschied von Laien und Priestern aufzurichten gedachte, wurde dort ganz geräuschlos abgetan; ein Zeichen, daß im Morgenlande kein anderer Kirchenbegriff herrschte als im Abendlande.

Eigentümlich ist den Griechen nur, daß sie die geistige Seite der Kirche stärker betonen als die äußere, und daß sie die Hierarchie mehr nach ihrer liturgisch-mystischen Funktion wie Ignatius als nach ihrer jurisdiktionellen hervorheben.

Augustin soll in der Entwicklung des Kirchenbegriffs den Abschluß bilden. Es genügen hier jedoch wenige Worte. Er vertritt den abendländischen Kirchenbegriff in aller Form gegenüber den Donatisten. Die Einheit ist auch bei ihm das Hauptmerkmal der Kirche. „Außerhalb der Kirche gestellt und von dem Bande der Liebe getrennt, wirst du ewig gestraft, auch wenn du für den Namen Christi dich lebendig verbrennen läßt" (Ep. 173, 6). Er schreibt ein eigenes Buch über die Einheit der Kirche. Doch in dieser Einheit gibt es eine Zweiheit der Angehörigkeit: Die Kirche ist eine gemischte Körperschaft (corpus permixtum) mit Guten und Bösen. Man kann zum äußeren Körper der Kirche zählen, ohne ihrer Seele zuzugehören. Die volle Heiligkeit eignet erst der jenseitigen Kirche. Deshalb kann man auch eine sichtbare und eine unsichtbare Kirche unterscheiden. „Viele, die draußen zu

sein scheinen, sind drinnen, und solche, die drinnen sind, sind draußen" (De bapt. contr. Donat. 5, 27, 38). Mit Leichtigkeit lassen sich bei ihm die Zeugnisse für den Glaubensartikel von den Eigenschaften der Kirche beibringen.

Wie urteilt Augustin über den Primat? Petrus hatte unter den Jüngern den Primat; denn es wurde zu ihm gesagt: „Dir will ich die Schlüssel des Himmelreichs geben" (Enarr. in Ps. 108, 1). Dem Petrus übergab der Auferstandene die Sorge für seine Herde (Contra Ep. Fund. 4, 5). „In der römischen Kirche war stets der Vorrang des Apostolischen Stuhles in Kraft" (Ep. 43, 7). Nach den Konzilien von Karthago und Mileve gegen die Pelagianer spricht er das oft zitierte Wort: „Schon zwei Konzilsbeschlüsse sind über diese Sache nach dem apostolischen Sitze geschickt, von dorther sind auch die (bestätigenden) Antworten zurückgekommen. Die Angelegenheit ist beendigt, möchte doch nun auch die Irrlehre zu Ende sein" (Serm. 131, 10). Weniger klar zu stellen ist Augustins Ansicht über das Verhältnis des Papstes zu einem allgemeinen Konzil sowie seine Konzilstheorie überhaupt. Er schreibt einmal, daß frühere Plenarkonzilien oft durch spätere verbessert wurden (plenaria saepe priora posterioribus emendari; De bapt. 2, 3, 4). Hier wird emendieren wohl im Sinne von ergänzen, erklären zu nehmen sein. Die Unfehlbarkeit der päpstlichen Autorität im Verein mit dem Konzil steht ihm durchaus fest. Dagegen läßt sich die erst viel später formell auftauchende Frage nach der Unfehlbarkeit des Papstes allein nach den Zeugnissen, die man aus den Schriften Augustins sammelt, weder bejahen noch verneinen.

Die Scholastik ist noch nicht gewohnt, die Lehre von der Kirche in einem eigenen Traktate zu behandeln. Sie schweigt entweder von ihr oder berührt sie nebenher. Es war eben die Kirche in ihrer Existenz und Tätigkeit so verbreitet und anerkannt, daß es einer besondern Begründung derselben nicht bedurfte. Anders war es jedoch mit der speziellen kirchlichen Institution des römischen Primates. Dieser wurde von zwei Seiten her bekämpft, von außen durch die Schismatiker und von innen durch die Verteidiger der Oberherrschaft der weltlichen Gewalt über die kirchliche (Occam, Marsilius von Padua, Johann von Jandun, 14. Jahrh.). Gegen die Griechen schrieb Thomas eine eigene Schrift (Contra errores Graecorum). Auch behandelt er in Bezug auf innere kirchlich-staatliche Fragen die Macht der Kirche (potestas ecclesiae). Gratian vereinigte schon 1140 alles einschlägige Material in seiner Dekretalensammlung. Den ersten eigentlichen Traktat über die Kirche (Summa de ecclesia) schrieb der Kardinal Johannes von Torquemada aus Anlaß der auf den Konzilien zu Konstanz, Basel und Florenz, an denen er teilnahm, behandelten Fragen des Primates. Doch wird die allgemeine Lehre von der Kirche vorausgeschickt.

Erst die antikirchlichen Häresien nötigten die Theologen und Konzilien, den traditionellen Kirchenbegriff eingehender und umfassender zu erörtern. Gegen Wiclif und Hus, besonders gegen die Reformatoren war und blieb fortan die Lehre von der Kirche eine katholische Hauptkontroverse, die eine Menge Schriften darüber zu Tage förderte und dem Traktate der „Ekklesiastik" eine vorzügliche Stelle in den dogmatischen Werken sicherte. Die Reformatoren wollten nur das geistige Wesen der Kirche gelten lassen und hielten sie für die unsichtbare Gemeinde der Gläubigen oder der Prädestinierten (Calvin), deren Haupt Christus sei. Aber bei einer solchen Fassung kann man nicht mehr von einer Kirche sprechen, denn diese ist begrifflich eine äußere Vereinigung von Gläubigen. Daher brachte die Augsburger Konfession wieder ein äußeres Moment in den Begriff, indem sie erklärt: Die Kirche ist die Gemeinschaft der Gläubigen, in welcher das Evangelium recht verkündigt und die Sakramente recht verwaltet werden (Art. 7). An Stelle der Priesterkirche trat die Laienkirche mit kirchlicher Gewalt.

Das Tridentinum gibt keine Definition von der Kirche, betont aber in der Sakramentenlehre die göttliche Einsetzung des Priestertums und der Hierarchie. Das Vatikanum definiert den Primat.

Als Schuldefinition von der Kirche gilt immer noch die früher angeführte von Bellarmin. Möhler sucht das geistige Wesen der Kirche mit dem äußeren zu vereinigen, wenn er sagt: „Unter der Kirche auf Erden verstehen die Katholiken die von Christus gestiftete sichtbare Gemeinschaft aller Gläubigen, in welcher die von ihm während seines irdischen Lebens zur Entsündigung und Heiligung der Menschheit entwickelten Tätigkeiten unter der Leitung seines Geistes bis zum Weltende vermittelst eines von ihm angeordneten, ununterbrochen währenden Apostolates fortgesetzt und alle Völker im Verlaufe der Zeiten zu Gott zurückgeführt werden" (Symbol. § 36). Hier ist auch der Zweck in den Kirchenbegriff aufgenommen. Ähnlich beschreibt Thalhofer die Kirche als den „im Laufe der Jahrhunderte in Zeit und Raum erscheinenden und sich multiplizierenden Christus" (Handb. d. Liturg. I 11). An diese letzte Definition lehnen sich die deutschen Bischöfe in ihrem Rundschreiben gegen den Modernismus, der die göttliche Einsetzung der Kirche leugnet: „Wir erkennen in unserer heiligen Kirche den auf Erden fortlebenden und fortlehrenden Christus, sein alter ego" (§ 3 bei Michelitsch, Neuer Syllabus [1908] 87).

§ 138. Der göttliche Ursprung der Kirche.

Satz. Christus, der Gottmensch selbst, hat die Kirche gegründet als gottgesandter Messias und Heiland der Welt. De fide.

Erklärung. Drei große häretische Gegner der Kirche gibt es: das schismatische Griechentum, sofern es zwar nicht die göttliche Stiftung der Kirche, wohl aber die des Primats des Papstes verwirft oder doch nicht voll anerkennt; ferner der Protestantismus, der nur eine unsichtbare Kirche von Christus gegründet sein läßt, die den vollsten religiösen Individualismus gestattet; und endlich der Anglikanismus, der wohl die Gründung einer organisierten Kirche mit einer äußeren Hierarchie annimmt, aber ihre Gewalt fälschlich der Gemeinschaft des Episkopates zuerkennt (Episkopalisten, Puseyisten, Ritualisten) und den Primat des römischen Bischofs ablehnt; sich selbst hält er für einen Teil der Kirche Christi (Denz. 1685). Hierzu tritt neuerdings der Modernismus als Frucht des protestantischen Rationalismus mit einer vierten Auffassung, wonach Christus nicht an die Gründung einer äußeren Kirche dachte, weil er das Weltende nahe glaubte. Eine gewisse äußere Jüngergemeinschaft zwar hat er gegründet, aus der sich dann später die Kirche entwickelte. Übrigens kam die Kirche folgerichtig als Produkt des Kollektivbewußtseins der Gläubigen, das kraft der vitalen Permanenz von Christus abhängig ist und sich seinerseits als Ausdruck seiner Einheit eine Autorität für den Kultus und das Dogma schafft. Aber diese Kirche ist weder unveränderlich noch unfehlbar, ihre Natur ist ein stetiges Werden, und ihre letzte entscheidende Glaubensregel ist das lebendige Glaubensbewußtsein der Gesamtheit der Gläubigen (vgl. Enzyklika Pascendi; Denz. 2091). Demgegenüber behauptet die katholische Lehre, daß Christus, „der ewige Hirte und Bischof unserer Seelen, um das Heilswerk der Erlösung dauernd zu machen, beschlossen hat, die heilige Kirche zu bauen, worin als im Hause des lebendigen Gottes alle Gläubigen durch das Band des einen

Glaubens und der einen Liebe umschlossen sein sollten" (Vatic., De eccles. Christi, prooem.). Hierin spricht sich der allgemeine Glaube an die göttliche Gründung der Kirche aus. Es ist dogmatische Lehre, daß Christus selbst die wesentlichen Grundlagen der Kirche gelegt hat.

Beweis. Wenn auch Christus sich zunächst an das ganze Volk Israel wandte, um es sittlich zu heben, so hat er doch von Anfang an bewußt und planmäßig es unternommen, aus der Menge seines Volkes einen kleineren Stamm von Jüngern im engeren Sinne auszuwählen und durch sie sein Ideal, die Begründung eines neuen Bundes, einer neuen Gemeinde der Gottesverehrer, zu verwirklichen. Christus dachte von Anfang an die Gründung einer Kirche mit einem neuen Kulte im Geiste und in der Wahrheit, der den jüdischen Tempelkult und Zeremoniendienst ablösen und ersetzen sollte. Zum Beweise berufen wir uns zunächst auf eine Reihe von Handlungen des Herrn, dann auf ausdrückliche Lehrworte über die Kirche.

Christus sammelt von Anfang an um sich eine Jüngerschaft, d. h. eine Menge von Männern seines Volkes, die ihn als religiösen Lehrmeister verehren (Jo 13, 13) und sich als seine Schüler ansehen. Sie hörten seine neue Lehrverkündigung und glaubten an sie. Sie beobachten sie in ihrem Leben und in ihren Sitten. Sie lernen eine neue Weise des Betens und der Gottesverehrung. Gegen den Zeremoniendienst sind sie wie der Meister teilnahmlos. Sie haben alles verlassen und folgen ihm nach. Eine neue Religionsauffassung hat offenbar bei ihnen die bisherige verdrängt oder besser vervollkommnet.

Christus schließt aus der Gesamtjüngerschaft Zwölf besonders enge an sich; dem kann nur die Absicht zu Grunde liegen, daß er durch sie besondere Zwecke erreichen will. Schon früh erklärt er: „Ich will euch zu Menschenfischern machen" (Mk 1, 17). Auf diese Zwölf verwendet er eine eigene Sorgfalt, erklärt ihnen seine Lehre mit unermüdlichem Eifer und zeigt ihnen die besondern Schwierigkeiten, die sich aus ihrer Stellung als seine Schüler ergeben werden. „Der Jünger ist nicht über den Meister" (vgl. Mt 10, 1—42). Unter den Zwölfen wird wieder einer, Petrus, von Anfang an ziemlich deutlich in den Vordergrund gestellt. Diese Zwölf bilden den Grundstock der Kirche, und zwar in dem doppelten Sinne, daß sie mit Christus die Kirche sind, aber auch die Kirche durch ihre Tätigkeit ausbreiten und deren Lehren und Sitten autoritativ unter andern begründen sollen. Gerade wegen der zweiten Aufgabe erhielten sie vom Herrn eine Probeaussendung, damit sie persönlich gewiß werden, ob sie dereinst die ihnen zugedachte Stellung in der Kirche einnehmen könnten (Mt 10, 5—42). Als dann ihre Entwicklung so weit gediehen war, daß er verstanden werden konnte, stellt er ausdrücklich den Petrus als den geistigen Grundstein des Ganzen hin und spricht zum erstenmal das bedeutsame und bestimmte Wort aus von der Erbauung seiner Kirche. Damit kommen wir auf Christi Lehrworte von der Kirche.

Auch in der Lehre Christi tritt die anfängliche Absicht der Gründung einer Kirche hervor. Zwar gebraucht er nicht den Ausdruck Kirche, sondern den umfassenderen Himmelreich. Dieser Begriff umfaßt bei Christus, wie gezeigt, das Ganze seines Werkes, sowohl dessen diesseitige als jenseitige Form. Natürlich mußte der Hauptton auf die jenseitige Form fallen, weil diese den ewigen

Abschluß und die Vollendung enthält. Aber es ist sehr einseitig, wenn man behauptet, daß Christus sein Himmelreich nur als eschatologische Größe angesehen habe (Loisy).

Für die Diesseitigkeit und Gegenwart des Himmelreichs sprechen entschieden die früher angeführten Momente. Die Gleichnisse vom Sämann, vom Unkraut unter dem Weizen, vom Schatz im Acker, von der Perle, vom Netze, vom Sauerteig, vom Senfkörnlein, von den Arbeitern im Weinberg, von dem königlichen Hochzeitsmahle u. a. sind nur von der gegenwärtigen Form des Himmelreichs zu verstehen. Verstärkt wird der Beweis noch durch Hinweis auf die sichtbaren Merkmale seiner Kirche. Die Welt wird die Gemeinde Jesu schauen wie eine Stadt auf einem Berge (Mt 5, 14), sie soll ihre Einheit erkennen (Jo 17, 21), man wird darin durch die Taufe aufgenommen (Jo 3, 5. Mt 28, 19), man bekennt in ihr äußerlich und vor andern den Namen Jesu (Mt 10, 32—33).

Christus hat auch von Anfang an die Aufnahme der Heiden in seine Kirche beabsichtigt und vorgesehen. Bei der stark mit Heiden gemischten galiläischen Bevölkerung wäre es geradezu unmöglich gewesen, diese zu übersehen und nicht irgendwie zu berücksichtigen. Deshalb liegt der Missionsbefehl an die ganze Welt ganz in der Konsequenz seiner Lehre (Mt 28, 19). Vgl. S. 351.

Nach all diesem ist es willkürlich und ungereimt, das formelle Zeugnis Christi: „Auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen" (Mt 16, 18), als Interpolation zu verdächtigen. Wenn Christus von Anfang an durch seine Handlungen den Aufbau der Kirche begann und durch seine Lehrworte die Erkenntnis von einer hier auf Erden in Raum und Zeit verlaufenden Form des Himmelreichs begründete, so reiht sich das formelle Wort von „meiner Kirche" (μοῦ τὴν ἐκκλησίαν) an diese beiden Tatsachen als Abschluß ganz konsequent an. Das zwar ungewöhnliche Wort „Kirche" entnahm der Herr dem Alten Testamente (ḳahal, LXX ἐκκλησία, aram. kᵉnischta). Er baut „seine" Kirche, aber im Auftrage des Vaters; Paulus sagt, „die Kirche Gottes" (vgl. aber Röm 16, 16). Auch sonst findet sich bei Christus eine starke Betonung seiner Autorität (Mt 18, 18 20; vgl. 11, 27—30; 13, 41; 16, 28; 23, 37. Lk 13, 34). Der „Fels" gibt dem Bau Festigkeit (Mt 7, 24). Ebenso paßt das zweite Wort (Mt 18, 17) des Herrn von der Kirche ganz in den Zusammenhang seiner Lehre. Christus weiß, daß der Mensch im Pilgerstande der Gefahr der Sünde unterworfen bleibt. Deshalb heißt er auch die Jünger täglich um Vergebung wie um Bewahrung vor Versuchung beten (Mt 6, 12 f). Auch die Parabel von dem Unkraut unter dem Weizen illustriert die gleiche Wahrheit. Es ist also konsequent, daß Christus für den Fall des Auftretens der Sünde in der Kirche Maßregeln trifft. Sie lauten doppelt: Das unausrottbare Böse, die stille heimliche Saat des Teufels, lasse man wachsen bis zur Zeit der Ernte (Mt 13, 30). Das offenkundige Böse werde durch die Kirche geahndet, wenn notwendig sehr strenge, durch den äußeren Ausschluß des Sünders (Mt 18, 15—18).

Angesichts des oben angeführten geschichtlichen Materials ist es grundlos, zu leugnen, Christus habe von Anfang an eine diesseitige Form des Himmelreiches begründen wollen, nämlich die Kirche, welche er als eine durch lange Zeiträume hindurch existente und fortwährende gedacht hatte, „bis zum Ende der Welt" (Mt 28, 20). Wer das alles aus den Evangelien wegdeuten will, macht es gänzlich unbegreiflich. Es bleibt dann nichts übrig als eine vorübergehende prophetische Bußpredigt des Herrn, und die Kirche der apostolischen Tage steht in ihrer wesentlichen Vollendung wie plötzlich vor unsern Augen, ohne daß wir ihre Ursache kennen.

Die Apostel führen die Kirche auf die Tätigkeit Jesu Christi zurück und nicht auf ihre eigene. Das ergibt sich schon aus dem Bilde, das Paulus für

sie gebraucht. Sie ist der Leib Christi, und dieser ist ihr Haupt (Kol 1, 18. 1 Kor 12, 12 27). Sie ist das Eigentum Christi, denn er hat sie durch sein Blut erworben (Apg 20, 28. Eph 5, 25), er hat sie gereinigt und nach seinem Wohlgefallen sich gebildet (Eph 5, 26 f). Die Apostel beginnen sofort nach dem Scheiden des Herrn die Missionstätigkeit und sammeln Gläubige, ordnen sie innerlich und schließen sie äußerlich zu einer großen Einheit „der Kirche Gottes" zusammen. Das tun sie alles auf den „Namen Jesu" hin. Nie hätten sie das ohne besondern Auftrag Christi getan. Um so weniger, als der Alte Bund in seiner geschichtlichen Begründung und Bezeugung als göttlich gelten mußte und auch galt (Röm 9, 4 f). Mit einer solchen Vergangenheit wie die alttestamentliche bricht kein Gläubiger leichten Herzens. Wer die Kirche nicht auf Christus zurückführt, macht ihre Entstehung zu einem unauflösbaren Rätsel.

Daß Christus die Kirche gegründet hat, dafür zeugt auch das Bewußtsein der Kirche selbst von Anfang an bis auf unsere Tage. Niemals sind in der Kirche selbst Schwankungen in Bezug auf ihren Ursprung aufgetaucht. Auch von den verschiedenen christlichen Sekten wurde die allgemeine Tatsache, daß Christus eine Kirche gegründet habe, als selbstverständlich hingestellt; nur versuchte man, sich selbst mit dieser Gründung zu identifizieren und die katholische Kirche als Eigengebilde hinzustellen. Wenn aber jemand der katholischen Kirche diesen einzigen Vorzug der unmittelbaren Begründung durch Christus bestreitet, dann obliegt ihm die Beweislast. Die Kirche hat das Recht, den Präskriptionsbeweis des Tertullian für sich geltend zu machen. Es ist bis heute noch nicht gelungen, dessen Gründe zu entkräften.

Sogar auf das Alte Testament kann man sich berufen. Wenigstens ist in den Weissagungen vom Messias auch das gesagt, daß er eine neue Gottesherrschaft, ein Reich Gottes auf Erden begründen werde. Es wird gebildet aus allen Völkern der Erde, als ein neues Israel, in welchem Jahwe von allen recht erkannt, angebetet und verehrt wird (Is 2, 2—4; 40, 8—23; 52, 1; 60, 1—22. Mich 4, 1—8. Zach 8, 3—8; 14, 8—21). Dieses Reich ist unvergänglich (Dn 2, 44; 7, 13 14 27. Agg 2, 7 f 22—24). Der Messias selbst wird ihm König und Hirte sein (Ps 2, 6. Is 9, 6 f. Ez 34, 23; 37, 24—28). Er selbst, der Messias, wird als Oberhirte andere zu Hirten über sein Volk einsetzen (Jr 23, 3—6. Ps 44, 17). Auch die Funktion eines Lehrers wird er in jenem neuen Gottesreiche ausüben (Dt 18, 15—19; vgl. Mt 17, 5; Jo 6, 14; Apg 3, 22 f; 7, 37; Is 2, 3; 54, 13; Jr 3, 15; 31, 33 f; 32, 38 f; Joel 2, 23; Zach 8, 3 7 f). Endlich wird in diesem neuen Gottesreiche eine neue Gerechtigkeit erblühen durch Vermittlung eines neuen Priestertums (Ps 39, 7 f; 109, 4. Is 4, 2; 66, 18—21. Jr 23, 5; 33, 15—26. Zach 3, 8; 6, 11—15. Mal 1, 11; 3, 3 f). Vgl. hierzu Selbst, Die Kirche Jesu nach den Weissagungen der Propheten (1883).

Die theologische Spekulation drückt das aus dem Gesagten klar sich ergebende enge kausale Verhältnis Christi zu der Kirche in der Weise aus, daß sie sagt, Christus sei nicht nur die bewirkende Ursache (causa efficiens) derselben, sondern auch in gewisser Weise ihre Formalursache (c. formalis), ihr Urbild und Ideal (c. exemplaris) und ihr Endziel (c. finalis).

Er ist ihre Wirkursache, weil er sie durch seine persönliche messianische Tätigkeit in Lehre und Wunderwerk, in Beispiel und Unterweisung, besonders

aber in seinem Erlösungstode *begründet* hat. Er hat sie durch sein Blut, wie Paulus in Milet den Bischöfen erklärt, *erworben* (Apg 20, 28); er hat sich selbst für uns hingegeben, damit er uns loskaufe von aller Ungerechtigkeit und sich ein ihm wohlgefälliges Volk reinige (Tit 2, 14; vgl. Eph 1, 14; 1 Petr 2, 9; 1 Kor 6, 20). Näher betrachtet ist aber Christus in *dreifacher* Weise die Wirkursache der Kirche. In seiner *Gottheit* ist er ihr *prinzipaler* Urheber im Verein mit dem Vater und Heiligen Geiste (auctor principalis; c. efficiens principalis). Nach diesem primären Ursprunge nennt Paulus die Kirche mit Vorliebe „Kirche Gottes" (*ἐκκλησία τοῦ θεοῦ*). In seiner Menschheit ist Christus die *werkzeugliche* Ursache (c. instrumentalis), und zwar im *primären* Sinne (c. instr. primaria) im Unterschiede von den Aposteln und Bischöfen, die er als *sekundäre* Organe zur Gründung seiner Kirche benutzte (c. instr. secundariae). Endlich begreift sich leicht, daß Christus auch die *Verdienstursache* (c. meritoria) aus den schon angegebenen Gründen genannt werden muß.

Christus darf auch in gewisser Weise die *Formalursache* der Kirche genannt werden. Das ist zwar nicht im streng physischen, substantialen Sinne zu verstehen, aber doch auch nicht im rein äußeren moralischen. Man will damit sagen, daß Christus in gewisser *mystisch-realer* Weise mit seiner Kirche eins ist, eine wirkliche innere Einheit bildet. Paulus erklärt diese geheimnisvolle Einheit, weil sie sich begrifflich nicht genau fixieren läßt, durch Bilder. Christus ist das *Haupt der Kirche* (1 Kor 12, 27. Eph 1, 22 f; 4, 12—16; 5, 23. Kol 1, 18), und die Gläubigen sind die *Glieder* dieses Hauptes (1 Kor 6, 15. Eph 5, 30 u. a.). So wie also die substantiale Form den Dingen Dasein, Gestalt und Kraft verleiht, so gibt Christus in seiner erhöhten spiritualen Daseinsweise seiner Kirche die ihr eigentümliche geistige Gestalt, ihr pneumatisches Wesen und Wirken in den Mitteln der Wahrheit und Gnade. „Laßt uns die Wahrheit üben in Liebe und wachsen an allem in ihm, der das Haupt ist, Christus, *durch den der ganze Leib zusammengefügt ist*" (Eph 4, 15 f).

Christus ist die *Exemplarursache* oder das *Vorbild* der Kirche, insofern in ihm persönlich das Wesen der Kirche urbildlich gegeben war und alle ihre Glieder in ihm wie in dem zweiten Adam vorher eingeschlossen waren. In ihm ist das formelle Wesen der Kirche *präformiert*, sofern er im Besitze der ganzen göttlichen Wahrheit und vollkommenen Gotteserkenntnis ist; weiter dadurch, daß er das Urbild der Heiligkeit und Gerechtigkeit ist für alle, welche jemals Glieder seiner Kirche werden wollen, so daß Paulus es als die einzige und hauptsächlichste Pflicht derselben erklärt, ihm „gleichförmig zu werden" (Röm 8, 29 u. a.), ihn „anzuziehen", d. h. im sittlichen Leben nachzuahmen (Eph 4, 24 u. a.). Christus ist sogar in *materialer* Hinsicht die ideale Urform seiner Kirche, sofern er wie der zweite Adam das ganze Geschlecht des zukünftigen Gottesvolkes im voraus in sich schloß und es in den Nöten des Erlösungsleidens zum Leben gebar (Röm 5, 15—21).

Christus ist endlich die *Finalursache* der Kirche. Er ist es in seiner *Menschheit*, sofern wegen des angegebenen mehrfachen ursächlichen Verhältnisses die Kirche mit innerer Notwendigkeit auf Christus hinweist und in

ihm terminiert. Das Werk muß den Meister loben. Aus dem Leben und Wirken der Kirche erwächst ihrem Urheber Herrlichkeit und Ruhm, Verehrung und Anerkennung. Schon auf Erden gereicht die Kirche zum Lobpreis des Herrn, am meisten freilich in ihrer Vollendung am Ende der Entwicklung (1 Kor 1, 7; 15, 24 f. Phil 3, 20 f. Kol 3, 3 f. 2 Thess 1, 7 f). Vor allem ist Christus in seiner Gottheit im Verein mit dem Vater und Heiligen Geiste diese Finalursache der Kirche. Denn wie das ganze Werk Christi von Gott seinen ersten Ursprung nahm, so muß es auch in ihm sein letztes Ende haben. „Denn alles ist euer; ihr aber seid Christi; Christus aber Gottes" (1 Kor 3, 22 f; vgl. 15, 28).

Die Kirche als vollkommene Gesellschaft (societas perfecta).

Christus selbst hat die Kirche gegründet, und zwar als eine äußere, einheitliche, religiöse Gemeinschaft, genau unterschieden von allen andern Gemeinschaften, zu dem Zwecke, in ihr das Reich Gottes auf Erden zu verwirklichen. In dem Begriffe einer Gesellschaft sind aber besonders drei Momente zu unterscheiden. Eine Gesellschaft wird nämlich von Thomas beschrieben als die Vereinigung von Menschen zum Zwecke der Erreichung eines gemeinsamen Zweckes (Societas nihil aliud esse videtur quam adunatio hominum ad unum aliquid communiter agendum; Opusc. contra impugn. Dei cultum et relig. c. 3). Daher gibt es in diesem Begriffe ein materiales Moment oder eine Mehrheit von Menschen, ein intentionales oder ein gemeinsam anzustrebendes Ziel und ein formales oder die Autorität, wodurch die in der Gesellschaft tätigen Kräfte auf dieses einzige gemeinsame Ziel hingelenkt werden.

Es läßt sich nun unschwer nachweisen, daß Christus die diesseitige Form des von ihm begründeten Reiches Gottes, der er den Namen „Kirche" gab, als eine religiöse Gesellschaft selbst gegründet hat.

Es ist in diesem irdischen Gottesreiche von Anfang an das Element der Mehrheit von Menschen vorhanden, nämlich „die Menge der Gläubigen" (Apg 4, 32). Wie groß sie zur Zeit Jesu war, ist nicht zu sagen; aber sie war vorhanden. „Von den Samaritanern glaubten viele an ihn" (Jo 4, 39). „Viele glaubten an ihn", die die Erweckung des Lazarus gesehen hatten (Jo 11, 45). Die Pharisäer befürchten: „Wenn wir ihn so gehen lassen, werden alle an ihn glauben" (Jo 11, 48). Bei den Synoptikern lesen wir, daß ihm ganze Scharen folgten.

Daß es Christus aber nicht auf eine bloße materiale Menge abgesehen hatte, sondern auf eine innerlich einheitliche und formierte Gemeinschaft, folgt aus dem intentionalen Elemente, das er in die Menge der Anhänger hineinlegte: er gab ihr ein einheitliches Ziel. Und zwar besteht dieses Ziel als nächstes (finis proximus) in der Annahme des Glaubens, in der Haltung der Gebote und in der Teilnahme an einem neuen Kulte; als letztes Ziel (finis ultimus) in der Teilnahme am Leben Gottes und der daraus resultierenden Seligkeit. Nächstes Ziel der von ihm gegründeten religiösen Gesellschaft ist die Annahme eines neuen Glaubens. Es ist nicht so, daß Christus einfach den Glauben des Alten Testamentes übernommen und

als genügend hingestellt habe. Er sammelt seine Jünger auf ein neues Kredo. Zwar nicht gleich formell, aber allmählich und stückweise, so daß er am Ende seine Apostel als Boten eines neuen Glaubens aussenden kann. „Predigt das Evangelium aller Kreatur. Wer glaubt und getauft worden ist, wird selig werden. Wer aber nicht glaubt, der wird verdammt werden" (Mk 16, 16). Dieser neue Glaube soll auch äußerlich vor aller Welt, besonders als Glaube an Jesus bekannt werden (Mt 10, 32 f. Lk 9, 26). Zu dem nächsten Zwecke der religiösen Gemeinde des Herrn gehört auch die Haltung der Gebote, und zwar in der von ihm gegebenen Auslegung (Mt 5, 17—48). Zu den alten Geboten (Mt 19, 17) gibt er noch neue (Mt 28, 20), besonders das Gebot der Liebe (Jo 13, 34). Endlich gehört zu dem gesetzten nächsten Ziele ein neuer gemeinsamer Kult. Diesen Kult kennzeichnet er selbst als „Anbetung im Geiste und in der Wahrheit" (Jo 4, 24). Damit ist nicht jeder äußere Kult, wie er bisher üblich war, beseitigt, sondern nur die Veräußerlichung des Kultes. Christus lehrt die Seinigen auch ein gemeinschaftliches, von allen zu verrichtendes Gebet, worin, auch wenn es von einem gebetet wird, der andern mitgedacht wird (Mt 6, 9 11 12 13). Er fordert aber auch zur Gemeinsamkeit des Gebetes auf (Mt 18, 19 f). Vor seinem Leiden setzt er dann einen eigenen Opferkult ein in der Eucharistie (Lk 22, 19 f). Und dieser Kult wurde fortan in der Kirche gemeinschaftlich begangen (Apg 2, 42 46; 13, 2. 1 Kor 11, 4—34; 14, 26—40. Hebr 13, 15). Zu diesem Kulte gehören dann noch die Sakramente, von denen später besonders zu handeln sein wird. Als letztes Ziel der von ihm gesammelten und geordneten Gemeinde stellt der Herr die ewige Seligkeit hin. Das braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden (vgl. Mk 16, 16).

Als formales Element der Kirche ordnet Christus selbst die äußere Autorität an. Es ist nicht so, daß in der von ihm begründeten Gemeinde der Gläubigen jeder einzelne selbständig das nächste und letzte Ziel anstreben und erreichen soll. Es würde dann diese Gemeinde keine vollkommene sein (societas perfecta). Vielmehr sollen alle einzelnen Glieder nach der von ihm gegebenen Ordnung und Norm auf dieses Ziel bewußt und einheitlich hingeleitet werden, und zwar durch den gleichen Glauben, durch die Beobachtung derselben Gebote, durch die Teilnahme an demselben Kulte des Opfers und der Sakramente. Diese Einheit und Gleichheit in der wirksamen Hinordnung auf das letzte Ziel zu erhalten, hat der Herr die Autorität in der Kirche eingesetzt und sie ausgerüstet mit der Unfehlbarkeit bezüglich der Lehre, mit der Gesetzgebung bezüglich der Gebote und mit der priesterlichen Weihegewalt bezüglich des Kultes und der Sakramente. Über diese Punkte muß später im einzelnen genauer gehandelt werden.

Indem Christus so seine Kirche materiell, intentional und formell in der angegebenen Weise ordnete, hat er sie zugleich zu einer von allen andern bestimmt unterschiedenen Gesellschaft (societas distincta) gemacht. Er hat sie unterschieden von der Gesellschaft eines politischen Staatswesens (Mt 4, 8—10. Jo 18, 36), obschon er selbst die Staatsautorität auf Gott zurückführt (Jo 19, 11). Beide Gesellschaften sind verschieden, sowohl in ihrem formalen als in ihrem intentionalen Elemente. Der Zweck ist jedesmal ein

anderer und deshalb auch die ganze Gesellschaft. Die Kirche will ihren Gliedern die ewige Seligkeit vermitteln, der Staat zielt auf irdische politische Wohlfahrt. Erstere ist nach Wesen, Mittel und Zweck übernatürlich, letztere natürlich.

Christus hat seine religiöse Gemeinde auch genau und formell von der jüdischen Kirche oder der Synagoge unterschieden. Dieser Punkt ist besonders wichtig. Er hat sie von der Synagoge unterschieden besonders durch das formale Element, wie es vorhin beschrieben wurde: durch die Besonderung der Autorität, der Lehre, der Gebote und des Kultes. Er hat sie weiter der Synagoge entgegengesetzt durch ihren Universalismus, wodurch er sie nicht für ein Volk, sondern für alle Völker bestimmte. Er hat sie ferner von der Synagoge, die auf Moses begründet war, getrennt, indem er sie als seine Kirche (Mt 16, 18), als seinen Schafstall (Jo 10, 16), als sein Reich (Jo 18, 36) bezeichnete. Er hat sie endlich dadurch wie von der Synagoge, so von allen andern ähnlichen Gesellschaften geschieden, daß er sie zu einer streng formellen Einheit erhob. Sie ist kein Teil von einer andern Gesellschaft; sie selbst ist ein unteilbares Ganze. „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut" (Lk 11, 23). Wegen ihrer inneren und äußeren wesenhaften Einheit, von der noch zu handeln sein wird, ist die Kirche unfähig, ein Teilmoment einer andern Gesellschaft zu sein oder sich mit andern ähnlichen Gesellschaften zu einer Einheit zu verbinden. Sie besteht nach der Absicht ihres Gründers nur in schlechthiniger Selbständigkeit und individueller Geschiedenheit von allen andern ähnlichen Institutionen.

Einwände. Man glaubt gegen diese Sätze, wonach Christus seine Kirche als eine vom Judentum deutlich und scharf gesonderte religiöse Gemeinschaft gegründet hat, sich auf die Tatsache berufen zu können, daß er doch niemals äußerlich das Band zwischen sich und seinem Volke löste, und daß diese Lösung erst durch Paulus und die Apostel später vollzogen worden sei.

Die Antwort auf diesen Einwurf ist nicht schwer. Zunächst bestand das Judentum in seiner herkömmlichen Form völlig zu Recht und konnte sich auf göttliche Begründung berufen. Nicht sofort und gleichsam mit Gewalt sollte es abrogiert werden, vielmehr sollte es allmählich durch die Tätigkeit Christi zum Vollkommenen umgewandelt und zu einer höheren Religionsform verklärt werden. Es war aber nicht nur ein Gebot der Notwendigkeit, den Mosaismus zu respektieren, sondern es war auch eine Pflicht der Klugheit, dieses recht lange zu tun, damit für die Zeit des allmählichen Überganges den Kleinen, den Schwachen und Unentschlossenen durch unnötige Härte kein Ärgernis bereitet wurde. Ein besonderer Eifer dagegen in Beobachtung der mosaischen Riten ist weder bei Christus noch bei seinen Jüngern zu beobachten. Er steht diesen Dingen persönlich stets mit innerer Freiheit gegenüber; ein Zeichen, daß er nicht gewillt ist, sie in seiner neuen Religion dauernd zu konservieren. Zudem sagt er zuletzt deutlich die Zerstörung des Tempels und den Untergang der Stadt voraus (Lk 21, 5—33), deutet schon früh eine Zeit an, wo man Gott weder einzig in Samaria noch einzig in Jerusalem verehren werde (Jo 4, 24), gründet einen „neuen Bund" (Mt 26, 28) und setzt den Apostel Petrus zum Oberhaupte seiner Kirche ein (Mt 16, 18). Durch diese Momente hat Christus selbst deutlich genug eine innere, sachliche Geschiedenheit, ja Gegensätzlichkeit zum Mosaismus vollzogen. Diese sachliche Gegensätzlichkeit war nach dem frühesten Urteile des Herrn dann so groß, daß sie den Seinigen von den Juden Verfolgung und Tod eintragen werde (Mt 5, 10; 10, 16—42). Also war Christus selbst der Meinung, daß einmal, und zwar noch zu Lebzeiten seiner Apostel eine Loslösung vom Judentum notwendig eintreten werde.

Über das Wann und Wie dieser Loslösung hatte Christus zwar keine genaueren Angaben gemacht; deshalb konnten darüber auch bei den Aposteln Meinungsverschieden-

heiten auftauchen. Das waren akzidentelle Umstände, keine wesentlichen Fragen. Wenn die Apostel darüber auseinandergingen, Jakobus rechts, Paulus links, Petrus in der Mitte, so ist daraus nicht zu schließen, daß man über das Wesen und den Aufbau der Kirche selbst zweifelhaft war. Noch ist zu bemerken, daß auch die liberale Theologie längst nicht mehr dem apostolischen Streit über diese Frage jene Bedeutung beilegt, die ihm die Tübinger Schule Baurs gab, welche ihn in tendenziöser Auslegung zum Ursprungspunkte der katholischen Kirche machte.

Von anderer Seite sucht der Modernismus die Kirche als Gründung des Herrn zu bestreiten. Nach ihm hat Christus das von der jüdischen schwärmerischen Apokalyptik seiner Zeit erwartete eschatologische Reich Gottes verkündet, hat selbst an dessen täglich zu hoffenden Anbruch geglaubt, ist in dieser argen Selbsttäuschung gestorben, und nach ihm ist dann die von den Aposteln rein natürlich konstruierte Kirche gekommen, ein einfaches historisches Produkt der Entwicklung.

Gegen diese rein eschatologische Erklärung des „Himmelreiches" in den Evangelien sei zunächst bemerkt, daß die vielen Stellen, die davon handeln, sich auf die jenseitige Form des Himmelreiches beziehen, nicht auf die diesseitige, als habe der Herr an ein diesseitiges dauerndes seliges Leben der Seinen gedacht, wie es in der jüdischen Apokalyptik vorgestellt wurde.

Weiter ist vor allem hinzuweisen auf die Menge der Stellen, in denen das Reich Gottes schon gegenwärtig, schon als begonnen verkündet wird (vgl. Mt 11, 12—15; 12, 28; Lk 16, 16; 17, 20 f), wo es wie ein wachsendes Samenkorn begriffen wird (Mk 4, 30—32. Mt 13, 31—33. Lk 13, 18—19), wo es auf die Predigt des Wortes Gottes hin sich allmählich in der Welt ausbreiten soll (Mt 6, 7—13; 13, 9 f; 14, 9; 16, 15. Mt 10, 5—42; 24, 14; 26, 13; 28, 19. Lk 9, 1—6; 10, 1—20; 24, 47. Jo 4, 21; 10, 16), wo die Übertragung des Reiches Gottes zu den Heiden angekündigt wird (Mt 21, 43; 22, 2—10. Mk 12, 1—12. Lk 21, 24; vgl. Mt 8, 10—12). In all diesen Stellen ist eine jetzt beginnende, diesseitige Form des Himmelreiches vorausgesetzt.

Ebenso in den Stellen, in denen dieses Reich eine Mischung von Guten und Bösen bildet, wie in der Parabel vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13, 24—30 und 36—43), vom Netze (Mt 13, 47—50), von den klugen und törichten Jungfrauen (Mt 25, 1—13); auch die schon genannten Stellen von den Verfolgungen gehören hierher, sowie die Belehrung, sich ihnen gegenüber zu verhalten.

Weiter spricht für die diesseitige, präsente Form des Himmelreiches die Unterscheidung von Armen und Reichen, die es nach Christi Wort immer geben soll, auch wenn er nicht mehr auf Erden weilt (Mt 26, 11. Mk 14, 7); er lobt die Armut der Seinen und warnt vor dem Reichtum (Mt 5, 3—7; 6, 2—4 u. 19—34; 19, 16—30. Mk 10, 18—31. Lk 6, 20—55; 18, 18—30; vgl. Lk 16, 19—31).

Endlich ist noch hinzuweisen auf all jene Texte, in denen der Herr eine neue Sittenordnung einführt und eine vollkommenere Frömmigkeit als die jüdische fordert (Mt Kap. 5—7. Lk 6, 20 35). Stets ist diese Moralordnung als für immer und allgemein gedacht. Christus kennt keine „Interimsmoral". Zu erinnern ist auch an jene Parabeln, in denen der Herr als nach einer langen Abwesenheit wieder kommend geschildert wird, um den Dienern nach einer Prüfung ihrer Treue den verdienten Lohn zu geben (Mt 24, 43—51; 25, 12—27. Mk 12, 1—17. Lk 12, 39—46; 19, 12—27).

Diesem geradezu überwältigend starken und zahlreichen Material gegenüber mag sich der Modernismus, der hier sogar von Harnack und andern liberalen Theologen verlassen wird, nur dadurch zu behaupten, daß er sagt, es stamme von einem späteren Redaktor, der, als das eschatologische Reich ausblieb, es durch Züge des Diesseits umänderte, für eine Dauer in dieser Welt einrichtete und das ursprüngliche eschatologische Evangelium in Einklang brachte mit den äußeren Formen des sich entwickelnden Christentums. Daher sei es gekommen, daß die jetzigen Synoptiker unausgeglichen beiderlei Aussagen nebeneinander zeigten.

Aber mit dieser radikalen Erklärung bringt man das ganze Evangelium um seinen historischen Charakter und entwertet es überhaupt als Geschichtsquelle; vor allem

aber macht man das Leben und Wirken des Herrn, auch abgesehen von seinem Tod, den die Modernisten nicht als Erlösungstod verstehen, ganz unerklärlich, wenn man ihm keine Bedeutung für die damalige und fortwährende Gegenwart gibt. Hätte Christus sich selbst als eschatologischen Messias und das von ihm angekündigte Reich als eschatologisches im Sinne der jüdischen Apokalyptik als eine blitzartig und plötzlich aus dem Jenseits ins Diesseits hineinragende Gottesherrschaft verstanden, dann hätte seinerseits eine einfache Ankündigung desselben genügt. Man sieht nicht ein, was die Sammlung seiner Jüngergemeinde soll, was die neue Moral, was die Gerichtsparabeln, die Heidenmission, der neue Glaube und die neue Lehre sollen; man sieht nicht ein, wie er und seine Jünger sich wegen eines solchen Reiches die Feindschaft der Juden zuziehen können; man begreift überhaupt nicht die Energie und die Rastlosigkeit, womit der Herr seinem Berufe obliegt, wenn er nur in der einen und einzigen Aufgabe bestand, ein Reich anzukündigen, das einmal vor der Türe steht und dessen Kommen weiter gar nicht von ihm abhängt, sondern einzig von Gott. Das Leben und Wirken Christi ist unter dem exklusiv eschatologischen Gesichtspunkte gänzlich unverständlich. Nach allem, was wir in der Schrift lesen, war Christus der Meinung, daß mit ihm das Reich Gottes, soweit es auf Erden sich realisieren soll und kann, schon gekommen ist. In dieser Überzeugung begann er sein Werk: „Die Zeit ist erfüllt (πεπλήρωται), und das Reich Gottes hat sich genaht (ἤγγικεν); tuet Buße und glaubet dem Evangelium" (Mk 1, 15). Mit Recht schreibt Felder: „Entweder muß die apokalyptische Eschatologie konsequent und ausnahmslos durchgeführt werden können, und auch wirklich durchgeführt werden, oder wir dürfen Jesus gar nicht in den Bann der zeitgenössischen Apokalyptik hineinrücken. Diese reinliche, resolute, konsequente Thesenstellung aber kommt bereits einer Widerlegung und entschiedenen Ablehnung der eschatologisch-apokalyptischen These gleich. Ein bloßer Blick in das Evangelium einerseits und in die jüdische Apokalyptik anderseits genügt, um die Unmöglichkeit einzusehen, das Leben Jesu konsequent eschatologisch zu deuten" (Jesus Christus [1911] 210).

Nach der liberalen Theologie der Protestanten hat Christus ebenfalls nicht an eine Kirchengründung gedacht. Er hat nach Harnack die Menschen nur die echte Gottesverehrung im Geiste und der Wahrheit gelehrt, die Einzelseele zu ihrem Gotte geführt. „Gott und die Seele" war der Inbegriff der Verkündigung Jesu. Nicht einmal Christus selbst gehört in das Evangelium, sondern nur der Vater, viel weniger gehört die Kirche hinein. „Jesus Christus hat keine neue Lehre gebracht, sondern hat ein heiliges Leben mit Gott und vor Gott in seiner Person vorgestellt und er hat sich in Kraft dieses Lebens in den Dienst seiner Brüder begeben, um sie für das Reich Gottes zu werben. . . . Für dieses Reich Gottes mit seinen herrlichen Hoffnungen und seinem Gesetz innerer Reinheit wirkend, die Mühseligen und Beladenen zu sich rufend, die Satten und Reichen aber zurückstoßend, hat Jesus sich selbst nicht aus der religiösen und politischen Gemeinschaft seines Volkes herausgestellt, noch seine Jünger bestimmt, sie zu verlassen" (Dogmengesch. I⁴ 49). Die Gründe der Lostrennung vom Judentum waren folgende: Die Heilspredigt galt der ganzen Menschheit; wollte man sie vollziehen, mußte man das Judentum verlassen; dazu aber war notwendig, daß man dieses für unwert erklärte; das aber konnte nur geschehen, indem man es als ein von Anfang an religiöses Mißgebilde erklärte oder seine Sendung als erfüllt ansah. In beiden Fällen war man genötigt, ein anderes an seine Stelle zu setzen. „Das Ergebnis (dieses geschichtlichen Prozesses), zu welchem auch das Verhalten der ungläubigen Juden und die dadurch beförderte soziale Vereinigung der Jünger Jesu, ferner auch die Zerstörung des Tempels und der Untergang der politischen Selbständigkeit des jüdischen Volkes führte, drängte sich mit unwiderstehlicher Gewalt auf: Die Christusgläubigen sind die Gemeinde Gottes, sie sind das wahre Israel, die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ; die jüdische Kirche aber, verharrend in ihrem Unglauben, ist die Synagoge des Satans. Aus diesem Bewußtsein ist — zunächst als eine Größe, an die man glaubte, die aber sofort, wenn auch nicht als einheitliches Gemeinwesen, wirksam zu werden begann — die

christliche Kirche entstanden" (ebd. 51). Weiter wird dann ausgeführt, daß die Kirche von dem Judentum das Alte Testament, vom Griechentum die philosophisch-doktrinale Lehrform und vom Römertum die praktischen Rechtsnormen entnahm und sich so aus diesen drei Elementen als eine neue Komposition in der Welt einbürgerte. „Auf dem Boden des römischen Weltstaates und der griechischen Kultur im Gegensatz zur jüdischen Kirche hat sich die christliche Kirche und ihre Lehre entwickelt" (ebd. 53). Was war denn der Inhalt der ursprünglichen Verkündigung Jesu und der Jünger? Die enthusiastische Hoffnung auf die nahe Parusie des Herrn: „Wir finden eine Kirche als politischen Verband und als Kulturanstalt, einen formulierten Glauben, eine Gottesgelehrsamkeit, aber wir finden eines nicht mehr — den alten Enthusiasmus und Individualismus, der durch die Unterwerfung unter die Autorität des Alten Testamentes sich nicht beengt gefühlt hatte" (ebd. 52). Zwei große unüberbrückbare Gräben kennt Harnack in der Entwicklung der Kirche: der erste trennt Christus und die Apostel; der zweite die Apostel und die katholische Kirche. Übrigens habe sich die Kirche bis um 250 fortwährend geändert: „Die Kirche ist um die Jahre 30, 60, 90, 130, 160 und 190 trotz der Kontinuität stets eine wesentlich andere gewesen", sagt Harnack in einer Rezension von Batiffols Schrift (Theol. Lit. Zeitung vom 16. Januar 1909).

Mit Recht erwidert Pesch (Praelect. I[4] 207), daß wir einen gewissen Einfluß von außen auf die Kirche bereitwilligst anerkennen, daß diese vieles aus der heidnischen Philosophie und den staatlichen Einrichtungen genommen und sich nutzbar gemacht habe; weil das Übernommene eben vernunftgemäß war und nicht mit dem eigenen Wesen in Widerspruch stand. Aber es ist ein Märchen, daß das Christentum ursprünglich reiner Enthusiasmus war und keine feste Lehre kannte (vgl. Röm 12, 1), und daß Christus nicht selbst die Kirche gestiftet, d. h. ihre wesentlichen Grundlagen gelegt hat. Muß doch Harnack an der zuletzt zitierten Stelle zugestehen, „daß Hauptelemente des Katholizismus bis in das apostolische Zeitalter zurückgehen, und zwar nicht nur als peripherische". Die liberale Erklärung der Kirchenbildung kann nicht durchgeführt werden, ohne daß zuvor eine Reihe der wichtigsten Bibeltexte durch willkürliche Machtsprüche als Interpolationen wertlos gemacht werden.

§ 139. Der Zweck und die Notwendigkeit der Kirche.

Die Kirche hat den übernatürlichen Zweck, die von Christus uns erworbenen Heilsgüter allen Menschen zu vermitteln bis ans Ende der Welt.

Das Vatikanum sagt, daß Christus seine Kirche gegründet hat, „um das heilbringende Werk der Erlösung beständig dauernd zu machen" (De eccles. Christi, prooem.). Ist die Kirche ihrer Natur nach der in Zeit und Raum fortwirkende Christus, so muß ihre Tätigkeit auf das gleiche Ziel gerichtet sein wie die ihres Stifters. Beide haben die gleiche Sendung (Lk 10, 16. Jo 17, 18; 20, 21. Mt 28, 18—20. 1 Kor 4, 1. 2 Kor 5, 20). Christus hat die Heilsmittel erworben, die Kirche hat sie zuzuwenden.

Paulus nennt daher die Apostel „Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes" (1 Kor 4, 1) und warnt davor, in der Kirche einen neuen Grund zu legen, „denn der gelegt ist, das ist Jesus Christus" (1 Kor 3, 11).

Weil der Zweck der Kirche wesentlich ein religiöser ist, deshalb sind auch die Mittel, wodurch sie diesen Zweck anzustreben hat, religiöse: Wahrheit und Gnade, Lehre und Sakramente. Auch die Hierarchie ist ein solches Mittel. Sie hat nur den Zweck, die ihr anbefohlene Herde zu Gott zu führen (Mt 20, 28). — Weil die Kirche die Verwalterin der göttlichen Heilsmittel ist, deshalb ist sie auch zunächst eine Heilsanstalt und erst dann

die Gemeinschaft der Gläubigen. Als Heilsanstalt geht sie der Gemeinschaft vorher, begründet und bewahrt sie. War ja auch Christus eher als seine Jüngerschaft.

Da die Kirche ihren Zweck nach göttlicher Beauftragung und mit göttlichen Mitteln anzustreben hat, so ist es klar, daß dieser hauptsächlich auf die Förderung der äußeren Ehre Gottes (Gloria Dei externa) gerichtet ist und sekundär auf die Glückseligkeit der Menschen. Dabei aber ist die Heiligkeit und Seligkeit der Menschen der nächste Zweck, der dem letzten, höchsten wieder dienen soll.

Eine besondere Erörterung über den Zweck der Kirche ist nicht notwendig. Letzterer ergibt sich unmittelbar sowohl aus dem Begriffe der Kirche als auch aus dem, was über die Gründung derselben durch Christus ausgeführt worden ist.

Christus betraut die Kirche mit jener Sendung, die er selbst vom Vater empfangen hat. Von dieser sagt er: „Ich bin gekommen, daß sie das Leben haben und in Fülle haben" (Jo 10, 10). „Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, daß ich der Wahrheit Zeugnis gebe" (Jo 18, 37). „Ich habe dich verherrlicht auf Erden, ich habe das Werk vollendet, das du mir zu tun aufgetragen hast" (Jo 17, 4). Von der Aufgabe der Apostel sagt er dann: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch" (Jo 20, 21; vgl. 17, 18).

Christus übt selbst in seiner messianischen Tätigkeit ein dreifaches Amt aus und überträgt dasselbe auch den Aposteln. Er übergibt ihnen das Lehramt (Mt 28, 19. Mk 16, 15 f), das Priesteramt (Jo 20, 21—23. Lk 22, 19. 1 Kor 11, 24) und das Hirtenamt (Jo 21, 15—17).

Christus rüstet die Apostel mit jener Autorität aus, womit ihn selbst der Vater bekleidet hat. „Wer euch hört, der hört mich, und wer euch verachtet, der verachtet mich. Wer aber mich verachtet, verachtet den, der mich gesandt hat" (Lk 10, 16; vgl. Jo 13, 20. Mt 16, 18; 18, 18).

Folgerungen. Aus dem Wesensbegriffe und der Zweckbestimmung der Kirche ergeben sich einige Sätze von theologischer Bedeutung, die hier kurz hervorgehoben werden sollen.

1. Die Kirche ist eine religiöse, geistige und übernatürliche Gemeinschaft und erfreut sich als solche vor allen andern der unmittelbaren Einsetzung Gottes. Als religiöse Gesellschaft hat sie die einzigen, erhabenen Interessen der Religion zu vertreten und zu pflegen; als geistige Gesellschaft dient sie hauptsächlich den ewigen, unwandelbaren Gütern der unsterblichen Seele in Belehrung und Gnadenspendung; als übernatürliche Gesellschaft schöpft sie ihre Seins- und Wirkkraft aus der jenseitigen Welt, wie sie auch wieder auf diese jenseitige Welt letztlich hingeordnet ist. Übernatürlich und unmittelbar ist ihr Ursprung in einem besondern Grade, weil sie und zwar sie allein, durch einen besondern freien Akt der göttlichen Güte ins Dasein gerufen, erhalten und zu ihrem Ziele durch die besondere Tätigkeit der göttlichen Vorsehung hingelenkt wird (providentia specialissima). Einschränkend sei aber gesagt, daß die Kirche nicht derartig geistig ist, daß sie in keiner Weise Anrecht und Gebrauchsrecht auf irdische Güter hätte. Wie selbst der Gottmensch nicht ohne jeglichen zeitlichen Besitz leben und wirken konnte (Jo 12, 6; 13, 29), so auch die Kirche nicht. Nur darf sie solchen zeitlichen Besitz nicht seiner selbst wegen erstreben und haben, sondern nur als Mittel zum Zweck. Pius IX. verwarf den Satz, daß die Kirche kein legitimes Recht auf irdische Güter habe (Denz. 1726 [1574]).

2. Christentum und Kirche sind wenn auch nicht formell, so doch sachlich identisch; die christliche Religion, wie sie Christus gegründet hat, soll sich in normaler Weise in der Kirche entwickeln, betätigen und vollenden. Die Kirche ist die Form, in welcher sich die christliche Religion in konkreter Weise verwirklichen soll. Wer sie trennt, zerstört daher beide gleichermaßen. Die christliche Religion war schon gleich bei ihrer Begründung mit einer gewissen werdenden Form der Kirchlichkeit ver-

bunden. Freilich ist dieselbe anfangs nicht so leicht zu erkennen wie später, weil Christus selbst, wie oben bereits gesagt, die ganze Kirche in seiner eigenen Person beschloß und darstellte. Und weil das so war, darf man auch behaupten, daß die Kirche der christlichen Religion *vorherging*, sie formte und bildete und jene Gestalt und Eigentümlichkeit verlieh, die sie nach des Stifters Absicht haben sollte: eine Religion der sozialen Gemeinsamkeit, nicht des reinen Individualismus.

Die Religion ist freilich an sich stets in dem religiösen *Individuum*, aber dieses soll sie im Christentum immer auch als eine *gemeinsame* Angelegenheit, als Sache der gemeinsamen *Übung* und gegenseitigen *Hilfeleistung* und *Unterstützung* besitzen und betätigen. Diese Unterstützung ist nicht bloß eine moralische und freie in *Erbauung* und gutem *Beispiel*, sondern seitens des Priestertums auch eine direkte und notwendige durch *Belehrung* und *Sakramentsspendung*.

3. Das Verhältnis von *Christus*, *Kirche* und *Schrift* ist so zu bestimmen, daß Christus die Kirche und Schrift (Offenbarung) anfangs in seiner Person vereinigte. Er sammelte auf Grund der Lehre die Gläubigen in seine Kirche. Später dann führt die Kirche den Menschen auf Grund der angenommenen Lehre zu Christus. Existierte die *Kirche* vor der *Schrift* oder die Schrift vor der Kirche? Sicher existierte die in der Schrift niedergelegte *Offenbarung* vor der Kirche, wie die Predigt vor dem Glauben und der Taufe. Als *niedergeschriebenes* und besonders als *gesammeltes* Offenbarungsganzes existierte dann die Kirche *eher* als die Schrift. Die Kirche bezeugt äußerlich den *apostolischen* Ursprung der Schrift; die Schrift bezeugt aber dauernd die Übernatürlichkeit der Kirche. Beide ergänzen sich und sind sich zur Bezeugung unentbehrlich.

4. Obschon die Kirche hauptsächlich einen religiösen, übernatürlichen Zweck hat, so erfüllt sie doch eben durch Verwirklichung desselben auch eine *natürliche* Aufgabe, indem sie das irdische Leben der Gläubigen vernünftig und moralisch regelt und so für das soziale Zusammenleben, wofür der Mensch von Natur bestimmt ist, eine Menge Regeln und Grundsätze angibt, deren Befolgung irdisches Wohlergehen und zeitliches Glück wie von selbst im Gefolge haben.

Die Kirche ist *keine Feindin* der Kultur und des Fortschritts (vgl. Syll. prop. 40 und Enzyklika Leos XIII. vom 1. Nov. 1885; *Denz.* 1740 1866 [1588 1706]). Das Vatikanum hat diesen Vorwurf amtlich zurückgewiesen (*Denz.* 1799 [1646]).

Von den drei großen Kulturepochen, der *künstlerischen* der alten Zeit, der *ethischen* des Mittelalters und der *technischen* der Neuzeit ist die zweite der Kirche fast allein gutzuschreiben. Daß die Neuzeit ihre Kultur ohne die Kirche und vielfach gegen ihre Intentionen entwickelt, ist nicht ein Vorzug derselben. Übrigens hat die Kirche nicht die formelle *Aufgabe*, den Kulturzustand der Menschen zu fördern oder zu verändern. *Ihr Zweck liegt höher.* Christus selbst hat das, was wir später Kultur genannt haben, mindestens *ignoriert*, wenn nicht ganz abgewiesen. Sein Reich war nicht von dieser Welt.

Man muß den Vorwurf der Kulturfeindlichkeit der Kirche ablehnen, braucht aber nicht so weit zu gehen, der Kirche die *Aufgabe* der Kulturförderung aufzuladen und das um so weniger, als die Freunde der Kultur ratlos vor dem *Problem ihres Zweckes* stehen. Allgemein gesteht man, daß sie den Menschen nicht glücklicher, vielmehr unglücklicher macht, da sie ihn mit einer Menge Arbeiten, Sorgen, Aufgaben und Leiden belastet, die mit ihrem Fortschritt nicht abnehmen, sondern sich steigern. Die Kultur nützt dem Menschen nicht wahrhaft, kann also ihren Zweck nicht im Menschen haben. Noch weniger kann der Mensch seinen Zweck in der Kultur haben. Das wechselvolle Ding, das man Kultur nennt, hat mit den religiösen Aufgaben der Kirche an sich nichts gemein. Die Kirche steht höher als sie. Ihr Schmuck ist das Kreuz Christi, das auf ihren Gotteshäusern ragt, nicht die Diplome von Kulturgesellschaften.

Satz. Die Zugehörigkeit zur Kirche ist für alle Menschen zur Erlangung des Heiles notwendig. De fide.

Erklärung. Man unterscheidet eine *mehrfache Zugehörigkeit* zur Kirche: eine bloß *äußere* Anteilnahme an der Rechtsgemeinschaft derselben (corpus visibile), eine bloß *innere* Teilnahme an der Gnadengemeinschaft (anima invisibilis) und eine *volle* Teilnahme an der inneren und äußeren Gemeinschaft. Zur bloß äußeren Gemeinschaft zählen alle, die den rechten Glauben und den Taufcharakter besitzen, aber nicht die heiligmachende Gnade. Doch dehnen manche Theologen diese Zugehörigkeit bis auf alle Getauften aus. Was den Mangel des rechten Glaubens betrifft, so muß zwischen *Absicht* (mala fides) und *Unwissenheit* (bona fides) unterschieden werden. Nur erstere kann als sündhaft angerechnet werden, letztere ist unfreiwillig und entschuldbar.

Unser Satz ist zu verstehen wenigstens von der Zugehörigkeit zur *Gnadengemeinschaft* der Kirche, womit nichts anderes gefordert ist als die heiligmachende Gnade, ohne die niemand selig werden kann. Die Zugehörigkeit zum „Körper" der Kirche ist *relativ* notwendig (necessitate praecepti), die zur „Seele" derselben ist *absolut* notwendig (n. medii).

Gegen die mittelalterlichen Katharer definierte das Lateranense IV: „Eine einzige ist die allgemeine Kirche der Gläubigen, außerhalb der durchaus niemand gerettet wird" (Denz. 430 [357]; vgl. Decret. pro Iac.; Denz. 714 [605]; Encycl. Pii IX; Denz. 1677 [1529]).

Zum Verständnis der These muß wieder an den Unterschied der Notwendigkeit des Gebotes und des Mittels erinnert werden. Von der Notwendigkeit des Mittels gibt es keinerlei Absehen und keinerlei Entschuldigung. Das Mittel muß wenigstens dem *Verlangen* nach (in voto) von dem ergriffen werden, der den Zweck erreichen will, *wofür* es Mittel ist. Diese Notwendigkeit gilt zunächst ausnahmslos für alle, sofern ohne Teilnahme an der *Gnadengemeinschaft* niemand selig werden kann. Sie gilt dann auch bezüglich der *äußeren Verbindung mit der Rechtsgemeinschaft* der Kirche für alle diejenigen, welche von der Kirche als göttlicher Stiftung *hinreichende Kenntnis* haben oder doch wohl haben können und sich ihr gegenüber in *freigewollter* Unkenntnis befinden. Selbstverständlich tritt zu dieser inneren Notwendigkeit dann noch die äußere des Gebotes. Noch ist zu bemerken, daß die Frage nach der Notwendigkeit der Kirche *positiv*, nicht *spekulativ* gestellt ist. Wir haben nicht zu beantworten, ob Gott nicht auch ohne Kirche auf irgend einem Wege die Menschheit zur Seligkeit führen konnte — diese Frage muß sofort bejaht werden —, sondern *ob er will*, daß die Menschen in seiner Kirche ihr ewiges Heil *ordnungsgemäß* erstreben und erlangen sollen. Damit ist einmal die Frage nach den *außerordentlichen* Heilswegen ausgeschieden wie auch jedes positive Urteil über alle diejenigen, die Gott außerhalb der Kirche zum Heile führen will. Niemand als Gott allein weiß, wer mit schuldloser, unüberwindlicher Unwissenheit außerhalb der Kirche ist. Der Satz, daß außerhalb der Kirche kein Heil sei, ist also als *Prinzip* zu verstehen, nicht als *praktische Anwendung auf Einzelfälle*. Er will besagen, daß nach Gottes Wille jeder, der die Kirche als seine Stiftung kennen lernt, auch die Pflicht hat, in sie einzutreten, und daß es ihm nicht frei steht, außerhalb derselben entweder für sich allein oder in einer andern Religion sein Heil zu wirken. Wie sich das Heil aller derer am Ende gestaltet, welche tatsächlich draußen sind, darüber urteilt die Kirche nicht, sondern überläßt das Gericht dem Allwissenden und Allgerechten. Dies ist die Ansicht aller Theologen, und sie können sich dafür auf eine öffentliche Erklärung Pius' IX. berufen (Denz. 1647 [1504]). Mit dieser Auffassung müssen an sich und formell alle diejenigen übereinstimmen, welche überhaupt den Glauben an eine von Christus gestiftete Kirche haben. Freilich müssen ihn ebenso die *Rationalisten* und alle, die mit ihnen die Kirche als Gründung Christi leugnen, auch verwerfen und den vollen religiösen Individualismus aufstellen.

Beweis. Christus hat mit derselben Entschiedenheit den gläubigen Anschluß an seine Person (Jo 10, 9; 14, 6 u. v. a.) wie auch die Zugehörigkeit zu seiner Jüngergemeinde gefordert. „Wenn jemand die Kirche nicht hört, sei er dir wie ein Heide und öffentlicher Sünder" (Mt 18, 17). „Wer glaubt und getauft wird, wird selig werden, wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden" (Mt 16, 16; vgl. Mt 10, 14 f; Lk 10, 16). Das Heil der Juden, die ihn und seine Lehre abgewiesen haben, hält er für verloren und spricht das Wehe über sie und ihre Führer aus (Mt 23, 13—39). Sodoma und Gomorrha wird es am Tage des Gerichtes erträglicher gehen als denen, die die Predigt seiner Jünger zurückweisen (Mt 10, 15). Alle Welt soll von seinem Evangelium die Kunde vernehmen, aber alle sollen auch im Glauben eins sein, wie er eins ist mit dem Vater (Jo 17, 20—26).

Die Apostel predigen die gleiche Notwendigkeit der Kirche. Petrus sagt: „Es ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, worin wir selig werden sollen" (Apg 4, 12). Und Paulus schreibt: „Wenn auch wir oder ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium predigten, als das wir euch gepredigt haben, der sei verflucht" (Gal 1, 8). Den Titus mahnt er: „Einen ketzerischen Menschen meide nach der ersten und zweiten Zurechtweisung" (Tit 3, 10). Der Liebesjünger urteilt gleich streng: „Wenn jemand zu euch kommt und diese Lehre nicht mitbringt, den nehmt nicht auf ins Haus, noch sprecht zu ihm: Sei gegrüßt; denn wer zu ihm spricht: Sei gegrüßt, der nimmt Anteil an seinen bösen Werken" (2 Jo 10 11).

Väter. Beweisend sind hier wieder alle patristischen Zeugnisse, die bereits in der Entwicklung des Kirchenbegriffs für die Einheit der Kirche und gegen die Häresien und Schismen angeführt wurden. Auch der Eifer der Urkirche in der Missionstätigkeit beweist, wie man über die Notwendigkeit der Kirche dachte. Weiter spricht dafür der Heroismus des Martyriums, womit man oft die Zugehörigkeit zur Kirche bezahlen mußte. Das Leben verkauft man um keinen geringen Preis.

Einwürfe. Die Gegner der Kirche und der Kirchlichkeit der christlichen Religion verweisen gern auf die Bergpredigt, zumal auf die acht Seligkeiten, worin das ewige Leben sittlichen Zuständen an sich zugesprochen wird, ohne daß dabei die Zugehörigkeit zur Kirche hervorgehoben wird. Aber dieser Einwand ist hinfällig. Denn Christus kann nicht an einer einzigen Stelle alles sagen. In der Bergpredigt handelt der Herr erst von der geistigen Seite des Reiches Gottes; deshalb dringt er vor allem auf eine Vertiefung der Sittlichkeit, auf eine bessere Frömmigkeit. Von der Kirche handelt er dann deutlich an andern Stellen, und diese müssen als ebenso bedeutsam und schwerwiegend gewertet werden wie die der Bergpredigt. Übrigens hat er auch in der Bergpredigt der kirchlichen Tätigkeit der Apostel gedacht, hat ihnen die Bedeutung einer sittlichen Erneuerung für die Welt beigelegt, wenn er sie als „Salz der Erde" bezeichnete und als „Licht der Welt" (Mt 5, 13 f).

Man erhebt an dieser Stelle besonders den Vorwurf der Lieblosigkeit und Intoleranz gegen die „alleinseligmachende Kirche". Aber es ist doch keine Lieblosigkeit, wenn man lehrt, Christus habe eine Kirche gegründet und wolle, daß sie allen Menschen geöffnet werde, damit sie durch sie ihr Heil erlangen, und wenn man hinzufügt, daß man über die Heilsmöglichkeit aller Menschen das größte Vertrauen habe, über ihre Heilswirklichkeit aber sich des Urteils enthält. Es muß immer wieder betont werden, daß der Satz von der alleinseligmachenden Kirche eine genaue Erklärung voraussetzt und nicht absichtlich oder unabsichtlich mißdeutet werden darf. Bezüglich der Toleranz unterscheiden die Theologen mit gutem Grund zwischen dogmatischer und bürgerlicher Toleranz. Die dogmatische Toleranz ist so verwerflich, als die bürgerliche pflichtgemäß ist. Dogmatische Toleranz wäre

die größte Pflichtvergessenheit gegen Christus, der von einer solchen Toleranz nichts wissen wollte, vielmehr für sein Evangelium in den Tod ging. Wäre Christus in religiösen Dingen tolerant gewesen, dann hätte sein eigenes Leben einen ganz andern Ausgang genommen, und seinen Jüngern brauchte er nicht Verfolgung und Tod als Lohn ihrer Predigt zu prophezeien. Die Kirche, die sich als Stiftung Christi behauptet, hat kein Recht, dogmatische Toleranz zu üben. Sie hat nur ein Recht, die ihr überlieferte Wahrheit in der ganzen Welt zu predigen. Diesem Rechte entspricht die Pflicht der Menschen, ihre Predigt gläubig anzunehmen. Geschieht das nicht, dann übt sie gegen diese die bürgerliche Toleranz, erweist ihnen die allgemeinen Pflichten der Liebe, warnt freilich auch vor ihren objektiv verderblichen Ansichten und vor der Gefahr der Ansteckung. Inwieweit die Kirche im Laufe der Zeiten und unter wechselnden äußeren Umständen diesem Ideale nahe gekommen oder auch hinter ihm zurückgeblieben ist, das hat die Apologetik näher zu behandeln. Vgl. Pohle im Kirchenlexikon XI 1857 ff; Scheeben-Atzberger IV 337 ff; Schanz, Apol. III § 9.

Man wendet ein, daß die Zugehörigkeit zur Kirche der vollkommenen Entwicklung der Religion hinderlich sei. Persönliches Christentum gedeihe in rechter Weise nur auf dem Boden des religiösen Individualismus. Religion und Kirchlichkeit sollen sich ausschließen. Darauf ist zu antworten, daß Gott selbst durch seinen menschgewordenen Sohn gerade die Religion in Form der Kirchlichkeit, wie die Evangelien deutlich lehren, positiv begründet und gewollt hat. Es steht aber die Entscheidung darüber, wie wir Gott verehren und unsere Seligkeit erstreben sollen, einzig bei Gott. Seine Weisheit wird auch sicher die beste Art und Weise der religiösen Betätigung kennen und anordnen. Wir haben überhaupt die christliche Religion nicht als Produkt der Spekulation zu betrachten, sondern als positive Offenbarung. Wenn Gott spricht, bleibt dem Menschen vernünftigerweise nur eine einzige Pflicht, die der Unterwerfung. Weiter aber lehrt die Kirchengeschichte die tatsächliche Unhaltbarkeit des in Rede stehenden Einwandes. Keine andere Gesellschaft schuf solch individuelle und markante Gestalten, wie sie der katholische Heiligenkatalog, die Geschichte des Ordenswesens, die Reihen der Päpste und Kirchenväter, der Bischöfe und Priester aufweist. Sie alle aber sind erzogen und gebildet nach dem „katholischen Frömmigkeitsideal". Es muß also ein stark individuelles Christentum die katholische Kirchlichkeit nicht nur nicht ausschließen, sondern als ein willkommenes Förderungsmittel geradezu erheischen. Jene großen Individualitäten sind nicht trotz der Kirchlichkeit, sondern gerade wegen ihrer zentralen kirchlichen Tätigkeit und Gesinnung ausgereift und vollendet worden. Also ist auch dieser Einwurf nach der theoretischen und praktischen Seite völlig hinfällig. Was man Ertötung des Individualismus nennt, ist nicht Erstickung der guten sittlichen Anlage durch kirchliche Erziehung, sondern nur notwendige Abtötung der durch die Erbsünde verderbten menschlichen Natur.

Zweites Kapitel.

Die Gewalt der Kirche.

Soll die Kirche alle Menschen zur Einheit mit Gott zurückführen, so bedarf sie dazu auch der entsprechenden Vollmacht und Mittel. Daher hat Christus, als er seinen Aposteln die Sendung an die ganze Welt übertrug, ihnen auch gleichzeitig seine Gewalt übergeben (Mt 28, 19. Jo 20, 21). Die kirchliche Gewalt ist also von Gott begründet. Sie ist übernatürlich. Inhaltlich ist sie gleich mit der dreifachen Amtsgewalt, welche Christus auf Erden ausgeübt hat.

Da die Weihegewalt in der Sakramentenlehre zu erörtern ist, so steht hier nur die Lehr- und Regierungsgewalt in Frage.

I. Die Lehrgewalt.

§ 140. Existenz der Lehrgewalt.

Satz. Christus hat in seiner Kirche ein lebendiges Lehramt begründet und es seinen Aposteln übertragen. De fide.

Erklärung. Das Vatikanum führt hierüber aus: „Damit wir der Pflicht, den wahren Glauben anzunehmen und in demselben standhaft zu beharren, Genüge leisten können, hat Gott durch seinen eingebornen Sohn die Kirche gegründet und mit erkennbaren Merkmalen seiner Gründung ausgestattet, so daß sie als Bewahrerin und Lehrerin des geoffenbarten Wortes von allen erkannt werden kann" (Denz. 1793 [1642].

Das Konzil setzt ferner in seiner Definition über die Glaubensregel die Existenz des kirchlichen Lehramtes voraus, wenn es erklärt, daß man „mit göttlichem und katholischem Glauben alles zu glauben habe, was im geschriebenen und überlieferten Worte Gottes enthalten ist und was von der Kirche entweder durch feierlichen Entscheid oder durch das ordentliche und allgemeine Lehramt als von Gott geoffenbart zu glauben vorgestellt wird" (sess. III, c. 3; Denz. 1792 [1641]).

Lebendig wird dieses Lehramt genannt (magisterium vivum) im Unterschiede von einer Belehrung durch den toten Buchstaben (2 Kor 3, 6). Nach katholischem Glauben ist das Christentum keine Buchreligion, sondern eine Religion der lebendigen Überlieferung. Der Grund dafür ist ein positiver, kein spekulativer; er liegt in der Anordnung des Herrn.

Beweis. Christus selbst übte die Lehrgewalt als einen besondern Teil seiner messianischen Tätigkeit aus (vgl. S. 346 ff). Er ließ seine Apostel noch bei seinen Lebzeiten an dieser Lehrgewalt teilnehmen und gab ihnen für eine selbständige Ausübung derselben besondere Vorschriften (Mt 10, 5—42. Mk 6, 7—13. Lk 9, 1—6; 10, 1—20). Am Ende seiner irdischen Laufbahn setzte er sie feierlich und definitiv in ihr Lehramt ein: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Darum gehet hin und lehret alle Völker . . . und lehret sie alles halten, was ich euch geboten habe. Und sieh, ich bin bei euch alle Tage bis an das Ende der Welt" (Mt 28, 18—20; vgl. Mk 16, 15 20; Lk 24, 47—49). „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch" (Jo 20, 21; vgl. 17, 18; Apg 1, 2 8).

Die Apostel sind sich des wichtigsten Auftrages ihres Lehrmeisters bewußt und treten kraft desselben vom Pfingsttage an auf vor aller Welt als Verkündiger der Wahrheit; sie sind bereit, lieber den Tod zu erleiden, als dieses ihnen übertragene Amt aufzugeben (Apg 2, 14—40 42; 3, 11—26; 4, 1 bis 22; 6, 2 u. a.). Paulus beruft sich für sein Lehramt mit Nachdruck auf eine unmittelbare Erwählung Gottes (Apg 22, 18—21. Gal 1, 12) und wird deshalb, und weil sich seine Berufung in der Wirkung bewährt, von den Urapposteln anerkannt (Gal 2, 9. Apg 9, 27). Sein Lehramt schätzt er über alles (1 Kor 1, 17; 9, 16).

Väter. In Bezug auf die Tradition genügt es, auf die Tatsache hinzuweisen, daß es stets in der Kirche ein Lehramt gab, das sich mit Bewußtsein aus der gött-

lichen Anordnung herleitete und daher mit großer Gewissenhaftigkeit und, wenn notwendig, auch mit großer Energie und Strenge tätig war. Letzteres überall da, wo man seinen Äußerungen und Weisungen keine Folge leistete. Nie und nimmer würde man Vertreter abweichender Lehrmeinungen aus der Kirche ausgeschlossen haben, wenn man nicht des Glaubens gewesen wäre, daß man zu einer solchen Maßregel das gottgegebene Recht und die Pflicht gehabt hätte. Vgl. auch die in der Entwicklung des Kirchenbegriffs angeführten Väterstellen.

Die Vernunft urteilt, daß, wenn Christus eine durch die Jahrhunderte fortdauernde Kirche gründen wollte, er vor allem in ihr ein Lehramt begründen mußte. Denn es bildet den notwendigsten Bestandteil einer wahren Kirche, d. h. einer einigen und einzigen Kirche, wie er sie in Nachbildung der Einen Gottheit haben wollte (Jo 17, 21).

Die Natur der kirchlichen Lehrgewalt ergibt sich daraus, daß sie die Fortsetzung des Lehramtes Christi ist. Christus aber bekennt von sich: „Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, daß ich der Wahrheit Zeugnis gebe" (Jo 18, 37). Diese Wahrheit hat er dann seinen Aposteln übergeben. „Ich habe deinen Namen den Menschen geoffenbart, die du mir gegeben hast aus der Welt. ... Jetzt haben sie erkannt, daß alles, was du mir gegeben hast, von dir ist, daß ich die Worte, die du mir gegeben hast, ihnen gegeben habe. Und sie haben sie angenommen und wahrhaft erkannt, daß ich von dir ausgegangen bin, und geglaubt, daß du mich gesandt hast" (Jo 17, 6—8). Die Apostel sollen also die „Zeugen" der Wahrheit auf Erden sein (Apg 1, 8). Die Wahrheit empfangen und verkündigen waren die beiden nächsten Aufgaben des Lehramtes. Eine dritte Aufgabe ergab sich daraus von selbst, die Wahrheit von dem Irrtum zu unterscheiden, wenn ihr ein solcher entgegentrat. Also nicht bloß Zeuge der Wahrheit (testis veritatis), sondern auch Richter derselben (iudex controversiarum) sollte das von Christus gegründete Lehramt sein. Und wenn es in Bezug auf die Verkündigung und Geltendmachung der Wahrheit von untergeordneten und abhängigen Organen sich kann vertreten lassen, so muß es dagegen das wichtige Richteramt bei auftretenden Kontroversen selber ausüben.

So sehen wir es denn auch geschehen in der apostolischen Kirche. Die Apostel selbst lösen die wichtige Beschneidungsfrage (Apg 15, 6—35); Paulus entscheidet die Fragen, welche die Gemeinde zu Korinth aufregen; ebenso die der Kirche von Galatien. Die gleiche höchste Lehrautorität tritt uns entgegen aus der Didache, aus dem ersten Klemensbrief, aus den Ignatianen, aus den Schriften des Irenäus. Aus ihnen allen spricht eine hohe, gottgeschenkte Lehrautorität.

Einwände. Der Protestantismus, ja sämtliche nichtkatholische Doktrinen lehnen ein lebendiges, autoritatives Lehramt ab. Dafür suchen sie auch die Schrift mit einem gewissen Scheine von Berechtigung als Zeugin aufzuführen. Jeremias hat von der messianischen Zukunft geweissagt: „Und nicht belehrt fortan jemand seinen Nächsten oder einer seinen Bruder, sprechend: Erkenne den Herrn! Denn alle werden mich erkennen vom Kleinen bis zum Größten, spricht der Herr" (Jr 31, 34). Aber der Prophet will mit diesen Worten nichts anderes sagen, als was alle Propheten verkünden: in jener vollkommenen messianischen Religion wird vor allem auch eine vollkommene, ganz allgemeine Gotteserkenntnis herrschen. Nicht wie jetzt wird Gott nur von einigen erleuchteten Geistern, zumal von den Propheten, deutlicher erkannt, sondern in jenen Tagen wird groß und klein wissen, wer der Herr ist. Nicht eine direkte Erkenntnis durch Gott wird betont, sondern eine allgemeine; und diese soll der Vorzug der messianischen Zukunft sein. Deshalb schreibt auch derselbe Prophet, ohne sich zu widersprechen: „Ich werde euch Hirten geben nach meinem Herzen, und

sie sollen euch weiden mit Einsicht und Lehrgabe" (scientia et doctrina; 3, 15). Manche Väter haben übrigens die Worte von der jenseitigen Gotteserkenntnis verstanden, und dann fällt jede Schwierigkeit. Vgl. Hurter I⁹ 275. Auch ein Wort von jenem Evangelisten, der das Lehramt in solch vollendeter Form ausübte, daß man ihn den „Theologen" nannte, kann nicht dazu benutzt werden, eben dieses Lehramt als unberechtigt oder mindestens als überflüssig darzutun. Johannes nennt die Gläubigen „Gottbelehrte" (θεοδίδακτοι) und schreibt: „Was euch betrifft, so bleibe die Salbung in euch, die ihr von ihm empfangen habt, und ihr habt nicht nötig, daß euch jemand lehre, sondern wie euch seine Salbung über alles belehrt, so ist es wahr und ist nicht Lüge, und wie sie euch gelehrt hat, so bleibt in ihm" (1 Jo 2, 27). Aber es ist sehr leicht zu verstehen, was der Apostel einschärfen will. Man soll bei der anfangs und einmal angenommenen Lehre verbleiben, abhold jeder Neuerung sein und nicht lüstern nach neuen religiösen Erkenntnissen sich zeigen, wie sie in der trügerischen Christologie der Doketen feilgeboten werden. Das ordentliche, kirchliche Lehramt bestreitet und beseitigt er so wenig, als er es gerade in dieser seiner Anordnung und Warnung ausübt. Wer die johanneische Literatur kennt, weiß auch, wie überall auf dem Verbleiben bei dem einmal übernommenen Glauben der Hauptton liegt. Wer nach Vertiefung und Erweiterung seiner religiösen Erkenntnisse strebt, der halte sich an das gelegte Fundament und begehre sie von Gott selbst, der, wie Jakobus (1, 5) sagt, allen reichlich Weisheit verleiht. Aber hat nicht Christus selber seinen Aposteln verboten, sich Lehrer zu nennen, und hat deshalb nicht Weizsäcker (Das apostolische Zeitalter [1886] 37) recht, wenn er mit andern daraus schließt, daß sie die Lehre nicht autoritativ geltend zu machen, sondern nur einfach zu verkündigen hatten? Aber wenn diese Auslegung richtig wäre, gäbe es auch keine irdische berechtigte Vaterschaft; denn auch nicht Vater sollen sich die Apostel nennen. Und doch lehrt der Herr die Verpflichtung des vierten Gebotes (Mk 7, 10—13). Christus untersagt den Jüngern nur, daß sie in herrschsüchtiger und hochmütiger Art das ihnen wiederholt ausdrücklich verliehene Lehramt ausüben; sie sollen es auch nie als ein selbständiges, eigenmächtiges Amt, sondern als einen von ihm erhaltenen Auftrag ansehen. Denn „einer ist euer Lehrer", und diesem gegenüber bleiben sie stets Schüler. Nicht aber denen gegenüber, an die er sie sendet. Hier gilt das Wort: Wer euch hört, der hört mich.

§ 141. Die Unfehlbarkeit des Lehramtes.

Satz. Das kirchliche Lehramt ist in der Verkündigung der göttlichen Wahrheiten unfehlbar. De fide.

Erklärung. Die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes besteht darin, daß es in seinen wesentlichen Akten, sei es nun die einfache Verkündigung oder sei es die richterliche Entscheidung in Kontroversen, von der „Glaubenshinterlage" (depositum fidei; 1 Tim 6, 20; 2, 1 14) nicht abweichen, d. h. weder etwas hinzufügen noch etwas abnehmen kann. Aus dieser aktiven Unfehlbarkeit (infallibilitas activa) des kirchlichen Lehramtes ergibt sich dann ohne weiteres als Folge die passive Unfehlbarkeit (infallibilitas passiva) der Gesamtkirche, sofern alle Gläubigen in ihrem von der Kirche empfangenen Glauben subjektiv sicher sind, daß sie die volle Wahrheit haben und in dieser Überzeugung sich nicht täuschen und irren (inerrantia).

Die aktive Unfehlbarkeit kann man weiter unterscheiden in eine wesentliche (inf. essentialis) und mitgeteilte (inf. participata). Die erstere eignet Gott, und zwar ihm allein. Sie heißt auch absolute Unfehlbarkeit (inf. absoluta), weil sie sich auf alle Wahrheiten jeglicher Ordnung bezieht. Sie gründet in Gottes absolutem allwissenden Erkennen. Die mitgeteilte

ist die Gabe Gottes an sein in der Kirche aufgestelltes Lehramt, ein Charisma. Sie heißt im Unterschiede von der absoluten Unfehlbarkeit relative (inf. relativa), weil sie sich nur auf einen beschränkten Kreis von Wahrheiten bezieht, nämlich auf die Überlieferung, Erklärung und Entscheidung derjenigen Wahrheiten, die Gott auf übernatürliche Weise geoffenbart hat.

Ihrer Natur nach besteht die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes nicht in einer dauernden Qualität, die etwa der Seele dessen, der unfehlbar ist, anhaftet und ihn zu unfehlbaren Lehrausprüchen befähigt, sondern in einer äußeren, ganz speziellen Providenz, die ihn bei der Verkündigung der Offenbarung vor jeglichem Irrtum in Glaubens- und Sittenlehren bewahrt. Diese besondere Providenz nennt die Theologie einen göttlichen „Beistand" (assistentia divina) und wegen ihrer vor Irrtum bewahrenden Wirkung negativen Beistand (assist. negativa).

Aus dieser Erklärung schon ergibt sich die besondere Natur des Charismas der Unfehlbarkeit. Diese besteht nicht etwa in einer positiven Offenbarung (revelatio) neuer Wahrheiten, vielmehr ist sie verliehen zur Verkündigung schon geoffenbarter Wahrheiten. Ebenfalls ist sie verschieden von der Inspiration, die zur schriftlichen Abfassung der heiligen Offenbarungsbücher notwendig war; daher besteht sie auch nicht in einer solchen positiven Erleuchtung des Geistes, wie sie früher für die inspirierten Organe gefordert wurde (S. 22 ff). Vielmehr genügt für die Unfehlbarkeit eine rein negative Assistenz (assist. mere negativa), die einzig ihren Zweck darin hat, in der Verkündigung der in der Kirche seit dem Tode der Apostel abgeschlossenen Glaubenshinterlage von einem wesentlichen religiösen Irrtume frei zu bleiben und die Gläubigen über ihren subjektiven Glauben völlig sicher zu machen. Mit dieser Erklärung der negativen Assistenz soll aber nicht in Abrede gestellt werden, daß Gott nicht auch insofern in positiver Weise der Kirche seine Assistenz verleihen kann, daß sie zur rechten Zeit, wenn die äußeren Umstände es erfordern (tempore opportuno), ihre Erklärungen gibt.

Aus dieser Auffassung von der Unfehlbarkeit folgt, daß sie nicht eine persönliche Unverirrlichkeit in allen, auch den natürlichen Wahrheiten garantiert, welche mit der Verkündigung der Offenbarung in keiner Weise zusammenhängen, und daß sie noch weniger eine persönliche sittliche Integrität bedeutet, wie eine unehrliche Polemik bisweilen behauptet.

Gegner der kirchlichen Unfehlbarkeit waren nach dem Zeugnisse des Irenäus in der alten Zeit die Gnostiker, die den Aposteln Irrtümer in religiösen Dingen zuschrieben (Adv. haer. 3, 5, 1; 3, 12, 12). Sachlich mußte die kirchliche Unfehlbarkeit von allen Häretikern abgelehnt werden; denn das Verbleiben in der Häresie ist mit dem Glauben an dieses Dogma unvereinbar. In der neueren Zeit hat der Rationalismus die Unfehlbarkeit der Apostel dadurch bekämpfen zu können geglaubt, daß er tiefgehende religiöse Meinungsverschiedenheiten in der Urkirche, besonders zwischen Petrus und Paulus, behauptet, eine Auffassung, der die ganze moderne liberale Theologie zustimmt und die deshalb eine besondere Berücksichtigung in der Beweisführung erfordert.

Die Unfehlbarkeit der Kirche wurde von Anfang an in der Kirche als Glaubenswahrheit festgehalten und daher vom Vatikanum bei der Definition

der besondern päpstlichen Unfehlbarkeit vorausgesetzt, indem es diese mit jener verglich und in ihrem Wesen identifizierte: „Der römische Papst ... erfreut sich jener Unfehlbarkeit, mit welcher der göttliche Erlöser seine Kirche in der Entscheidung in Glaubens- und Sittenlehren ausgerüstet haben wollte" (sess. IV, c. 3; Denz. 1831 [1677]).

Beweis. Christus hat in den bestimmtesten Worten seiner Kirche die Unfehlbarkeit verheißen. Er sprach zu den Aposteln: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt" (Mt 28, 20). Der Ausdruck: „Ich will mit dir sein" findet sich im Munde Gottes sehr oft in der Schrift, und zwar immer dann, wenn er einen Menschen oder mehrere mit einer wichtigen und schwierigen Aufgabe betraut (z. B. Ex 3, 10—12. Richt 6, 14—16. Jr 1, 8 19; vgl. Gn 21, 22; 26, 3; 31, 3 5; Jo 3, 2; Apg 10, 38). Gottes Beistand garantiert dann den Erfolg der Aufgabe. Christus verheißt den Aposteln weiter den Beistand des Heiligen Geistes: „Er wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe" (Jo 14, 26). „Er wird euch alle Wahrheit lehren" (Jo 16, 13). Bevor sie den Heiligen Geist empfangen haben, sollen sie ihr Lehramt nicht ausüben (Lk 24, 49).

Verstärkt wird der Beweis noch durch alle jene Momente, welche später für die Dauer der Kirche angeführt werden. Wenn die Kirche nach Christi Absicht unvergänglich sein sollte, so konnte sie das nicht, ohne daß er in ihr eine Einrichtung schuf, wodurch der Glaube, das Fundament, unerschüttert und unverfälscht erhalten blieb. Der Irrtum durfte in jener Kirche keinen Eingang finden, welche die Pforten der Hölle nicht überwältigen sollten. Ebenso fordert der Begriff der Einheit und Einigkeit die Unfehlbarkeit. Denn diese Einigkeit könnte nie durch zufällige Übereinstimmung aller Gläubigen von außen entstehen, am wenigsten könnte eine solche Übereinstimmung, wenn sie zufällig einträte, von langer Dauer sein. Christus mußte also diese Einheit von innen heraus begründen, wenn er sie in seiner Kirche wollte.

Endlich folgt die Unfehlbarkeit auch aus der Strenge, womit Christus den Gehorsam gegen seine Kirche fordert. „Wer glaubt und getauft ist, wird selig werden, wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden" (Mt 16, 16). Unmöglich hätte Christus den Glauben an die Verkündigung der Kirche unter Androhung des Verlustes der ewigen Seligkeit fordern können, wenn bei den Hörern dieser Verkündigung die Möglichkeit bestehen könnte, an derselben auch nur im geringsten zu zweifeln. Er scheut sich daher auch nicht, sich völlig mit den Jüngern, sofern diese lehramtlich tätig sein werden, zu identifizieren (Jo 13, 20. Mt 10, 40. Lk 10, 16).

Die Apostel haben durchaus das Bewußtsein ihrer Unfehlbarkeit und sind deshalb bereit, für ihre Verkündigung zu sterben. „Wir sind Zeugen dieser Dinge und der Heilige Geist", sagt Petrus im Namen der Apostel vor dem Hohen Rate (Apg 5, 32). Die Beschlüsse des Apostelkonzils werden eingeleitet: „Es hat dem Heiligen Geiste und uns gefallen" (Apg 15, 28). Paulus spricht das starke Wort aus: „In mir redet Christus" (2 Kor 13, 3). Seiner Predigt gehorchen ist ihm soviel als Christus und Gott selbst gehorchen. „Christus nimmt an denen Rache, die Gott nicht kennen und die dem Evangelium unseres Herrn Jesus Christus nicht gehorchen" (2 Thess 1, 8). „Wir danken Gott be-

ständig, daß ihr, als ihr unsere Verkündigung des Wortes Gottes vernahmt, es nicht als das Wort von Menschen aufgenommen habt, sondern, wie es wahrhaft ist, als Wort Gottes" (1 Thess 2, 13; vgl. V. 15; 2 Kor 10, 3 5—6). Seine Lehre ist „das Evangelium Gottes" (Röm 1, 1), von dem er auch seine Sendung hat (Röm 1, 5).

Verstärkend kann man noch hinweisen auf die Wunder der Apostel, wodurch ihre Lehre die göttliche Bestätigung fand (Mk 16, 20); ebenso auf den Kirchenbegriff der Apostel von dem mystischen Leibe Christi, wonach jeder Irrtum der Kirche zu einem solchen des Hauptes würde. Daher nennt Paulus die Kirche „eine Säule und Grundfeste der Wahrheit" (1 Tim 3, 15).

Die Unfehlbarkeit des Apostels Paulus verdient eine besondere kurze Erörterung. Und zwar einmal deshalb, weil Paulus nicht ein persönlicher Jünger und Schüler Christi war, ihm also auch noch nicht ohne weiteres die allen Aposteln gegebene Verheißung galt, und dann auch, weil man seitens der Rationalisten gerade seine Unfehlbarkeit gern in Zweifel zieht. Diese Unfehlbarkeit aber eignet in der früher beschriebenen Norm dem Apostel Paulus wie auch allen Uraposteln. Dafür zeugen folgende Beweisgründe.

Gleich bei der Bekehrung empfing der Apostel den apostolischen Beruf, den Namen Jesu in aller Welt zu verkündigen (Apg 9, 7 15). Gleichem Berufe aber muß die gleiche apostolische Ausrüstung entsprechen. Paulus hat auch von seiner unfehlbaren Autorität ein sehr starkes und hohes Bewußtsein. „Ich glaube aber, daß auch ich den Geist Gottes habe" (1 Kor 7, 40). „Ich tue euch kund, Brüder, das Evangelium, das von mir gepredigt wurde, ist nicht nach Menschenart; denn ich habe es auch nicht von einem Menschen empfangen noch gelernt, sondern durch Offenbarung Jesu Christi" (Gal 1, 11 f). Also ist der Apostel persönlich überzeugt, daß er die reine, irrtumsfreie Lehre Jesu in der Welt verkündigt. Wenn er in demselben Briefe (Gal 2, 2) berichtet: „Ich teilte ihnen (den Uraposteln) das Evangelium mit, das ich unter den Heiden predige ... damit ich nicht etwa vergeblich laufe", so besagt das keinen Zweifel an der Wahrheit seines Evangeliums, keine Möglichkeit eines etwa unterlaufenen Irrtums, der einer apostolischen Korrektur bedurft hätte, sondern bekundet nur die pädagogisch kluge Rücksicht auf andere, deren Auffassung von der Opportunität seiner Tätigkeit möglicherweise von der seinigen verschieden sein konnte. Wie bei den Zwölfaposteln, so bestätigt Gott auch bei Paulus die Lehre durch begleitende Wunderwerke. Es ist aber unmöglich, daß Gott Lügen und Irrtümern durch außerordentliche Zeichen den Schein der Wahrheit verleiht. Solcher Wunder Pauli berichtet aber die Apostelgeschichte wiederholt. So von seinem Aufenthalt in Lystra, wo er einen Lahmen heilt (Apg 14, 7—9); auf Cypern, wo er Elymas, den Zauberer des Prokonsuls Sergius Paulus, mit Blindheit schlug (Apg 13, 7—12); zu Ephesus, wovon es heißt, „Gott wirkte nicht gewöhnliche Wunder durch die Hände des Paulus", und dann zum Beweise hierfür Heilungen von Kranken und Besessenen genannt werden (Apg 19, 11—18). Aus diesen drei durchschlagenden Gründen ist es unmöglich, die persönliche Unfehlbarkeit des Völkerapostels in Zweifel zu ziehen. Es steht fest, daß auch er den Geist Gottes hatte.

Einwände aus der Schrift. Aber die Judenchristen selbst hielten Paulus für irrtumsfähig und bekämpften ihn in der Beschneidungsfrage? Darauf ist zu antworten, daß die Judaisten vielmehr selbst im Irrtum waren, bald überwunden wurden und jedenfalls für uns keine authentischen Zeugen über kirchliche Dogmen sind.

Gegen *Petri* Unfehlbarkeit beruft man sich auf sein Zaudern in der Lösung der Frage der Heidenmission, die doch vom Herrn durch den allgemeinen Lehrauftrag bei der Himmelfahrt entschieden war (Mt 28, 19). Allein wenn auch die Frage *prinzipiell* von Christus gelöst war, konnte man über ihre tatsächliche Anwendung noch eigene Bedenken haben.

Man behauptet, daß die Apostel unter sich in wichtigen dogmatischen Fragen grundsätzlich verschiedene Ansichten vortrugen. So lehre Paulus, daß der Glaube allein rechtfertige, Jakobus, daß nur Glaube und Werke die Rechtfertigung verbürgen. Dieser Gegensatz ist nur ein scheinbarer, kein sachlicher, wie in der Gnadenlehre näher dargetan wurde. Übrigens bemüht sich die liberale Theologie, bloß *formelle* Lehrverschiedenheiten der Apostel zu sachlichen Gegensätzen zuzuspitzen, ja sogar Paulus gegen Paulus auszuspielen, um ihren modernen Lehrwirrwarr schon in dem Urchristentum aufzuweisen und so zu legitimieren. Vgl. z. B. H. J. *Holtzmann*, Lehrb. d. neutestamentl. Theologie II (1897) 259 272 274 276 330 337. Es ist unwissenschaftlich, aus einer verschiedenen Darstellung eines bestimmten Dogmas gleich sachlich verschiedene „Lehrbegriffe" zu konstruieren, als wenn das Urchristentum nicht eine dogmatische Einheit besessen, sondern in so und so viele Sekten auseinandergefallen wäre. Weil die Kirche von Anfang an einig war, deshalb ist sie stets eine Einheit geblieben. Weil aber die Reformation von Anfang an uneinig war und in verschiedene Lehrbegriffe zerfiel, hat sie es nie zu einer solchen Einheit bringen können.

Gegen die Unfehlbarkeit der Apostel beweist auch nicht die Tatsache, daß sie das Ende der Welt in der Nähe wähnten; denn sie täuschen sich nicht in der *Substanz* der Lehre, sondern nur in der *akzidentellen* Zeitvermutung, worüber Christus feste Angaben verweigert hatte (Mk 13, 32. Apg 1, 6 f). Jene Vermutung der nächsten Nähe hatte indessen einen Anhalt in der Mahnung des Herrn zu steter Bereitschaft (Mt 24, 36—51). Von dem, was stets eintreten kann, darf man auch stets die Nähe annehmen. Vgl. *Tillmann*, Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen (1909).

Der *Streit zwischen Paulus und Petrus* in Antiochien (Gal 2, 11—14) kann gegen die Unfehlbarkeit des Lehramtes deshalb nicht ausgebeutet werden, weil es sich darin um die rein *disziplinäre* Frage des praktischen Verkehrs zwischen Juden- und Heidenchristen handelte.

Diese Frage mußte von Fall zu Fall entschieden werden und konnte deshalb eine Verschiedenheit in der Praxis hervorrufen, die zwar unangenehm in ihren Wirkungen war, aber keine grundsätzliche Bedeutung hatte. Der springende Punkt in der ganzen Angelegenheit war das *Ärgernis*. Die Teilnahme an den heidnischen Mahlzeiten durfte den Judenchristen keinen Anstoß bereiten. Hierüber urteilt Paulus völlig übereinstimmend mit dem Apostoldekret (Apg 15, 28). Die Speise an sich ist nicht unrein, aber ihr Genuß kann dem „schwachen Bruder" zur Sünde gereichen. „Wenn also eine Speise meinen Bruder ärgert, will ich kein Fleisch essen in Ewigkeit, damit ich nicht meinen Bruder ärgere" (1 Kor 8, 11—13). *Wenn* aber im konkreten Falle ein Ärgernis anzunehmen sei, über diese partikuläre Tatsache konnte, da sie nicht zum Inhalt der Offenbarung gehörte, Meinungsverschiedenheit unter den Aposteln herrschen, unbeschadet ihrer Unfehlbarkeit. Deshalb konnte Paulus auch die Auffassung in *Korinth* vertreten, daß man *dort* an solchen gesetzlich unreinen Mahlzeiten teilnehmen durfte, und schreiben: „Alles, was auf dem Fleischmarkte verkauft wird, das esset, ohne um des Gewissens willen nachzufragen" (1 Kor 10, 25 f).

Endlich weist man auf einen Irrtum des Paulus hin, der zu Milet erklärte, man werde ihn nicht wiedersehen (Apg 20, 25) und der dann später doch noch einmal nach Milet kam (2 Tim 4, 20). Aber das Charisma der Wahrheit schützt nicht vor jedem *natürlichen* Irrtum, sondern nur vor dem in der amtlichen Verkündigung des Evangeliums.

Väter. Auch sie sind durchdrungen davon, daß die Kirche eine Säule und Grundfeste der Wahrheit ist. So sagt Theophilus, daß, wie die Schiffe zerschellen, wenn sie aus den Häfen in das tobende Meer fahren, so die Menschen, welche die kirchlichen „Lehrstühle der Wahrheit" verlassen (Ad Autol. 2, 14). Irenäus lehrt, daß dort, wo die Kirche ist, auch der Heilige Geist ist (vgl. S. 528 f), und daß die Wahrheit nur in der Kirche zu finden ist, die das „Charisma der Wahrheit" besitzt (Adv. haer. 3, 4). Tertullian ruft den Häretikern seiner Zeit zu, ob sie wohl glaubten, daß der Heilige Geist sein Amt vernachlässigt und die Kirche in Irrtum habe fallen lassen (De praescript. 28). Cyprian sagt: „Jene, die sich von Christus trennen, gehen durch ihre Schuld zu Grunde, aber die Kirche, welche an Christus glaubt und an dem einmal Erkannten festhält, fällt gar nie von ihm ab" (Ep. 59, 7). Für die folgende Zeit kann einfach auf die Konzilien verwiesen werden, die sich im Bewußtsein des Besitzes der unfehlbaren Wahrheit konstituierten und den Irrtum mit dem Anathem belegten. Reiche Väterzeugnisse bei Hettinger, Fundamentaltheologie[2] 557 ff.

Die theologische Vernunft urteilt, daß die Kirche, wenn sie den Zweck hat, durch Wahrheit und Gnade fort und fort die Welt zu erneuern, sich auch dauernd und durch alle Wechselfälle ihrer irdischen Existenz hindurch im festen Besitze dieser beiden Mittel befinden muß. An und für sich und ohne göttlichen besondern Beistand ist eine menschliche Institution durchaus nicht im stande, lange Zeit hindurch die Wahrheit unverändert festzuhalten, besonders wenn diese „von oben her" gekommen, also über die Vernunft erhaben ist.

Der protestantische Einwurf, daß ja auch der Alte Bund die Unfehlbarkeit nicht gekannt habe, also auch der Neue ohne sie auskommen könne, verfängt nicht. Zwar läßt er sich nicht mit denjenigen katholischen Theologen lösen, welche glauben, auch dem Alten Bunde jenes Wahrheitscharisma beilegen zu können. Dafür fehlt es dort an Trägern, und die Verwerfung des Messias durch das Synedrium war der größte religiöse Irrtum, den Israel jemals begehen konnte. Vielmehr ist der Einwand zu lösen durch Hinweis auf den unvollkommenen und transitorischen Charakter des Alten Bundes. Der vollkommene Neue Bund aber sollte dauern bis ans Ende der Welt. Auch ein zweiter Einwurf ist hinfällig, daß die Kirche sich im Zirkel bewege, wenn sie ihre Unfehlbarkeit behaupte: denn sie stützt sich dabei auf klare Zeugnisse der Offenbarung, nicht auf die Tatsache ihrer eigenen Unfehlbarkeit. Das Bewußtsein der Unfehlbarkeit ist von Christus selbst uranfänglich in der Kirche lebendig begründet und nie erstorben. Wer lebendig ist, braucht es nicht zu beweisen.

Folgerungen. Aus der Unfehlbarkeit der Kirche ergeben sich zwei wichtige Folgerungen. Zunächst hat die Kirche die lehramtliche Wachsamkeit über alle Gläubigen auszuüben, und keiner kann sich unter Berufung auf sein Alter oder seine Bildung dieser Überwachung für enthoben erachten. Eine zweite, noch viel wichtigere Folgerung ist die, daß niemand jemals ein Recht hat, aus der Kirche auszutreten. Es wäre das gleich einem Irrewerden an den göttlichen Verheißungen an seine Kirche. Es bliebe nur die Wahl zwischen den beiden unvollziehbaren Gedanken, daß Gott seine Verheißungen nicht erfülle, weil er es nicht wolle, oder weil er es nicht könne.

§ 142. Träger der Lehrgewalt.

Satz. Träger der kirchlichen Lehrgewalt ist der Gesamtepiskopat in Einheit mit dem Papste. De fide.

Erklärung. Unser Satz gibt die beständige Glaubensüberzeugung der Kirche wieder. Das Tridentinum lehrt, daß „die Bischöfe an die Stelle der Apostel eingerückt sind" (Denz. 960 [837]); das Vatikanum sagt: „Wie er (Christus) nun die Apostel, die er sich aus der Welt ausgewählt hatte, sandte, gleichwie er selbst gesandt war vom Vater, so wollte er, daß in seiner Kirche Hirten und Lehrer seien bis zur Vollendung der Weltzeit. Damit

aber der Episkopat selber ein einziger und ungeteilter sei", habe er dem Petrus den Primat verliehen (Denz. 1821 [1667]). Der Versuch der Pistorienser, auch die Priester als Richter in Glaubenssachen in den kirchlichen Lehrkörper hineinzuziehen, wurde als „mindestens irrig" und der Sicherheit und Festigkeit der kirchlichen Lehrentscheidungen abträglich abgewiesen (Denz. 1510 [1373]).

Beweis. Christus hat das Lehramt seinen Aposteln übertragen, diesen hat er auch den Heiligen Geist verheißen, es recht auszuüben. Die Apostel haben es dann autoritativ und durchaus selbständig verwaltet. Diese Sätze sind in den bereits früher erwiesenen Dogmen enthalten. Es fragt sich nur noch, ob die Bischöfe die alleinigen Nachfolger der Apostel und Empfänger ihrer unfehlbaren Lehrgewalt sind. Dieser Beweis ist aber deutlich zu erbringen. Paulus läßt den Titus auf Kreta zurück und rüstet ihn mit seiner eigenen apostolischen Vollmacht aus: „Dazu ließ ich dich in Kreta zurück, daß du ersetzest, was mangelt, und Älteste von Stadt zu Stadt aufstellest, wie ich dir auch geboten habe" (Tit 1, 5). Ein gleicher Stellvertreter der Apostel war Timotheus zu Ephesus (1 Tim 1, 3 18; 4, 14). Auch er soll andern die Hände auflegen, die er für würdig hält, und überhaupt das apostolische Amt ausüben (1 Tim 5, 17 19 20 22; vgl. Apg 14, 22). Das sind biblische Tatsachen, aus denen wir die Lehranschauungen der Apostel erkennen können.

Väter. Der erste von den Vätern, welcher lehrhaft die Bischöfe als Nachfolger der Apostel behandelt, ist Klemens von Rom (Cor. 42, 44; vgl. S. 527). Ignatius fordert nur deshalb so energisch den Anschluß an den Bischof, weil er in ihm die Bürgschaft der reinen Lehre gegenüber der alles auflösenden Gnosis erblickt. Ebenso machen Irenäus und Tertullian die apostolische Nachfolge als äußeres Kriterium der Wahrheit geltend (vgl. S. 529). Cyprian schreibt: „Christus spricht zu den Aposteln und somit zu allen Vorstehern, die den Aposteln im Amte nachfolgen: „Wer euch hört" usw. (Ep. 66, 4). „Bei uns nehmen die Stelle der Apostel die Bischöfe ein", sagt Hieronymus (Ep. 41, 3).

Diesen theoretischen Zeugnissen entspricht die kirchliche Praxis von der Urzeit an. Die Kirchengeschichte lehrt deutlich, daß der Bischof der eigentliche Lehrer in seiner Einzelkirche ist. In seiner Hand liegt der Unterricht der Neophyten, die Bußpraxis, kurz die ganze apostolische Gewalt. Sein Stuhl heißt apostolischer Stuhl, seine Kirche apostolische.

Obschon aber die Bischöfe die Nachfolger der Apostel sind, so sind sie doch nicht einzeln die vollen Erben ihrer Charismen und besitzen speziell die Unfehlbarkeit nur als Gesamtepiskopat, nicht für ihre einzelne Person.

Der Unterschied zwischen Apostolat und Episkopat läßt sich in folgende Punkte fassen: 1. Die Apostel empfingen ihre Sendung an die ganze Welt (Mt 28, 19 f. Mk 16, 15); die Nachfolger der Apostel wurden für Einzelkirchen eingesetzt (Apg 14, 22; vgl. 20, 28; 1 Tim 1, 3; Tit 1, 5—9; 1 Petr 5, 2). 2. Die Apostel waren „die Zeugen Christi" und unmittelbaren Empfänger der göttlichen Offenbarungen, dagegen war das Verhältnis ihrer Stellvertreter zu Christus und der Offenbarung nur ein mittelbares, indem sie zu verkündigen hatten, was ihnen von den Aposteln mitgeteilt wurde. Paulus sagt von sich selbst: „Was ich vom Herrn empfangen habe, das verkündige ich euch" (vgl. 1 Kor 11, 23; 15, 3; Gal 1, 12); von seinen Stellvertretern aber: „Bleibe bei dem, was du von uns gehört hast" (vgl. 2 Tim 1, 13 14; 2, 2; 3, 10 14). 3. Die einzelnen Apostel besaßen für

sich persönlich das Charisma der Wahrheit, dagegen besitzen es die einzelnen Bischöfe nicht persönlich, sondern nur als Glied des Gesamtepiskopats. Nicht den einzelnen Bischof, sondern die Kirche Gottes schlechthin nennt Paulus eine Säule und Grundfeste der Wahrheit (1 Tim 3, 15).

Als theologisches Argument läßt sich anführen, daß die persönliche Unfehlbarkeit der Bischöfe nicht erforderlich war, damit die Kirche als Ganzes in dem unveränderlichen Besitze der göttlichen Wahrheit blieb; hierfür genügte ihre kollegiale Unfehlbarkeit, die sie in Verbindung mit ihrem Oberhaupte, dem Papste, betätigen sollten.

Die Kirchengeschichte beweist dann auch, daß manche Glieder des Episkopates tatsächlich in der Lehre geirrt, ja sogar sich völlig von ihr losgesagt haben. Schon Paulus sagte den Bischöfen in Milet vorher: „Selbst aus eurer Mitte werden Männer auftreten, die Verkehrtes reden, um die Jünger nach sich zu ziehen" (Apg 20, 30). Der Bischof Timotheus warnt: „Meide aber alberne und altweibische Märchen.... Bis ich komme, obliege dem Vorlesen, dem Ermahnen und Lehren" (1 Tim 4, 7 13). „Törichte Fragen und die zur Lehre nicht gehören, meide" (2 Tim 2, 23). Ähnlich mahnt er den Bischof Titus: „In allem zeige dich selbst als Vorbild guter Werke, in Lehre, in Unsträflichkeit, in Würde" (Tit 2, 7). „Laß dich aber nicht in törichte Fragen ein und Geschlechtsregister und Zänkereien und Streitigkeiten über das Gesetz; denn sie sind unnütz und eitel. Einen ketzerischen Menschen meide nach der ersten und zweiten Zurechtweisung" (Tit 3, 9 f). Diese Mahnungen haben nur Sinn, wenn der Glaube des Bischofs selbst Gefahr leiden kann. Daß er tatsächlich bisweilen Gefahr gelitten hat, beweisen Namen wie Paul von Samosata, Nestorius, die vielen Bischöfe des Arianismus und der späteren Häresien.

Wenn aber auch die Bischöfe die persönliche Unfehlbarkeit nicht besitzen, so sind sie dennoch die authentischen Lehrer und Zeugen der Wahrheit in ihrer Diözese, solange sie mit ihrem Oberhaupte, dem Papste, in kirchlicher Verbindung stehen und die überlieferte Lehre verkünden.

Der Bibelbeweis für diesen Satz liegt darin, daß die Bischöfe als Nachfolger der Apostel wahrhafte Lehrgewalt vom Herrn empfangen haben. Wenn auch Timotheus und Titus in ihrer Lehrreinheit der Wachsamkeit und dem Urteile von Paulus unterstellt blieben, so galten sie doch in ihren Gemeinden so lange als die Dolmetscher der reinen Lehre, bis sie etwa vom Apostel korrigiert werden mußten. Deshalb spricht der Hebräerbrief es als allgemeine Pflicht der Gläubigen aus: „Gehorchet euern Vorstehern und seid ihnen untertan; denn sie wachen als solche, die Rechenschaft geben sollen für eure Seelen" (Hebr 13, 17).

Doch bezieht sich diese Lehrtätigkeit auf Geltendmachung der bereits klargestellten, fixierten Lehre (testes fidei), nicht aber auf die Definition einer noch unentschiedenen Lehre (iudex fidei; iudex controversiarum). Es wurde schon gesagt, daß die Bischöfe bei der so beschriebenen Lehrtätigkeit sich der Dienste der Priester bedienen können und bedienen.

Die Form, in welcher der Gesamtepiskopat in aktiver Weise seine lehramtliche Unfehlbarkeit betätigt, sind die allgemeinen Konzilien.

Der Beweis für diesen von der Kirche nicht so sehr theoretisch verteidigten als vielmehr praktisch angewendeten Satz liegt zunächst in all jenen Schriftstellen gelegen, die für die Existenz eines unfehlbaren Lehramtes überhaupt angeführt wurden. Jene Schrifttexte beziehen sich auf die Apostel und also auch auf ihre Nachfolger, die Bischöfe. Da diese nun aber einzeln und persönlich, wie erwiesen, die Unfehlbarkeit nicht besitzen, so müssen sie dieselbe wenigstens als Kollegium haben, denn sonst würden die Worte des

Herrn überhaupt keine dauernde Wirkung haben, und es würde die den Aposteln garantierte Unfehlbarkeit ohne fortdauernden Träger geblieben sein.

Es repräsentiert der Gesamtepiskopat auf einem Konzil stets die Gesamtheit der katholischen Kirche. Von dieser aber sagt der Herr, daß die Hölle sie nicht überwältigen werde (Mt 16, 18), und Paulus, daß sie eine „Säule und Grundfeste der Wahrheit" sei (1 Tim 3, 15). Würde also die Gesamtheit der Bischöfe auf einem Konzil nicht unfehlbar sein, so würde die ganze Kirche von der Wahrheit abweichen und das Werk Christi dem Teufel anheimfallen, was unmöglich ist.

Daß die gesamte Tradition für diese Glaubenslehre zeugt, braucht hier nicht im einzelnen nachgewiesen zu werden, da die fortdauernde konziliare Tätigkeit des Gesamtepiskopats an sich schon ein hinreichender Beweis für ihre unfehlbare Geltung ist. Wie hätten die Konzilien die abweichende Lehre mit ihrem Anathem verhängen können, wenn sie nicht der Überzeugung gewesen wären, daß sie damit ein unfehlbar gewisses Glaubensurteil aussprachen. Es ist also nackte Wahrheit und keine rhetorische Abundanz, wenn z. B. Athanasius die Beschlüsse des Nicänums „Wort des Herrn" (ῥῆμα τοῦ κυρίου) nennt (Ep. ad Afr. 2; M. 26, 1031); wenn Leo d. Gr. sagt, er verehre die vier ersten allgemeinen Konzilien wie die vier Evangelien (L. 1, Ep. 25; M. 77, 478). Damit wird nur der allgemeine Glaube der Kirche ausgesprochen. Vgl. zur Väterlehre Pesch I 295 f; Schanz, Apol. III § 7.

Selbst Harnack muß sich zu diesem geschichtlichen Faktum bekennen: „Fest stand es vom 3. Jahrhundert her, daß die Repräsentation der Kirche in dem Episkopate liege." Dies stand auch schon zur Zeit des Ignatius fest und zur Zeit der Pastoralbriefe und der Apostelgeschichte. „Man betrachtete die Bischöfe, die Nachfolger der Apostel, als die Bürgen der Legitimität der Kirche. Den Gedanken einer allgemeinen Synode hat zuerst Konstantin erfaßt, und er hat auch einer solchen Synode die spezielle Leitung durch den Heiligen Geist und deshalb die Irrtumslosigkeit zugeschrieben" (Dogmengesch. II⁴ 92 f). Darauf ist zu erwidern, daß das Vorbild für solche Konzilien schon im sog. „Apostelkonzil" (Apg 15, 6—35) lag, und daß Konstantin die Irrtumslosigkeit derselben in seinem Schreiben an die Bischöfe (bei Theodoret., Hist. eccl. 1, 9 in fine) nur deshalb behauptete, weil sie der allgemeinen Glaubensanschauung der Kirche entsprach.

Das Formale der allgemeinen Konzilien wird im Kirchenrecht behandelt. Kurz hervorgehoben sei hier, daß zum vollen ökumenischen Charakter (concilium oecumenicum seu universale) ein dreifaches Moment gehört: 1. die Berufung aller rechtmäßigen Bischöfe, d. h. aller Bischöfe der Kirche mit aktueller Jurisdiktion, durch den rechtmäßigen Papst; 2. die Abhaltung des Konzils unter dem Vorsitze des Papstes oder seiner Stellvertreter bei völliger Freiheit der Bischöfe von physischem oder moralischem Zwange; 3. die Verbindlichkeit der Beschlüsse, bewirkt durch die Bestätigung (confirmatio) des Papstes.

In Bezug auf die Berufung ist noch zu bemerken, daß sie bei den ersten acht allgemeinen Konzilien vom oströmischen Kaiser ausging, doch kaum ohne Einvernehmen mit dem Papste, welches nachweisbar nur dem zweiten Konzil abging, weshalb es auch erst im 6. Jahrhundert allgemeines Ansehen erhielt. Es war auch anfangs gar nicht als allgemeines beabsichtigt. Das Recht der Berufung wird dem römischen Papst allein ausdrücklich vom Lateranense V (1512—1517) zugeschrieben (Denz. 740 [622]). Das Vatikanum legt dem Papst die „volle Gewalt bei, die ganze Kirche zu leiten und zu regieren" (Denz. 1826 [1672]). Betreffs der Kontroverse über die Berufung der ersten acht Konzilien vgl. Funk, A. u. U. I 39 ff 498 ff;

III 143 ff 406 ff; dagegen Kneller in Zeitschr. f. kath. Theol. 1903 1904 1906 1907 1908; Pesch I 299 ff.

Den Vorsitz führte stets der Papst oder seine Legaten, mit Ausnahme des ersten und fünften Konzils. Er bewirkt, daß die notwendige Materie der Beschlüsse in geeigneter Form autoritativ vorgelegt und zur Beratung gestellt wird. Kaiser und Fürsten hatten auf Konzilien vielfach einen Vorsitz der Ehre und des äußeren Schutzes, aber nicht der lehramtlichen Autorität. Bezüglich der Anzahl der versammelten Bischöfe sagen die Theologen, daß nicht alle Bischöfe der Kirche in numerischer Vollständigkeit anwesend zu sein brauchen, aber immerhin so viele derselben, daß sie in moralischer Weise die Gesamtheit der Kirche repräsentieren.

Die Bestätigung durch den Papst ist das wichtigste der drei genannten formalen Elemente; durch sie erst erhalten die Beschlüsse des Konzils ihre allgemeine und absolute Verbindlichkeit. Der Papst ist dabei nicht gebunden an die Majorität; er kann auch der Entscheidung der Minorität beitreten. Eine völlige Isolierung des Papstes durch die Stimmen der Bischöfe ist unmöglich, weil Christus dem Gesamtepiskopat als der Nachfolgeschaft der Apostel die Unfehlbarkeit verheißen hat und diese sich also stets bewähren und bewahrheiten muß, und wenn auch nur in einem kleineren Teile, der dann stets mit dem Oberhaupte der Kirche notwendig verbunden sein muß. Es ist also nach der Verheißung Christi innerlich unmöglich, daß das Haupt des Episkopates ohne seine Glieder sei. Zum ganzen vgl. das Kirchenrecht, z. B. von Phillips (1846) II 236 ff; Sägmüller (1904) 389 ff; Wernz, Ius Decretalium, 4 Bde (1898—1904) II 1059 ff; auch Hefele, Konziliengesch. I: Einleitung; Dictionnaire apologétique s. v. conciles.

Satz. Der römische Papst besitzt als Nachfolger des hl. Petrus in seiner Eigenschaft als sichtbares Haupt der Kirche die oberste unfehlbare Lehrgewalt.

De fide.

Erklärung. Das Vatikanum definierte: „Daß der römische Papst, wenn er von seinem Lehrstuhle aus (ex cathedra) spricht, das ist, wenn er des Amtes als oberster Hirt und Lehrer aller Christen waltet und kraft seiner höchsten apostolischen Amtsgewalt endgültig entscheidet, eine Lehre über Glauben oder Sitten sei von der ganzen Kirche festzuhalten auf Grund des göttlichen Beistandes, der ihm im hl. Petrus verheißen ist, sich jener Unfehlbarkeit erfreue, mit welcher der göttliche Erlöser seine Kirche bei endgültiger Entscheidung über eine Lehre betreffs des Glaubens oder der Sitten ausgerüstet haben wollte, und daß deshalb solche endgültige Entscheidungen des römischen Papstes durch sich selber (ex sese), nicht aber durch die Zustimmung der Kirche unabänderlich sind" (sess. IV, c. 4; Denz. 1839 [1682]). Zum Verständnis der Definition ist zu bemerken: 1. Es handelt sich um die Unfehlbarkeit in der Lehre, nicht im sittlichen Leben. 2. Und nur dann in der Lehre, wenn diese höchstamtlich (ex cathedra) verkündigt wird. Dazu ist erforderlich, daß der Papst sich an die ganze Kirche wendet in der Absicht, die ganze Kirche an seine Entscheidung kraft seiner apostolischen Vollgewalt im Glauben zu binden, und zwar in Sachen der geoffenbarten Glaubens- und Sittenlehren. 3. Der Grund der Unfehlbarkeit ist nicht eine neue Inspiration oder Offenbarung, sondern der besondere Beistand des Heiligen Geistes, wodurch jeder Irrtum ferngehalten wird. 4. Solche Entscheidungen des Papstes sind aus sich und nicht erst durch den hinzutretenden Konsens des Gesamtepiskopates unfehlbar. Damit ist die Auffassung der Gallikaner getroffen, welche die Unfehlbarkeit einzig in den Gesamtepiskopat verlegten. 5. Der

Papst ist persönlich unfehlbar, das will sagen, für sich allein ohne die Mitwirkung der Bischöfe; nicht aber in dem Sinne, als wäre ihm die Unfehlbarkeit zu persönlichem Nutzen und Gebrauch verheißen, vielmehr ist der Zweck derselben einzig ein amtlicher, die Kirche zu lehren. Deshalb ist sie auch durch diesen Zweck beschränkt.

Beweis. Christus macht den Petrus zum Fundamente seiner Kirche und verheißt dieser zugleich die Unzerstörbarkeit gegenüber den Pforten der Hölle (Mt 16, 18). Damit ist aber notwendig auch die Unverirrlichkeit des Fundamentes garantiert; denn der religiöse Irrtum kommt vom Teufel, dem Vater der Lüge (Jo 8, 44). Christus macht den Petrus zum obersten Hirten seiner ganzen Herde: „Weide meine Lämmer. . . . Weide meine Schafe" (Jo 21, 15—18). Ein religiöser Irrtum des Hirten würde aber sofort zum Irrtum der ganzen Herde, der ganzen Kirche werden. Christus hat dem Petrus persönlich folgende förmliche Verheißung gegeben: „Simon, Simon, Satan hat begehrt, euch sieben zu dürfen wie den Weizen. Ich habe für dich aber gebetet, daß dein Glaube nicht aufhöre, und wenn du einst bekehrt sein wirst, stärke deine Brüder" (Lk 22, 31 f). Das Gebet Christi für seinen Stellvertreter konnte nicht unerhört bleiben. Christus betet aber für die Integrität seines Glaubens. Hierin blieb denn Petrus auch standhaft. Er fiel durch Mangel an Liebesmut, nicht durch Unglauben. Daher später die dreimalige rügende Frage: „Liebst du mich", nicht aber: „Glaubst du an mich". Die Glaubensfestigkeit des Apostels ist ein Charisma für die ganze Kirche: Er soll die Brüder stärken.

Aus diesen drei klassischen Stellen ergibt sich die persönliche Unfehlbarkeit des Petrus in bündigster Weise; am förmlichsten aus Lk 22, 31 f. Daher beruft sich auch das Vatikanum hierauf besonders. Aus den beiden andern Stellen erkennen wir die gleiche Wahrheit als eine unmittelbare Folgerung. Petrus ist das Fundament der Kirche; also muß er glaubensfest sein, wenn es die Kirche sein soll. Diese aber soll es sein bis zum Ende der Welt; daher auch ihr Fundament. Petrus führt die Schlüssel zum Binden und Lösen. Wenn sich diese Vollmacht auch auf noch mancherlei anderes bezieht, so auch sicher auf die Entscheidung in der Lehre. Fiele diese aber falsch und irrig aus, so müßte Gott im Himmel ratifizieren, was hier auf Erden als objektive Unwahrheit verkündigt wird. Hätte Christus überhaupt nicht die wirksamen Mittel besessen, seine Kirche vor wesentlichen (nicht persönlichen!) Defekten zu schützen, dann hätte er sich nie mit ihr, wie er tat, identifizieren können. Ähnlich verhält es sich mit Jo 21, 15—17. Auch hier liegt eine Identifizierung des Herrn mit seinem irdischen Stellvertreter vor. Er gibt diesem das amtliche Recht, in seinem Namen die ganze Herde zu weiden. Da er die höchste Autorität hiermit auf einen Menschen überträgt, der an sich und auf sich allein gestellt irrtumsfähig ist, dazu bis ans Weltende von stets neuen Nachfolgern abgelöst werden wird, so liegt die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit nahe, daß irgend einmal die ganze Herde von solchen Hirten auch in irriger Weise geleitet werden kann. Christus mußte das vorauswissen und voraussetzen und daher bei der Übertragung dieser Autorität die Absicht haben, von oben her, durch seinen geistigen Beistand der Möglichkeit einer falschen und irrigen Leitung seiner Herde wirksam und entscheidend vorzubeugen. Und das konnte nur dadurch geschehen, daß er eben seinen Stellvertreter in seinen wesentlichen Amtsakten unfehlbar machte. Diese wesentlichen Hirtenhandlungen aber sind nach Mt 28, 19 f die Verkündigung des Glaubens und die Geltendmachung seiner Gebote. Daher bezieht sich die Unfehlbarkeit auf Glaubens- und Sittenlehren (res fidei et morum).

Gegen diese biblischen Argumente sucht man allerlei Einwände zu erheben. Man behauptet zunächst, daß der Herr Lk 22, 31 f nur den Petrus allein und persönlich, nicht aber auch seine Nachfolger im Auge gehabt habe. Petrus sollte in der Zeit der Verwirrung, die ob des Todes des Meisters die Jünger ergriff, für diese die moralisch stützende und zusammenhaltende Kraft, der feste sammelnde Punkt sein. Darüber hinaus hatten die Worte Christi keine Bedeutung und Absicht. Aber es ist zu erwidern, daß sie tatsächlich erst später zur Zeit des Werdens und Wachsens der Kirche ihre Wirkung entfalteten. Gerade in den Leidenstagen selbst zeigte sich Petrus schwach, zwar nicht im Glauben, aber im Glaubensbekenntnis. Deshalb hatte der Herr auch gesagt: „Wenn du bekehrt sein wirst (ποτὲ ἐπιστρέψας; die Version „du hinwiederum" ist unhaltbar) stärke deine Brüder." Satan hatte begehrt, die Jünger alle „sieben zu dürfen wie Weizen". Manche waren kleingläubig geworden. Auch Petrus war schwach gewesen, hatte aber die Schwäche rasch überwunden. Sein Glaube, zu allen Zeiten feurig und rasch, war überhaupt nicht „ausgegangen" (ἐκλείπειν). Deshalb konnte er den Halt für die Mitapostel bilden. Aber mit Recht sagt Schanz zu der Stelle: „Die Erfüllung berichtet die Apostelgeschichte."

Nun aber ist weiter zu folgern, daß die Verheißung des Herrn zwar zunächst ganz persönlich gehalten ist, aber bei näherem Besehen doch hier so gut wie Mt 16, 18 allgemein, für die ganze Kirche, besser für alle Nachfolger im Amte berechnet und gegeben ist. Es handelt sich doch darum, den Petrus deshalb im Glauben festzumachen, damit er die Mitapostel, also die junge Kirche festige. Wenn aber der jungen, werdenden Kirche eine solche Festigung notwendig ist, dann doch auch der sich entwickelnden und ausbreitenden. Daß diese Kirche zu allen Zeiten von den Pforten der Hölle bedroht ist, wird Mt 16, 18 vom Herrn hinreichend klar vorhergesagt. Daher haben die Katholiken ein vernünftiges exegetisches Recht, diese Worte auch auf die Nachfolger des Apostels auszudehnen und überhaupt den Syllogismus zu konstruieren: Wenn die Kirche, so wie sie der Herr gegründet hat, bis ans Ende der Welt dauern soll, dann muß auch das in Petrus gelegte Fundament bis ans Ende dauern, und zwar ganz in der Art und Qualität, wie es anfangs gelegt worden ist. Veränderungen im Fundamente bedrohen das Ganze.

Man wendet weiter ein, wenn Lk 22, 31 f wörtlich zu verstehen und auf alle Amtsnachfolger anzuwenden sei, dann enthalte die Stelle auch die übertriebene und unhaltbare Behauptung, daß niemals ein Papst privatim und reinpersönlich vom Glauben abfallen könne. Das aber wolle auch das Dogma nicht lehren. Darauf ist zu sagen, daß allerdings Petrus persönlich vom Herrn die Befestigung im Glauben zugesichert erhielt, als eine besondere durch sein Gebet erflehte Gnade, daß sie dann aber in ihrer Wirkung hauptsächlich als Amtscharisma in Betracht kam zur Auferbauung der Kirche. Gerade nun als Charisma haftet die Unfehlbarkeit an der apostolischen Nachfolge. Nicht die persönlichen Vorzüge und Auszeichnungen sollen sich vererben, sondern nur die amtlichen. Und diese wieder nicht wegen der amtlichen Person, sondern wegen des kirchlichen Amtes. Die Unfehlbarkeit überhaupt, auch die päpstliche, dient einzig und allein dem Amte der Kirche. Es ist also den Päpsten in jenen Worten nicht verheißen, daß sie nicht persönlich und privatim in Häresie fallen können, wenn auch eine fromme Meinung mit Albertus Pighius, Bellarmin, Suarez u. a. annimmt, daß die göttliche Vorsehung eine solche private Häresie nicht zulassen würde.

Väter. Unser Dogma wird in der Urkirche wenigstens sofort angedeutet, wenn auch nicht gleich formell ausgesprochen. Dafür sprechen die früher angegebenen Zeugnisse (S. 527 f). Klemens von Rom wendet sich mit hoher Lehrautorität an die Korinther. Ignatius spendet der römischen Kirche hohe Lobsprüche, und zwar zweifellos wegen ihres apostolischen Sitzes. Irenäus fordert die Lehreinheit mit der römischen Kirche. Cyprian sieht die römische Kirche als Quelle der kirchlichen Einheit an. Ambrosius bezieht sich zuerst auf Mt 16, 18: „Es ist Petrus selbst, dem er sagte: Du bist Petrus usw. Wo also Petrus ist, da ist die Kirche; wo die Kirche ist, da ist kein Tod, sondern ewiges Leben" (In Ps. 40, 30; vgl. De excess.

fratris 1, 47). Augustins hohe Anerkennung für Rom wurde schon erwähnt (S. 531). Hieronymus schreibt an Damasus, daß er bei ihm allein in den arianischen Wirren die rechte Lehre wisse (Ep. 14 u. 15; M. 22, 355 ff).

Die Praxis lehrt ferner, daß die Päpste von Anfang an eine entscheidende Lehrautorität ausgeübt haben. So Viktor I. († 198) in der Entscheidung des Osterstreites mit Polykrates von Ephesus, Zephyrinus († 217) und Kallistus († 222) in der abendländischen Bußfrage, Stephanus († 257) im Ketzertaufstreite, Dionysius († 268) in seiner Zurechtweisung des alexandrinischen Patriarchen Dionysius, welcher subordinatianische Ausdrücke gebraucht hatte, Innozenz I. († 417), der die auf dem Konzil zu Karthago versammelten Bischöfe lobt, daß sie sich in der Erforschung der göttlichen Dinge alter Tradition gemäß an den römischen Stuhl wenden: „Besonders wenn es sich um einen Gegenstand des Glaubens handelt, erachte ich, daß alle unsere Brüder und Mitbischöfe nur an Petrus, d. h. an den Urheber ihres Namens und Ehrenranges berichten dürfen" (Ep. 30, 2; M. 20, 590; vgl. auch Denz. 100 [64]).

Die römischen Päpste schrieben Schismatikern und Häretikern Glaubensformeln vor, wenn sie um Wiedervereinigung mit der Kirche anhielten. Berühmt ist die Formel, welche Papst Hormisdas (519) den orientalischen Bischöfen, die am Schisma des Acacius teilgenommen hatten, vorlegte und die von 250 Bischöfen angenommen wurde. Sie ist nämlich nicht nur an sich ein bedeutsames Dokument des römischen Lehrprimates, sondern sie verteidigt auch diesen Primat mit Berufung auf Mt 16, 18 und enthält die wichtige Wendung: „Auf dem apostolischen Stuhle wurde immer die Religion unbefleckt bewahrt" (Denz. 171 [141]); vgl. die Anathematismen des Damasus (Denz. 58—82 [22—45]); das Symbol Leos IX. (Denz. 343 [292]); die den abendländischen Metropoliten von Paschalis II. († 1118) vorgeschriebene Glaubensformel (Denz. 357 [299]).

Die Hochscholastik (Thomas, Bonaventura, Scotus) hat die päpstliche Unfehlbarkeit also nicht, wie man einwendet, in die Kirchenlehre eingeführt, wenn es auch wahr ist, daß sie dieselbe zuerst tiefer begründet und ihr Objekt genauer umschrieben hat. Mit Berufung auf Lk 22, 32 sagt Thomas, daß es Sache des Papstes sei, in Streitigkeiten zu entscheiden, was zu glauben sei; denn es müsse ein Glauben in der ganzen Kirche herrschen (1 Kor 1, 10; S. th. 2, 2, q. 1, a. 10).

Bezüglich des Traditionsbeweises muß übrigens mit Atzberger zugestanden werden, „daß die betreffenden Zeugnisse regelmäßig nicht direkt, formell und in terminis von der Unfehlbarkeit als solcher reden; sie lehren aber die in Frage stehende Sache entweder in äquivalenten Ausdrücken und Redewendungen oder schildern den Primat der Päpste in einer Weise, daß deren Unfehlbarkeit entweder vorausgesetzt erscheint oder als evidente Folgerung sich ergibt. Der Grund, weshalb die Unfehlbarkeit der päpstlichen Lehrentscheidungen in der Regel nicht formell betont wird, ist darin gelegen, daß diese Unfehlbarkeit nicht direkt die Substanz der höchsten kirchlichen Lehrgewalt ausmacht, sondern nur eine Mitgift der letzteren ist, aber eine Mitgift, die (kraft der Anordnung Christi) innig, wesentlich und evident mit ihr verbunden ist. Da es sich nämlich bei Ausübung der höchsten Lehrgewalt um Glaubenssätze handelt, welche unter Strafe der Verdammnis innere Zustimmung erheischen, da weiterhin wegen der Unvergänglichkeit der Kirche bzw. wegen der untrennbaren Verbindung des Hauptes mit den Gliedern diese innere Zustimmung nie völlig ausbleiben kann, so folgt mit zwingender Notwendigkeit, daß die definitiven Glaubensentscheidungen der höchsten kirchlichen Lehrautorität nicht bloß inappellabel, sondern infallibel sind. Eben darum sind alle Zeugnisse der Tradition, welche dem Papste die höchste und universale Lehrgewalt in der Kirche oder die endgültige Richtergewalt in Glaubensstreitigkeiten beilegen, ebensoviele Beweise für seine Unfehlbarkeit. Desgleichen ist es ein Beweis für die Unfehlbarkeit der päpstlichen Lehrentscheidungen oder Glaubensurteile, wenn die Notwendigkeit der Unterwerfung unter dieselben oder die Notwendigkeit der Einheit des Glaubens mit dem apostolischen Stuhle gelehrt wird. Solche Zeugnisse nun, welche entweder dem Papste die höchste Lehrautorität beilegen oder die Notwendigkeit der Zustimmung

zu seinen Entscheidungen betonen, sind bei den Vätern in Menge gegeben. Auch in den Verhandlungen der allgemeinen Konzilien sowie in den Briefen der Päpste ist umfangreiches diesbezügliches Material vorhanden" (Scheeben-Atzberger IV 451). Der fast vollständige Traditionsbeweis wird geliefert von Schrader, De unitate Romana l. 2, c. 5; vgl. auch Hettinger, Fundamentaltheol. II § 41; Palmieri, De Romano Pontifice thes. 25; Schanz, Apol. III § 14; Ottiger, Theol. Fundament. II 526 ff.

Die Einwürfe der „Fallibilisten" gegen die päpstliche Unfehlbarkeit behandelt die Apologetik. Sie lassen sich alle lösen, wenn man beachtet, daß die beanstandeten Entscheidungen der Päpste entweder privaten oder undogmatischen, disziplinären Charakter haben, nicht den einer strengen Kathedralerklärung. Ernstlicher Natur ist nur der Fall des Honorius und des Vigilius. Im ersten Falle handelt es sich nur um einen Unterlassungsfehler, nicht um eine positive Verirrung in der Lehre, und im letzten Falle liegt eine „unsichere und schwankende, durch äußeren Druck bestimmte Haltung" des Papstes vor (Bardenhewer, Patrol.[3] 550), aber keine irrige Kathedralentscheidung. — Über Gegenstand der Unfehlbarkeit vgl. S. 43 f.

II. Die Regierungsgewalt der Kirche.

§ 143. Die Existenz der Regierungsgewalt.

Satz. Es gibt in der Kirche eine von Christus selbst eingesetzte Regierungsgewalt oder Hierarchie. De fide.

Erklärung. Nach einigen älteren Angriffen auf die kirchliche Hierarchie durch Aërius (4. Jahrh.), die Katharer (12. Jahrh.) beseitigten die Reformatoren dieselbe vollends, leugneten jeden gottgeordneten Unterschied zwischen Priestern und Laien und bekannten sich zum allgemeinen Priestertum.

Das Tridentinum begnügte sich diesem radikalen Angriffe gegenüber „die kirchliche Hierarchie als göttliche Anordnung" dogmatisch zu fixieren. Den von der Theologie gemachten Unterschied zwischen der Hierarchie der Weihe und der Regierung (hierarchia ordinis und h. iurisdictionis) ignorierte es. Indem es als hierarchische Stufen: Bischöfe, Priester, Diakone nennt (sess. XXIII, can. 6), faßt es zunächst die Weihehierarchie ins Auge, weil die Weihe die Quelle aller kirchlichen Gewalt ist. Kapitel 4 führt das Konzil näher aus: „Darum erklärt die hochheilige Versammlung, daß außer den übrigen kirchlichen Rangstufen die Bischöfe, welche an die Stelle der Apostel nachgefolgt sind, vorzugsweise zu dieser hierarchischen Ordnung gehören und gesetzt sind, wie der Apostel sagt, vom Heiligen Geiste, zu regieren die Kirche Gottes" (Denz. 960 [837]). Die Regierungsgewalt der Kirche liegt also vorzüglich im Episkopat, nicht in den Händen der Priester und Diakone. Der Ausdruck Hierarchie stammt von Pseudodionysius und heißt soviel als heilige Ordnung (ἱερὰ ἀρχή, sacer principatus, sacrum imperium), heilig nach Ursprung und Zweck, weil vom Heiligen angeordnet für die Heiligkeit der Menschen.

Beweis. Daß Christus seinen Aposteln eine Regierungsgewalt übertragen hat, ist klar in der Schrift bezeugt. Es folgt schon aus der Tatsache, daß er aus der Gesamtjüngerschaft nach einem langen nächtlichen Gebete sich zwölf auswählte; denn das geschah sicher, um sie von allen andern zu unterscheiden (Mk 3, 13—19. Lk 6, 12—16). Christus betont den Aposteln gegenüber später diese freie Auswahl (Jo 15, 16). Ihnen macht er im besondern

Unterrichte das Wesen seiner Sendung klar (Mt 13, 36 f. Mk 4, 34) und gibt ihnen besondere Vorschriften über ihre eigene Sendung (Mt 10, 16—42. Lk 10, 1—20).

Gegen Ende seines Lebens hat er dann den Aposteln seine eigene Gewalt förmlich übertragen. Er betraut sie mit der Binde- und Lösegewalt und garantiert ihnen für deren Anwendung die Bestätigung des „Himmels" (Mt 18, 17 f). Vor der Auffahrt erneuert er alle bisher übergebene Vollmacht in einem Generalauftrag: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Gehet also hin und lehret alle Völker und taufet sie ... und lehret sie alles halten, was ich euch befohlen habe" (Mt 28, 18 f). Seine Gewalt ist, wie er stets erklärt, der Grund für die Gewalt der Apostel. „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch" (Jo 20, 21).

Die Apostel üben diese Gewalt tatsächlich aus. Sie erklären amtlich die Nichtverbindlichkeit des jüdischen Gesetzes, legen aber zu gleicher Zeit den Christen gewisse Gesetze für den äußeren Verkehr mit Juden und Heiden auf (Apg 15, 28 f). Paulus hält die Gemeinden an, diese apostolischen „Vorschriften" zu beobachten (Apg 15, 41; 16, 4). Er erinnert die Thessalonicher an seine eigenen „Vorschriften" (1 Thess 4, 2) und schärft den Bischöfen in Milet ein, daß sie der Heilige Geist hingestellt habe, „die Kirche Gottes zu regieren" (Apg 20, 28). Er selbst regiert energisch in der übermütigen Kirche von Korinth (vgl. 1 u. 2 Kor). Er droht ihr gar mit der „Rute" (1 Kor 4, 21; vgl. 2 Kor 10, 6—11). Seine eigene Regierungsgewalt überträgt er dann wieder an Timotheus (1 Tim 5, 17—20) und Titus (Tit 1, 13; 2, 15).

Väter. Sie zeugen für die Fortdauer der Hierarchie, welche übrigens selbstverständlich ist, da sie sich notwendig aus dem Begriff und Zweck der Kirche ergibt. Beweisend sind hier alle Stellen, welche bereits früher angeführt wurden von Klemens von Rom, Ignatius, Tertullian, Irenäus, Cyprian. Aus dem Gesagten ergibt sich mit voller Bestimmtheit, daß schon die Urkirche eine Hierarchie der Regierungsgewalt kannte, die hauptsächlich in den Händen der Apostel und ihrer Nachfolger, der Bischöfe, lag. Wenn Hieronymus später meint, der Unterschied zwischen Bischöfen und Priestern sei aus dem Hochmut einzelner Priester entstanden, so ist das eine unhaltbare, jedenfalls auf persönliche bittere Erfahrungen zurückzuführende Äußerung, die nicht seinen dogmatischen Glauben kundgibt (In Tit. 1, 5; Ep. 146 ad Evang.).

Die Theologen drücken das Dogma von der kirchlichen Hierarchie auch so aus, daß sie sagen, die Kirche sei eine ungleiche Gesellschaft (societas inaequalis), oder eine Gemeinschaft, worin es Befehlende und Gehorchende, Obere und Untergebene gibt, worin also nicht alle Glieder die gleiche Stellung und Vollmacht besitzen (ecclesia docens; ecclesia discens). Weil die Reformatoren diesem Dogma ihre Theorie vom allgemeinen Priestertum entgegenstellen, so wird davon später in der Lehre vom Ordo zu handeln sein. Hier genügt es, zu wissen, daß der biblische Gedanke des allgemeinen Priestertums (Ex 19, 6. 1 Petr 2, 5 9. Offb 1, 6; 5, 10; 20, 6) dem kirchlichen Priestertum und der Hierarchie so wenig widerspricht, daß er sogar von „Hierarchen", wie Cyprian (Ep. 76, 3), Augustin (De civ. Dei 20, 10), Leo d. Gr. (Serm. 4 [al. 3], 1) mit Vorliebe erörtert wird. Vgl. Schenz, Das Laien- und das hierarchische Priestertum (1873).

Aus den angeführten biblischen Stellen folgt für die Natur der kirchlichen Gewalt, daß sie zwar eine religiöse, auf das ewige Heil der Gläubigen

sich beziehende ist, aber eine wahre und eigentliche Regierungsgewalt. Daher schließt sie die dreifache Vollmacht ein, Gesetze zu geben, über deren Bedeutung und Beobachtung richterlich zu urteilen und endlich etwaige Übertreter derselben mit kirchlichen Strafen zu strafen.

Die Grundlage der Regierungsgewalt ist die gesetzgebende; aus ihr folgen die richterliche und strafende von selbst, sie sind in ihr eingeschlossen. Die gesetzgebende Gewalt ist aber deutlich enthalten in den Worten Mt 18, 19, wo der Herr den Aposteln die Binde- und Lösegewalt erteilt. Binden und lösen heißt aber in dem damaligen theologischen Schulgebrauch soviel als verbieten und erlauben; an ihn schließt sich Christus hier und Mt 16, 18 an. Auch Mt 23, 4 spricht er von schweren Lasten, die die Pharisäer andern aufladen, selber aber mit keinem Finger berühren. Es handelt sich also um eine den Aposteln erteilte Gewalt, die Gläubigen durch moralische Bande an gewisse religiöse Normen zu binden oder ihnen religiöse Gesetze zu geben. Diese gesetzgebende Gewalt ist in ihrer Sphäre die höchste; denn ihre Akte werden „vom Himmel" gutgeheißen, also von der denkbar höchsten Instanz. Aus demselben Grunde ist sie auch eine sehr wirksame Gewalt, weil sie die schwerste Verpflichtung auferlegt. Endlich ist sie eine ganz universale Gewalt; denn es ist nichts, was religiöser Natur ist, davon ausgenommen (ὅσα ἐὰν δήσητε κτλ).

Aus dem Ganzen ergibt sich, daß die protestantische Auslegung von binden und lösen im Sinne einer einfachen Deklaration unhaltbar ist; denn der Wille des Himmels steht mit seiner verpflichtenden Autorität hinter diesen beiden Akten. Zudem beweist die Parallele Mt 16, 19 dagegen. Petrus hat die Schlüssel nicht empfangen, um zu erklären, daß die Türe der Kirche offen oder geschlossen sei, sondern um sie selbst in wirksamer Weise entweder zu öffnen oder zu schließen.

Die gesetzgebende Gewalt der Apostel folgt zweitens aus all jenen Stellen, in denen der Herr seine Sendung auf sie überträgt. Wie ihn der Vater sendet, so sendet er die Apostel (Jo 20, 21. Mt 10, 40. Lk 10, 16. Jo 13, 20; vgl. 2 Kor 5, 20). Christus aber vollzieht das Amt der Gesetzgebung in der Bergpredigt, wie auch sonst bei manchen andern Gelegenheiten (Mt 5, 21—43; 28, 20. Jo 14, 21).

Daher üben die Apostel auch diese gesetzgebende Gewalt aus als eine mit ihrer Sendung gegebene. So auf dem Apostelkonzil (Apg 15, 28 f); diese gleichen Beschlüsse macht Paulus geltend auf seinen Missionsreisen (Apg 16, 4); er gibt zudem lokalen Verhältnissen angepaßte Vorschriften in Korinth über das Verhalten beim Gottesdienste (1 Kor 11, 4—17; 14, 34); er verbietet, die Streitigkeiten vor heidnische Richter zu tragen (1 Kor 6, 1—6), gibt Verhaltungsmaßregeln bei den Agapen (1 Kor 11, 33 f) und will anderes mündlich anordnen, wenn er kommt. Nicht bloß allgemeine Gebote, auch für Bischöfe und Diakone gibt er Standesgesetze (1 Tim 3, 2—13). Und woher leitet Paulus seine Vollmacht ab? „Wir verwalten ein Apostelamt an Christi Statt, gleichsam als ermahnte Gott durch uns" (2 Kor 5, 20). Seine Vollmacht ist also nach seinem eigenen Urteil göttlichen Ursprungs (iure divino).

Die richterliche Funktion dieser Gewalt liegt in der gesetzgebenden eingeschlossen. Daher erwähnt sie der Herr auch sofort mit jener Mt 18, 15—17. „Wer die Kirche nicht hört, der sei wie ein Heide und öffentlicher Sünder." In der späteren Kirchensprache heißt das soviel als er sei „exkommuniziert", aus der Gemeinschaft der Kirche, der Gläubigen ausgeschlossen. (Vgl. Kober, Der Kirchenbann [1857] 10 ff.) Unter „Kirche" ist aber nicht die ganze Gemeinde zu verstehen, sondern nur deren Vorsteher, die Apostel; denn diese allein sind in Vers 18 persönlich angeredet (ὑμεῖς), und dieser Vers enthält die Erklärung des vorhergehenden. Es ist jene Kirche (ἐκκλησία) gemeint, welche Mt 16, 18 auf Petrus aufgebaut wird und in welcher die Apostel mit Petrus die Binde- und Lösegewalt ausüben. So erklärt schon Chrysostomus die Worte Christi (τῇ ἐκκλησίᾳ, τουτέστι τοῖς προεδρεύουσιν; In Matth. Hom. 60, n. 2; M. 58, 586). Dem steht nicht entgegen, daß zu jener Zeit, als der Herr diese Worte spricht, die Kirche noch nicht selbständig existierte; denn er hat die Zukunft im Auge. Für die Gegenwart, wo die Gemeinde noch

eben aus den Zwölfen und einigen wenigen andern besteht, haben die Worte freilich noch keine Bedeutung.

Von der Ausübung dieser richterlichen Gewalt durch die Apostel erzählt die Schrift mehrere deutliche Beispiele. Petrus verurteilt das unwahre und gleisnerische Verhalten von Ananias und Saphira (Apg 5, 1—9). Paulus verordnet den Ausschluß des Blutschänders aus der Gemeinde zu Korinth (1 Kor 3, 5): „Ich meinerseits, abwesend dem Leibe nach, aber gegenwärtig dem Geiste nach, habe schon entschieden, als wäre ich gegenwärtig, den, der solches verübt hat, im Namen unseres Herrn Jesus Christus, da ihr und mein Geist vereinigt sind, mit der Kraft unseres Herrn Jesus zu übergeben dem Satan zum Verderben des Fleisches, damit der Geist gerettet werde am Tage unseres Herrn Jesus Christus." Ein ähnliches Urteil spricht er über Hymenäus und Alexander aus, „die ich dem Satan übergeben habe, damit sie lernen nicht zu lästern" (1 Tim 1, 20).

Die strafende Gewalt ist schon in den oben angeführten Stellen ausgesprochen. Eine richterliche Funktion ohne entsprechende Züchtigung wäre auch eine leere, bedeutungslose Form. Die Ausschließung des Widerspenstigen aus der Gemeinde (Mt 18, 17) ist sicher eine geistliche Strafe, da sie mit dem Verluste der Sakramente, des gemeinsamen Gebetes und Kultes verbunden ist. Diese Strafe ist um so empfindlicher, als der Glaube lehrt, daß die Kirche Jesu allein zu erretten vermag. Paulus schreibt den Korinthern im Vollgefühle seiner Regierungsgewalt: „Einige sind aufgeblasen, als ob ich nicht zu euch käme. Ich werde aber bald zu euch kommen, wenn der Herr will, und nicht das Wort dieser Aufgeblasenen prüfen, sondern die Kraft.... Was wollt ihr? Soll ich mit der Rute (ἐν ῥάβδῳ) zu euch kommen oder in Liebe und im Geiste der Milde?" (1 Kor 4, 18—21.) „Wir nehmen jeden Verstand zum Gehorsame Christi gefangen und halten uns bereit, allen Ungehorsam zu züchtigen" (2 Kor 10, 5—6). „Ich habe vorhergesagt und sage vorher wie bei meiner Anwesenheit so jetzt bei meiner Abwesenheit denen, die zuvor gesündigt haben, und allen andern, wenn ich wieder komme, werde ich nicht schonen. Suchet ihr einen Beweis für Christus, der in mir redet, der gegen euch nicht schwach ist, sondern stark unter euch?" (2 Kor 13, 2 f.)

Einwände. Christus selbst soll jegliche richterliche und strafende Gewalt seinen Aposteln verweigert und abgesprochen haben; denn er sagt zu ihnen: „Ihr wißt, daß die Fürsten der Völker über sie herrschen und die Großen Macht über sie ausüben. Unter euch aber soll es nicht so sein, sondern jeder, der unter euch größer werden will, sei euer Diener, und wer unter euch der Erste sein will, soll euer Knecht sein, wie auch der Menschensohn nicht gekommen ist, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen" (Mt 20, 25—28). Mit diesen Worten habe der Herr „den Aposteln nicht etwa nur Milde, Sanftmut und Bescheidenheit in der Ausübung ihrer Regierungsgewalt anempfohlen, sondern jede Regierungsgewalt selbst abgesprochen", sagt man, und „diesem klaren Freiheitsbrief des Herrn gegenüber gebe es kein Deuteln und Verdrehen".

Aber es bedarf auch keines Deutelns. Die Jünger ärgern sich an einem selbstischen, ehrsüchtigen Vordrängen der beiden Zebedäiden. Christus korrigiert diese weltliche Gesinnung. Es soll in seinem Reiche nicht Große und Kleine geben wie in den Reichen der heidnischen Despoten (οἱ ἄρχοντες τῶν ἐθνῶν). In der Kirche gibt es nur wahre Größe, gemessen an dem Maße der Tugend, besonders der dienenden Demut. Dafür verweist der Herr auf sein eigenes Beispiel. Gerade aus diesem seinem Hinweis auf sich selbst folgt schon, daß er nicht die Regierungsgewalt an sich ablehnt; denn er hat sie in seiner Gemeinde, und zwar auch jetzt im Augenblick noch, energisch ausgeübt: „Unter euch aber soll es nicht so sein." Dazu kommt, daß er den Jüngern in den früher angeführten Stellen die Regierungsgewalt ausdrücklich übertragen hat. Also nicht den Gebrauch, sondern den Mißbrauch der Regierungsgewalt hat der Herr seinen Jüngern verboten. Deshalb liegt auch nicht, wie die Gegner behaupten, in der Stelle ein Hindernis, „daß sie im Gottesdienste niemals zur öffentlichen Verlesung kommt". Der Herr hat der Kirche eingeschärft, daß ihre Gewalt keine absolute ist wie die der irdischen Despoten, sondern eine abhängige, weil gebunden an seinen Willen.

Der Protestant Sohm hat die fast zum Schlagwort gewordene Äußerung getan, daß das Kirchenrecht dem Wesen und Begriffe der Kirche Jesu selbst widerspreche. Er schreibt: „Das Wesen des Kirchenrechts steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch" (Kirchenrecht I [1892] 700). Gründlicher kann man die kirchliche Regierungsgewalt nicht abtun. Aber selbst ein Harnack bekämpft diese These als „einseitig", „zu enge gefaßt", „künstlich", und fragt: „Hatten die ältesten Gemeinden nicht das Alte Testament und die διαταξεις der Apostel? Waren das keine Rechtsordnungen? Die Sohmsche These erhebt sich nicht zur evangelischen Klarheit und Freiheit, sondern ist im Schatten und im Banne des Katholizismus gebildet" (Dogmengesch. I⁴ 339).

Es ist zu erwidern, daß es tatsächlich ein „göttliches Kirchenrecht" gibt, und daß dieses mit dem rechten Kirchenbegriffe, wie er in den Evangelien vorliegt, gegeben ist. Das Reich Gottes ist eben nicht rein spiritual und nach Lk 17, 21 zu konstruieren; es hat vom Herrn auch eine äußere Form erhalten und ist mit einer ganz bestimmten Hierarchie ausgestattet. Wenn Harnack gegen Sohm allgemein mit Recht bemerkt: „Allein es ist doch anderseits nicht abzusehen, wie Gemeinschaften auf Erden existieren, sich fortpflanzen und Menschen erziehen sollen ohne Ordnungen, und wie Ordnungen existieren sollen, ohne daß sie eine Rechtsbildung zur Folge haben" (ebd.), sollte man dann dem Herrn so wenig Einsicht in die menschlichen Verhältnisse und Dinge des Lebens zutrauen, daß er das nicht gewußt habe und ein Reich Gottes auf Erden mit ganz bestimmten Zwecken, Lehren und Sitten gründete, ohne eine solche Ordnung, die für das kleinste und einfachste Gemeinschaftsleben durchaus notwendig ist? Sohms These ist gerade so falsch wie die Luthers von der unsichtbaren Kirche. Wenn man über ein „göttliches" Kirchenrecht als eine katholische widerspruchsvolle Begriffsbildung spottet, so dürfte dieser Widerspruch sofort sich lösen, wenn man erwägt, daß nicht das ganze kirchliche Recht auf Gott zurückgeführt wird, sondern nur ein Teil desselben (ius divinum), und daß der andere Teil bereitwilligst als menschlicher Herkunft anerkannt wird (ius ecclesiasticum). Die Dogmatik hat es einzig mit ersterem zu tun.

§ 144. Der Primat des Apostels Petrus und seiner Nachfolger.

Satz. Christus selbst hat seine Regierungsgewalt den Aposteln so übertragen, daß einer unter ihnen, Petrus, den Vorrang oder den Primat erhielt.

De fide.

Erklärung. Das Vatikanum definierte: „Wenn jemand sagt, der heilige Apostel Petrus sei nicht von Christus dem Herrn zum Fürsten aller Apostel und als sichtbares Haupt der ganzen streitenden Kirche eingesetzt worden, oder er habe diesen Vorrang nur in der Ehre, nicht aber in der wahren und eigentlichen Jurisdiktion von unserem Herrn Jesus Christus direkt und unmittelbar erhalten, der sei ausgeschlossen" (sess. IV, c. 1; Denz. 1823 [1669]). Der Ton liegt in der Definition auf „direkt" und „unmittelbar", wodurch die Anschauung der Gallikaner getroffen wird, nach welchen jene Übertragung zunächst an die allgemeine Kirche und dann durch diese an Petrus stattgefunden habe. Hiernach wäre der Papst nicht das von Gott gesetzte Haupt der Kirche, sondern der von der Kirche gewählte erste Diener derselben, der als solcher allerdings dann den Ehrenvorzug (primatus honoris, nicht p. iurisdictionis) vor allen andern besitze. In Deutschland vertraten diese Ansicht der Febronianismus und Josephinismus, in Italien die Pistorienser. Das Vatikanum machte diesem Irrtum ein Ende. Doch war schon durch die dogmatische Konstitution Pius' VI. Auctorem fidei

(Denz. 1501—1503 [1364—1366]) der gallikanischen Bewegung energisch Einhalt getan, indem es darin geradezu als Häresie bezeichnet wird, der Papst sei nur das ministerielle Haupt (caput ministeriale) der Kirche.

Die Theologen unterscheiden einen mehrfachen Primat. Primat überhaupt bedeutet einen Vorrang der einen Person vor der andern oder vor andern. Weil der Vorrang in einem Vorzuge seinen Grund hat und es verschiedene Vorzüge gibt, so unterscheidet man auch verschiedene Primate. Der bloße Ehrenprimat (primatus honoris) gründet in einer rein äußeren Anerkennung und Übertragung eines besondern Ehrentitels, dem außer gewissen äußeren Ehrenvorzügen bei gemeinschaftlichem Auftreten und Handeln nichts entspricht, besonders keine Autorität über die übrigen Gesellschaftsglieder (primus inter pares). Ein solcher wird im Leben Männern von Alter, Verdienst und Wissenschaft bisweilen übertragen. Der Primat der Leitung (primatus ordinis, directionis) verleiht dem Inhaber gewisse Rechte bei Abwicklung von bestimmten gemeinschaftlichen Geschäften. Er findet sich bei allen Personen, welche zur Leitung von Gesellschaften und Staatswesen berufen werden, wie z. B. die Präsidenten der Republiken. Er besitzt eine Autorität, aber sie ist nur leitend, direktiv, nicht befehlend, präzeptiv. Vielmehr liegt die präzeptive Autorität in der Gesamtheit der Gemeinde. Verwandt hiermit ist der Primat der Aufsicht (primatus inspectionis), der das Recht der Überwachung über eine gegebene Ordnung verleiht. Von all diesen wesentlich verschieden ist der Primat der Jurisdiktion (primatus iurisdictionis). Er verleiht demjenigen, der ihn besitzt, die volle, oberste Gesetzgebungs-, Richter- und Strafgewalt über seine Untergebenen, so daß er diese nicht nur direktive, sondern auch präzeptive kraft seines Primates zu regieren befähigt und berechtigt ist. Dieser Primat eignet dem Papste. Die Theologen sind sich nicht einig darüber, wie die Lehrgewalt sich zur Regierungsgewalt verhält. Meist wird sie mit der Regierungsgewalt (potestas iurisdictionis) verbunden. Wer aber auch die alte Dreiteilung, Lehramt, Priesteramt, Hirtenamt, vorzieht, muß doch die in letzterem gegebene Regierungsgewalt als die Begleitung der Lehrgewalt gelten lassen, so daß die Kirche kraft derselben nicht nur von allen Gliedern Gehorsam gegen die Lehrentscheidungen fordern, sondern auch die Ungehorsamen mit Strafen, zumal mit der geistlichen Strafe der Exkommunikation züchtigen darf.

Zu den alten Gegnern des Primates, den Griechen und Reformatoren, zu Marsilius von Padua und Johann von Janduno, zu Wiclif und Hus, gesellten sich in der neueren Zeit die Altkatholiken, die mit der Ablehnung der päpstlichen Unfehlbarkeit auch bald die des Primates verbanden, und ganz jüngst die Modernisten, welche mit der liberalen protestantischen Theologie die Stiftung des Papsttums durch Jesus auf Grund der Schrift kategorisch bestreiten und als das natürliche Produkt einer nachapostolischen Zeit hinstellen. Natürlich hängt dieser spezielle Punkt zusammen mit dem allgemeinen, daß Christus überhaupt an keine Kirchengründung gedacht, vielmehr nur, wie seine Zeitgenossen, an ein plötzliches Hereinbrechen des eschatologischen Reiches Gottes geglaubt habe. Vgl. das Dekret Lamentabili Prop. 55: „Simon Petrus hatte niemals auch nur eine Ahnung davon, daß ihm von Christus der Primat in der Kirche übertragen worden sei"; und Prop. 56: „Die römische Kirche ist nicht durch Anordnung der göttlichen Vorsehung, sondern durch rein politische Verhältnisse zum Haupte aller Kirchen geworden" (Denz. 2055 f). Auf die modernistischen Einwände gegen den Primat wird später zurückzukommen sein; sie sind weder neu und originell, noch stichhaltig.

Beweis. Daß Christus dem Petrus persönlich und unmittelbar einen Vorrang in der Kirchengewalt übertragen hat, ist klare Lehre der Schrift, die von den Gegnern nur durch kritische Verdächtigung jener Stellen abgeleugnet werden kann. Den gegnerischen Ausflüchten gegenüber stehen folgende biblische Tatsachen fest. Christus hat den Petrus von langer Hand her ausgezeichnet

und für seine Primatsstellung langsam herangebildet. Schon gleich bei der Berufung ändert er bedeutsam seinen Namen „Simon" (Jo 1, 42) in „Petrus" um. „Und dem Simon gab er den Beinamen Petrus" (Mk 3, 16). Nach Johannes spricht der Herr: „Du bist Simon, des Jonas Sohn, du wirst Kephas (Fels) heißen (Jo 1, 42). Petrus führte später wirklich diesen Namen (1 Kor 15, 5). Der Name „Fels" ist Amtsname und erhält Mt 16, 18 (vgl. 7, 24) seine Erklärung.

Petrus steht ferner in allen Apostelverzeichnissen an erster Stelle, während alle andern Namen wechseln; das kann nicht zufällig sein, sondern nur aus seinem Primat erklärt werden (Mt 10, 2. Mk 3, 16. Lk 6, 14. Apg 1, 13). Bei Matthäus heißt es geradezu „der erste" *(πρῶτος)*, ohne daß ihm ein zweiter, dritter folgte. Das kann sich nur auf seine Amtswürde beziehen; denn in der Zeit der Berufung war Andreas vor ihm (Jo 1, 40—42; vgl. Mt 4, 18—20).

Wir übergehen die Gelegenheiten, wo Christus den Petrus mit Jakobus und Johannes zu besondern Zeugen wunderbarer Ereignisse macht (Mk 5, 37. Mt 17, 1—13; 26, 37—46) und heben die Erzählung von der Steuermünze hervor (Mt 17, 23—26), in der nach einem Ausdrucke Wellhausens Petrus wie ein alter Ego von Christus erscheint. Die Erzählung kann auch von der Kritik nicht als später Einschub erklärt werden, sondern muß vor die Zerstörung Jerusalems gesetzt werden; denn der Tempel und seine Steuer bestehen noch.

Die Verheißung des Primates ist deutlich in der bekannten Szene vor Cäsarea Philippi geschehen. Petrus hat soeben ein besonders lebendiges Glaubensbekenntnis abgegeben. Darauf erwidert der Herr: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen. Und dir will ich die Schlüssel des Himmelreiches geben, und alles, was du auf Erden binden wirst, soll auch im Himmel gebunden sein, und alles, was du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel gelöst sein" (Mt 16, 18). Hier wird Petrus bestimmt und klar zum Fundamente (Mt 7, 24) und Schlüsselinhaber, d. h. zum Hausmeister Gottes in der Kirche (Is 22, 22) gemacht. Christus gebraucht seiner Gewohnheit nach Bilder; aber über ihren Sinn kann keinerlei Zweifel sein: Petrus soll das Oberhaupt der Kirche Christi werden. Er wird, wie man später sagt, den „Primat" in ihr ausüben. Er empfängt diese Verheißung, wie das Vatikanum hervorhebt, „direkt" und „unmittelbar". Wenn die Kirchenväter bei der Erklärung dieser Stelle stark den Glauben des Apostels betonen, so hat das nicht den Sinn, als habe Christus die Kirche auf den Glauben aufbauen wollen, sondern er habe wegen des Glaubens den Apostel zum Fundamente gemacht. Nicht der abstrakte Glaube empfängt die Schlüsselgewalt, sondern der gläubige Apostel.

Die Übertragung des Primates geschah nach der Auferstehung. Christus fordert von Petrus eine dreimalige Versicherung seiner besondern Liebe, weil er ihn früher dreimal aus Mangel an Liebe verleugnet hat. Dabei spricht er zu ihm: „Weide meine Lämmer . . . Weide meine Schafe" (Jo 21, 15—17). Über den Inhalt der übertragenen Gewalt kann wieder keinerlei

Zweifel sein. Christus hat sich selbst als den guten Hirten bezeichnet (Jo Kap. 10). Von jetzt ab hat Petrus als sichtbarer Stellvertreter seine Herde auf Erden zu weiden. Gemeint ist die ganze Herde, bestehend aus Schafen und Lämmern. Die Worte Christi an Petrus sind nicht, wie die Gegner wollen, eine Wiedereinsetzung des Apostels nach dem Falle in sein Apostolat. Denn alle Apostel hatten sich an ihm „geärgert", ohne das Apostolat zu verlieren. Petrus blieb auch nach dem Falle und vor Jo 21, 15—18 der erste Apostel (Lk 24, 12. Jo 20, 2; 21, 1—15), zur Stütze der schwachen Brüder (vgl. Mt 28, 16. Mk 16, 14); ja er empfing vorher schon eine besondere Erscheinung des Herrn (Lk 24, 34. 1 Kor 15, 5).

Die Ausübung des Primates darf nicht nach heutigen Maßstäben beurteilt werden. Dennoch tritt Petrus bei gewissen Anlässen bedeutsam hervor, so bei der Wahl des Matthias (Apg 1, 12—26), am Pfingsttage (Apg 2, 14—40), vor dem Hohen Rate (Apg 4, 5—22), bei der Aufnahme des ersten Heiden (Apg Kap. 10), auf dem Apostelkonzil (Apg Kap. 15).

Wegen des heftigen Ansturmes, den man in unserer Zeit gegen den Primat macht, muß auf das Detail näher eingegangen werden.

Die fundamentale Bedeutung von Mt 16, 18 liegt klar zu Tage. Daher ist um sie neuerdings der wissenschaftliche Kampf besonders heftig entbrannt. Und zwar ist eine dreifache Auffassung derselben festzustellen: die katholische, die altprotestantische (orthodoxe), die liberalprotestantische und modernistische.

Die katholische Auffassung geht zunächst von der Echtheit der Stelle aus, die durch keine durchschlagenden Gründe widerlegt werden kann. Was dagegen angeführt wird, ist nachher zu prüfen. Sie behauptet dann auf Grund des Textes und des Zusammenhangs zweierlei: 1. daß Petrus direkt und persönlich vom Herrn angeredet wird; 2. daß ihm vom Herrn der Primat verheißen wird.

Daß Petrus direkt und persönlich angeredet wird, ergibt sich aus folgenden Erwägungen. Nach allen Evangelisten findet der berühmte Dialog vor Cäsarea Philippi überhaupt nur zwischen Christus und Petrus statt. Christus fragt zwar alle Apostel nach ihrem Bekenntnisse; aber Petrus allein antwortet für alle. Schon Bellarmin macht (De Rom. Pontif. 1, 12) auf den Inhalt der breiten, genauen Anrede aufmerksam, deren einzelne Momente alle auf die Person des Petrus hinweisen. Christus nennt ihn mit Namen: „Simon, Sohn des Jonas" ... „ich sage dir, du bist Petrus." Also ist einzig Petrus, und zwar direkt angeredet. Das ergibt sich auch aus dem Wortspiel Cepha, welches sowohl Petrus (Πέτρος) als auch der Fels (πέτρα) bedeutet und mit einem einzigen Ausdruck die Person und das Amt des Apostels bezeichnet. Mit der hier dem Apostel beigelegten Bedeutung, der Fels der Kirche zu werden, wird der Grund dafür angegeben, weshalb ihm schon früher dieser Name zugedacht worden ist (Jo 1, 42. Mt 3, 16). Würde die Verheißung Mt 16, 18 nicht erfolgt sein, so wäre für Petrus die früher (Jo 1, 42) angekündigte Namensänderung willkürlich und unverständlich geblieben. Christus hat sich aber bei der Namensänderung weise nach dem alttestamentlichen Beispiele Jahwes gerichtet, der solche Änderungen, wie bei Abraham, Sara, Jakob, nur auf wichtige Gründe hin vollzog. Daß Petrus persönlich und direkt angeredet wird, ergibt sich daraus, daß der Herr ihn für sein persönlich abgelegtes Glaubensbekenntnis belohnen will. Petrus spricht: Du bist Christus usw., und dieser antwortet: Und ich sage dir, du bist Petrus usw.

Ausgeschlossen sind daher die Meinungen, Christus habe bei der Erwähnung des „Felsen" (super hanc petram) auf sich selbst gewiesen. Dagegen ist der ganze Zusammenhang. Die Schrift deutet nicht im geringsten eine solche Geste des Hinweises auf sich selbst an. Man kann sich auch nicht auf Jo 2, 19 berufen, wo Christus sich einen Tempel nennt; denn dort erklärt der Evangelist selbst, Christus

habe damit sich gemeint. Auch 1 Kor 3, 11 beweist nichts; denn wenn Paulus dort sagt, Christus sei das Fundament der Kirche, dann widerspricht das Mt 16, 18 nicht, weil Paulus in Christus das unsichtbare Hauptfundament der Kirche (fundamentum principale), Christus aber in Petrus das sichtbare stellvertretende Fundament (fundamentum secundarium) erkennt. Ähnlich nennt sich Christus selbst auch das Licht der Welt (Jo 8, 12; 9, 5; 12, 46) und doch bezeichnet er auch die Apostel als Licht der Welt (Mt 5, 14). Beides ist wahr und berechtigt.

Ebenso unhaltbar ist die Ansicht, der Fels sei der Glaube des Petrus oder das Bekenntnis dieses Glaubens. Wenn auch die Väter vielfach diese Erklärung geben, so verstehen sie das nicht wie die Gegner im Unterschiede von der Person des Petrus, sondern, wie es auch berechtigt ist, in der Weise, daß sie in dem Glauben den Grund für die Auszeichnung des Petrus sehen: der gläubige Petrus ist das Fundament der Kirche. Dabei stellen sie dann auch vielfach Erörterungen über die Grundbedeutung des Glaubens für die Zugehörigkeit zur Kirche überhaupt an. Wie nicht der Glaube überhaupt, sondern der Petrusglaube das Bekenntnis der Gottheit Christi ablegt, so empfängt auch nicht der Glaube überhaupt, sondern der gläubige Petrus die Verheißung des Herrn. Der Glaube des Apostels ist das ursächliche Fundament der Kirche (causaliter), der Apostel ist das formelle (formaliter). Vgl. Wilmers 153; Ottiger II 73.

Auch nicht die Apostel überhaupt, in deren Namen Petrus allerdings das Bekenntnis ablegt, sind das Fundament; denn Christus redet deutlich und klar nur den Apostel Petrus an, nicht alle. Er preist ihn selig (μακάριος), nicht alle zwölf (μακάριοι). Petrus ist der Mund aller Apostel; aber eben weil er das ist und das zu sein die geistigen Qualitäten hat, deshalb macht ihn der Herr auch vor allen andern, die er vertritt, zum Fundamente der Kirche. Petrus allein hatte auch in jener Stunde vom Vater eine besondere Offenbarung empfangen. Wenn es im Mittelalter auch einige katholische Theologen gab, die Mt 16, 18 von allen Aposteln verstanden, so haben sie die Stelle eben mißverstanden.

Die Worte Christi an Petrus können auch nicht von der Gesamtheit aller Gläubigen gedeutet werden; denn das verbietet sich eben so gründlich, wie sie von dem Glauben an sich zu verstehen sind. Mit Recht fragt Bellarmin, wenn alle Fundament seien, wo denn die Wände und das Dach des Hauses seien? (De Rom. Pontif. 1, 10.)

Der Beweis für die zweite katholische Behauptung, daß dem direkt und allein angeredeten Petrus der Primat der Jurisdiktion verheißen sei, ergibt sich bündig aus folgenden Gründen. Zunächst wird Petrus über die ganze Kirche gesetzt; denn Christus sagt „meine Kirche", damit ist seine gesamte Stiftung gemeint, nicht etwa nur ein Teil derselben. Zudem sind Teile der Gesamtkirche später auch von der Hölle überwunden worden, aber nicht die Gesamtkirche.

Petrus wird ferner zum Fundamente der Kirche gemacht. Das kann, des Bildes entkleidet, nur bedeuten, daß er der Gesamtkirche den Halt und jene Festigkeit und weiterhin jene Einheit verleihen werde, die das Fundament einem Gebäude gibt. Eine andere Erklärung, etwa von einer besonders eifrigen Predigt oder dergleichen, ist unmöglich. Durch Petrus sollen alle Glieder der Kirche zu einer Einheit zusammengeschlossen werden wie die vielen Steine eines Baues zu einem Gebäude. Durch ihn sollen sie ferner in dieser Einheit festerhalten werden; denn für sich allein entbehren sie diese Festigkeit und müssen sie notwendig entbehren. Wenn Paulus die kirchliche Einheit später von der Einheit Gottes, Christi und seiner Taufe ableitet und abhängig macht (Eph 4, 3 f), so ist damit die Bedeutung des Primates Christi so wenig negiert, als seine Eigenschaft als Fundament durch die Betonung Christi als des Fundamentes in Abrede gestellt wird. Welch festigende, einigende, erhaltende Kraft Christus dem Fundamente eines Hauses beilegt, ersieht man aus seiner Parabel am Ende der Bergpredigt. Er kennt zwei Häuser, das eine ist auf einen Felsen gebaut, das andere auf Sand. Sturm und Platzregen peitschen das eine nieder, das andere aber trotzt allen Wettern; denn es war auf einen Felsen gebaut (Mt 7, 25). Wir folgern also mit Recht, wenn Petrus Fundament der Kirche werden

sollte, dann empfing er nicht den Primat der äußeren Ehre, nicht den der Ordnung und Leitung, auch nicht den der bloßen Aufsicht, sondern den Jurisdiktionsprimat. Nur auf diesen paßt das Bild vom Fundamente.

Nur auf ihn paßt auch das zweite Bild vom Schlüsselbewahrer; nur ist dieses Bild noch deutlicher und genauer wie das erste. Petrus empfängt für das Himmelreich auf Erden die Schlüssel; also für die von Christus gegründete äußere Kirchengemeinschaft. Er empfängt darin die Schlüssel. Das kann nichts anderes bedeuten, als die Vollmacht des Einlasses und des Ausschlusses bezüglich dieses irdischen Himmelreiches. Die Übergabe der Schlüssel über ein Haus oder eine Stadt bedeutet in der antiken Welt die Verleihung der Macht über sie. Was anderes auch könnte es heißen? Auch sonst bedeutet Schlüssel in der Schrift soviel wie Autorität (vgl. Is 22, 19—22: Et dabo clavem domus David super humerum eius; Offb 1, 17f; 3, 7; 9, 1; 20, 1); nur Lk 11, 52 ist der Schlüssel der Erkenntnis (clavis scientiae) gemeint. Letztere Bedeutung darf man nicht exklusiv in Mt 16, 18 hineinlegen; denn dort ist die Rede ausdrücklich von dem Schlüssel des Himmelreichs, nicht der Erkenntnis, der Predigt; erstere Bedeutung ist also umfassender als letztere.

Der Jurisdiktionsprimat ist drittens in den Ausdrücken „binden" und „lösen" ausgesprochen (κλείειν und ἀνοίγειν ist verschieden von δέειν und λύειν). Mit dieser neuen Metapher steigert der Herr die Gedanken der beiden vorhergehenden vom Fundamente und von den Schlüsseln und vollendet sie. Binden und lösen besagt die oberste Gewalt im Reiche Gottes auf Erden. Und das um so gewisser, als sich der Ausdruck seiner Fassung nach auf alle religiösen Angelegenheiten und Personen bezieht und als Gott im Himmel die entsprechenden Akte des Petrus seinerseits gutheißen wird, eine Appellation an eine höhere Instanz also unmöglich ist.

Somit liegt in dem dreifachen Bilde vom Fundamente, von den Schlüsseln und vom Binden und Lösen ein sachlicher Fortschritt. In dem Bilde vom Fundamente ist hauptsächlich das Ziel des Primates betont, er soll der Kirche Festigkeit, Einheit nach innen und Widerstandsfähigkeit nach außen geben. In dem Bilde von den Schlüsseln liegt der äußere Umfang der Primatsrechte; sie erstrecken sich auf die ganze Kirche; der Schlüsselinhaber ist Herr im ganzen Hause. Das letzte Bild vom Binden und Lösen bezeichnet näher den sachlichen Inhalt der Primatsgewalt; sie umfaßt nicht nur das Positive, auch das Negative, nicht nur die Anordnung in Lehre und Gebote, in Glaube und Sitte, sondern auch die wirksame, richterliche Entscheidung über alles, was dieser positiven Anordnung entgegen ist; nicht nur über das, was zur Kirche gehört und in ihr zu üben ist, sondern auch was nicht zu ihr gehört, mit ihr unverträglich ist und deshalb von ihr ausgeschieden werden muß. — Nebenher sei hier erwähnt, daß binden und lösen nicht an sich direkt und ausschließlich die Sündenvergebungsgewalt bedeutet; denn dafür gebraucht die Schrift ἀφιέναι, nicht λύειν (doch vgl. Is 40, 2 und Sir 3, 17; 28, 2); δέειν wird aber nie in der Schrift für die Behaltung der Sünden gebraucht.

Ergebnis. Nach dieser objektiven sprachlichen und sachlichen Auslegung hat also Christus dem Apostel Petrus direkt und persönlich den Jurisdiktionsprimat verliehen, und zwar als die allgemeinste, weiteste und höchste Gewalt in der Kirche. Als die allgemeinste (potestas universalis) nach Ort (ἐπὶ τῆς γῆς), Inhalt (ὃ ἐάν) und Personen (denn nur auf diese, nicht auf tote Gegenstände geht letztlich die Gewalt des Petrus, weil die Kirche eine Gemeinschaft von Gläubigen ist). Als die umfänglich weiteste Gewalt (potestas amplissima) bezieht sie sich auf alles, was in der Kirche unter dem religiösen Begriff der Anordnung und Leitung, der Lehre und der Gebote, der Verkündigung und der Zucht, der Gesetzgebung und der richterlichen Entscheidung fällt. Als höchste Gewalt (potestas summa) hat sie auf Erden keine andere Gewalt über sich und schließt jede andere Gewalt in der Kirche in sich, so daß sie in gänzlicher irdischer Unabhängigkeit nur Gott allein verantwortlich ist und bleibt.

Die Einwürfe der Gegner gegen Mt 16, 18.

Die orthodoxen Protestanten sind mit ihrer Auffassung von Mt 16, 18 leicht abzuweisen. Wer wie sie von der Echtheit der Stelle ausgeht, kann aus den

bisher angegebenen Gründen sie nur auf Petrus und im Sinne des Primates beziehen. Das anerkennt auch freimütig die liberale Theologie. So schreibt H. J. Holtzmann: „Wenn Mt 16, 18 ein geschichtliches Wort Jesu ist, so hat, da es sich fraglos auf die Person des Petrus, nicht auf sein Glaubensbekenntnis oder sonst etwas Abstraktes bezieht, die katholische Auslegung mindestens Oberwasser. Und wenn diesem Petrus die Schlüssel des Himmelreiches Mt 16, 19 vor der Gemeinde Mt 18, 18 (muß heißen vor den Mitaposteln!) verliehen sind, so ist jene Auslegung doppelt im Vorteil. Dreifach recht hat sie vollends, wenn die durch den Zusammenhang von Mt 16, 18 u. 19 gebotene Identifizierung der βασιλεία τῶν οὐρανῶν mit der ἐκκλησία den Sinn Jesus ausdrückt; denn eben dies ist der richtige Kirchenbegriff des Katholizismus" (Lehrb. d. neutestamentl. Theol. II [1897] 212; vgl. auch 430).

Die liberalen Protestanten (Harnack, Pfleiderer, Holtzmann) und die Modernisten (Loisy, Schnitzer), Schüler der ersteren wie der Altkatholiken, bestreiten die Echtheit der Stelle, damit die dreimal sonst zu Recht bestehende katholische Auslegung kein „Oberwasser" behält. Mt 16, 18 soll eine spätere Interpolation sein. Man beruft sich dabei auf folgende Gründe. Markus und Lukas haben die Verheißung des Primates nicht. Schanz gibt dafür als Ursache an, daß beide an Heidenchristen sich wenden, deren römische Dynasten den Inhalt der Stelle für politisch gefährlich finden konnten. Auch wenn es wahr wäre, daß Markus vor Matthäus geschrieben hat, eine Annahme, die allerdings auch katholische Exegeten bisweilen machen, durfte Matthäus über ihn hinausgehen und in seinem für Judenchristen geschriebenen Evangelium die fraglichen Worte bringen; übrigens konnte er dafür auch eine eigene Quelle haben.

Man sagt, die auf die Primatsstelle unmittelbar folgende harte Zurechtweisung an Petrus: „Weiche hinter mich, Satan!" (Mt 16, 23) widerspreche der Auszeichnung des Apostels. Aber wäre das ein richtiger Schluß, dann würde dadurch auch die Seligpreisung des Apostels beseitigt, und diese wird schon vorher (Mt 16, 17) bezeugt, sowie später von Justin (Dialog. 100). Die Primatsverheißung und die harte Zurechtweisung schließen sich nicht aus; denn erstere ist ein frei erteiltes Charisma zum Nutzen der Kirche, die Zurechtweisung aber bezieht sich auf die gebrechliche, vorschnelle Natur des Apostels. Überdies konnten sich alle Apostel in den Gedanken eines leidenden Heilandes schlecht finden, verdienten ausnahmslos den gleichen Tadel und blieben dennoch Apostel und Freunde des Herrn. Christus pflegt sich in solch scharfen Kontrasten und Antithesen öfter zu äußern, und daher hebt Mt 16, 23 die Wahrheit von Mt 16, 18 nicht auf, sondern macht sie wahrscheinlich. Petrus war eben nicht von Natur Felsenmann, er war es auch jetzt noch nicht; aber er sollte es durch die Gnade, und zwar später werden. Deshalb konnte er auch den Meister in der Leidensnacht noch schwächlich verleugnen. Erst mußte ihm der Pfingsttag die besondere Kraft „von oben" verleihen. Der Ursprung des Namens Petrus für Simon kann überhaupt nicht im natürlichen Charakter des Jüngers gefunden werden, sondern nur in Mt 16, 18.

Die Annahme einer Interpolation im 2. Jahrhundert ist gänzlich willkürlich und innerlich unhaltbar. Zunächst fehlen dafür jegliche Beweise. Und dann ist sie sachlich unmöglich; denn der Interpolator, der sie zu Gunsten der römischen Kirche hat vornehmen sollen, hätte den Primatsgedanken zeitgemäß in eine griechische Fassung bringen müssen; die Stelle klingt aber durch und durch jüdisch bzw. aramäisch. „Bar Jona" ist ein aramäischer Ausdruck und weist zurück auf Christi Umgangssprache. Auch „Fleisch und Blut" für Natur ist ein Hebraismus, und „binden und lösen" entstammt ebenfalls dem pharisäischen Schulgebrauche der Hillel, Schammai, Gamaliel. „Daß Mt 16, 17—19 nicht etwa erst von dem griechischen Übersetzer oder Überarbeiter eines aramäischen Evangeliums eingeschoben ist, beweist allein schon der sprachliche Ausdruck des Stückes, welches vom Anfang bis zum Ende so recht jüdisch klingt wie nur irgend ein Stück des Matthäus", schreibt eine protestantische orthodoxe Autorität, Th. Zahn (Das Evangelium des Matthäus [1905] 547). Gegen eine Interpolation im 2. Jahrhundert spricht ferner der Umstand, daß niemand von den Vätern dagegen remonstriert. „Keine menschliche Hand hätte den

ursprünglichen papstfreien Text so spurlos in der Christenheit, bei den Orthodoxen und Häretikern zumal, vertilgen können", sagt Dausch (Kirche und Papsttum, eine Stiftung Jesu [1911] 27). Tertullian kennt die Stelle Mt 16, 17, wie auch Schnitzer zugeben muß. Seit der Zeit „der Konstituierung der katholischen Kirche" wurde aber nach Holtzmann „der Buchstabe des Textes ängstlich bewacht, wie schon Irenäus und Tertullian den Beweis liefern" (Einleitung in das Neue Testament [1886] 30). Sollten nun jene beiden Väter nicht eine solche Fälschung entdeckt und berichtet haben, zumal wenn sie zu ihrer Zeit oder einige Jahrzehnte vorher geschehen war, und nicht erst recht Tertullian, der Gegner des Ediktes von Kallistus?

Man beruft sich gegen den Primat auch auf den Ausdruck „Fleisch und Blut"; er sei erst von Paulus geprägt. Aber Paulus gebraucht ihn meist für die sündige Natur, und Mt 16, 18 bedeutet er einfach die Natur in ihrem Unterschiede von der übernatürlichen Erleuchtung durch die göttliche Offenbarung. Fleisch und Blut ist eine echt jüdische, alttestamentliche Ausdrucksweise für menschliche Natur.

Aber der spätere Rangstreit der Jünger, der Erste zu werden (Lk 22, 24 f. Mk 10, 35 45), verträgt sich nicht mit der Tatsache, daß der Herr schon einen Ersten eingesetzt hat? Darauf ist zu antworten, daß es viel näher liegt, den Rangstreit und die kleinlichen Eifersüchteleien gerade von der Erhebung des Petrus abzuleiten, als sie zu ihr in einen Gegensatz zu bringen.

Die zweite Primatsstelle Lk 22, 31 f wurde bereits bei der Unfehlbarkeit des Papstes erörtert. Sie mag hier wenigstens wieder kurz genannt werden; denn sie bezeugt auch den Primat. Wenigstens folgt, wie gezeigt, das eine aus ihr, daß Petrus in Sachen des Glaubens eine für die ganze Kirche entscheidende, festigende, einigende Autorität besitzt.

Schnitzer sucht die Stelle dadurch zu entkräften, daß er den Ausdruck πίστις nicht als Glauben, sondern als Treue deutet. Petrus antwortete ja: „Herr, mit dir bin ich bereit, sowohl in den Kerker als in den Tod zu gehen." Also scheine Petrus selbst das Wort Jesu über den „Glauben" von der Treue verstanden zu haben. Die „hierarchische Bedeutung" der Stelle sei jahrhundertelang nicht erkannt und erst von Leo I. entdeckt worden. Schließlich sucht er die Stelle auf alle Fälle dadurch zu verdächtigen, daß er sie als Weissagung nach der Erfüllung (vaticinium post eventum) hinstellt (Das Papsttum, eine Stiftung Jesu? [1910] 53 f). Es ist zu erwidern, daß es nicht auf das Verständnis des Apostels sondern des Herrn von seinem Worte ankommt. Dieser aber hat dem Petrus vorhergesagt, daß er die Treue trotz ihrer kräftigen Betonung brechen werde, und zwar dreimal; daß er aber den Glauben (ἡ πίστις σου) nicht verlieren werde. Christus konnte also nur den von Schnitzer abgelehnten „dogmatischen Sinn des Vatikanums" der πίστις geben; er versichert dem Apostel, daß er auch unter den Stürmen der nun hereinbrechenden Zeiten der Verwaisung den Glauben an ihn, den Messias und Sohn Gottes, den er vor Cäsarea so tapfer bekannt, nicht verlieren würde, wenngleich er den Mut des öffentlichen Bekenntnisses dieses Glaubens verlieren würde. Zwei Gründe stehen der Deutung Schnitzers entgegen: erstens, es wäre das Gebet Christi unerhört geblieben (ein theologischer Grund); zweitens, Christus hätte sich, so er die Treue meinte, widersprochen, da er einmal sagt, Petrus würde sie (dreimal) brechen, und dann versichert, er würde sie wegen seines Gebetes nicht brechen. Also gehört zu der vatikanischen Deutung der Worte nicht „alle Psychologie der Welt", sondern nur etwas exegetisches Talent und methodische Konsequenz. Daß sich Schnitzer schließlich auf ein vaticinium post eventum zurückzieht, spricht nicht für die eigene Zuversicht in die so zuversichtlich vorgetragene Erklärung (vgl. noch Tillmann, Jesus und das Papsttum [1910]).

Die dritte Primatsstelle Jo 21, 15—18, wo der Herr dem Petrus den Primat endgültig überträgt, wird natürlich demselben kritischen Kreuzfeuer ausgesetzt wie Mt 16, 18. Geben wir zuerst die katholische Auffassung. Auch hier halten wir die zwei Gedanken auseinander, daß erstens Petrus allein und direkt angeredet wird, und daß er zweitens mit dem Primate tatsächlich belehnt wird, der ihm Mt 16, 18 verheißen war.

Petrus wird allein und unmittelbar angeredet; denn Johannes berichtet: „Es sagte Jesus zu Simon Petrus: ‚Simon, Johannes' Sohn, liebst du mich mehr als diese?'" Christus nennt den Apostel mit Namen und setzt ihn den übrigen Aposteln entgegen, indem er ihn nach einer größeren Liebe fragt, als die übrigen haben (πλέον τούτων). Auch der Umstand, daß Christus dreimal ihn fragt, spricht klar dafür, daß er allein angeredet ist; denn das deutet, wie alle Erklärer zugeben, auf seine dreimalige Verleugnung. Christus fragt ihn nach dem Primat der Liebe, weil er diese in der Verleugnung verletzt hat, und weil diese gerade für die Leitung der Herde die notwendige Befähigung ist.

Christus überträgt dem Petrus den Primat; denn er setzt ihn zum Hirten über seine ganze Herde. Christus selbst nennt sich den „Hirten" der Gläubigen (Jo 10, 11—16), er wurde schon im Alten Testamente als solcher vorherverkündet (Jr 23, 1—3. Ez Kap. 34 u. a.). Auch die Apostel nennen ihn den Oberhirten (ἀρχιποιμήν; 1 Petr 5, 4), den großen Hirten (Hebr 13, 20), und die Gläubigen bezeichnen sie als Herde (1 Petr 5, 2—3). Es ist aber klar, daß Christus Hirte über alle Gläubigen ist. Diese seine Gesamtherde nun übergibt er dem Petrus in dreimal wiederholter Form zur Sorge: Weide meine Lämmer; weide meine Lämmer; weide meine Schafe. Nicht einen Teil nur, sondern die ganze Herde, wie sie aus Schafen und Lämmern zu bestehen pflegt, erhält der Apostel zur Leitung; nur um die Gesamtheit zu kennzeichnen, unterscheidet der Herr zwischen Lämmern und Schafen. Es wäre kleinlich, bestimmen zu wollen, was im einzelnen mit Schafen und was mit Lämmern gemeint sei; sie wollen nur die Totalität der Herde ausdrücken (Bernardus: Nihil excipitur, ubi distinguitur nihil; De consider. 2, 8). Wenn sonst im Neuen Testamente von der christlichen Herde der Bischöfe die Rede ist, wird sie als Einzelherde eines einzelnen Bischofs gedacht und auf gewisse Grenzen eingeengt (Apg 20, 28: in quo vos Spiritus S. posuit etc.; 1 Petr 5, 2: pascite, qui in vobis est gregem Dei); hier aber heißt es ganz allgemein meine Lämmer, meine Schafe.

Es ist die volle Hirtengewalt, welche der Herr dem Petrus überträgt. Es folgt das schon daraus, daß er ihn über die ganze Herde setzt. Weiter aus den Ausdrücken „weiden" (βόσκειν und ποιμαίνειν), worin die volle Sorge und die ganze Leitung, sowie die höchste Regierungsgewalt ausgesprochen ist. So wie der Hirte die Schafe leitet, führt, pflegt und hegt, sie auf gute Weide bringt (Ps 22, 1) und alle Gefahren von ihnen abhält (Jo 10, 11—13), so hat Christus über seiner Herde gestanden, und so wird jetzt Petrus von ihm zur Stellvertretung über dieselbe gesetzt. Also mit denselben Pflichten, dann aber auch mit denselben Rechten; denn ohne solche Hirtenrechte sind die Hirtenpflichten nicht auszuüben. Das eine fordert das andere. Daher irren jene Ausleger, welche hier nur Pflichten übertragen finden, speziell den Auftrag der Verkündigung des Evangeliums. Dieses Recht des Petrus auf den Gehorsam der Gläubigen folgt auch aus der Parabel vom guten Hirten (Jo 10, 11—16), wo der Herr sich selbst den guten Hirten nennt, aber auch gute Schafe voraussetzt, indem er sagt, daß sie auf seine Stimme hören und ihm folgen, daß sie ihn kennen, d. h. sich ihm völlig anvertrauen.

Die Einwürfe gegen Jo 21, 15—18 sind gerade so hinfällig wie die gegen Mt 16, 18 und Lk 22, 31 f. Man sagt, Christus habe dem Apostel seinen Apostolat, den er durch die Verleugnung verloren habe, zurückerstattet. Allein in der Schrift wird mit keiner Silbe angedeutet, daß der Herr die Ansicht Wiclifs gehabt, man verliere durch die schwere Sünde seine Berufsgewalt; warum sollte auch gerade Petrus allein seinen Apostolat verloren haben und nicht alle Jünger, da doch auch sie geflohen waren, als man den Hirten von ihnen riß. Zudem hatte der Herr mit dieser gemeinsamen Schwäche aller Jünger gerechnet und sie vorhergesagt. Christus hatte aber auch schon vor der Szene Jo 21, 15—17 den Aposteln, einschließlich des Petrus, sowohl die Gnade wiederholter Erscheinungen gewährt (Lk 24, 36 f. Jo 20, 19—23), als ihnen auch die apostolische Sendung erneut gegeben: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch" (Jo 20, 21). Dazu hatte Petrus allein schon vorher die Freude und die Auszeichnung einer besondern Erscheinung empfangen

(Lk 24, 34. 1 Kor 15, 5). Also ist die versuchte Deutung von einer Restitution in den verlorenen Apostolat sachlich und formell unhaltbar.

Schnitzer sucht die Stelle Jo 21, 15—17 dadurch für den Primat wertlos zu machen, daß er sagt, das Hirtenamt müsse nach Johannes im *antihierarchischen* Sinne erklärt werden, „nicht als hierarchische, sondern nur als *moralische* Vertrauensstellung im Sinne einer Seelenführung" (S. 55). Diese Auffassung entspreche „der eschatologischen und antihierarchischen Geistesverfassung, die den Herrn meiner Darstellung nach beherrscht" (ebd.). Aber weder die eschatologische noch die antihierarchische Geistesverfassung im Sinne des Modernismus ist aus den Evangelien erweisbar; das steht nach dem bisher Gesagten fest. Und daß das allerdings spirituale Johannesevangelium „antihierarchisch" sei, kann man zugeben, wenn man „Hierarchie" im Sinne der Juden und Pharisäer nimmt, nicht aber im Sinne Christi, der sich im vierten Evangelium den „guten Hirten" nennt, von seinen Schafen die Gefolgschaft erwartet und in Bezug auf die größten Glaubensgeheimnisse, wie seine Gottmenschheit (Inkarnation) und die Eucharistie sie darstellen, die strikteste, unbedingte Unterwerfung verlangt (Jo 3, 36; 4, 21; 6, 67—70 u. a.). Der Vater hat alles in seine Hand gegeben (Jo 3, 35), hat Macht ihm gegeben (Jo 5, 27). Christus ist gerade nach Johannes zum Scheidungspunkte für die Welt geworden, und wenn er nun den Petrus zu seinem stellvertretenden Hirten einsetzt, dann muß sich doch auch in diesem Hirtenamte etwas von der scheidenden und entscheidenden Autorität wieder finden, die er selbst im vierten Evangelium ausübt.

Man sucht die Johannesstelle (21, 15—17) radikal damit abzutun, daß man sie als *ungeschichtlich* hinstellt. So war es ja auch bei Mt 16, 18 der Fall. Unbequeme Stellen dürfen nicht historisch sein, dann sind sie ungefährlich. Loisy offenbarte den modernistischen Gelehrten, daß der Auferstandene keine eigentlichen, geschichtlich zu nehmende Anordnungen vollziehen könne, das darüber Berichtete sei freie Eintragung des Glaubens der Urgemeinde. Johannes selbst deute, so sagt Schnitzer, an, daß Petrus schon gestorben sei (Jo 21, 18 = vaticinium post eventum), als die Worte von seiner Hirteneinsetzung niedergeschrieben seien (S. 56). Über diesen Punkt ist mit den Modernisten nicht zu verhandeln; denn die *katholische* Theologie steht auf einem ganz andern Standpunkte bezüglich dieser *Voraussetzungen*; sie nimmt sowohl an, daß der auferstandene Christus realgeschichtliche Anordnungen vollziehen konnte, als auch, daß er Weissagungen geben konnte, die sich später erfüllten. Schnitzer sagt mit Kreyenbühl: „Die ganze Szenerie setzt ja das Martyrium des Petrus in der Welthauptstadt voraus und stammt ganz und gar aus der Überliefernng der römischen Gemeinde" (S. 56). Darauf erwidert *Dausch* mit Recht: „Und doch müßte auch die Kritik, welche in den Willensäußerungen des Auferstandenen bloße Eintragungen des Gemeindeglaubens sieht, das nahe an die Lebenszeit Jesu heranreichende Glaubenszeugnis der Gemeinde *auf den Felsengrund der ältesten echtesten Auffassung Jesu selbst zurückführen*" (Kirche und Papsttum 37).

Die Ausübung des Primates. Selbst die Protestanten müssen zugeben, daß Petrus vom Tage der Himmelfahrt des Herrn ab in der jungen Kirche eine sachlich überwiegende Stellung eingenommen hat. Freilich führen sie seinen Einfluß dann auf *persönliche* Eigenschaften zurück, nicht auf *amtliche* wie die Katholiken. Es läßt sich aber eine vielfache Gelegenheit amtlich autoritativen Auftretens des Petrus in der Apostelgeschichte aufweisen. Er trifft Anordnungen für eine neue Apostelwahl (1, 15 f); er geleitet am Pfingsttage durch eine machtvolle, erfolgreiche Predigt die junge Kirche ins Leben ein und verteidigt die Mitapostel gegen Verdächtigung (2, 14—41); er führt das Wort der Verteidigung vor dem Hohen Rate (4, 19 f); er übt die kirchliche Sittenzucht über Ananias und Saphira aus in seinem und der Apostel Namen (5, 1—11); er hält eine Visitationsreise in Samarien ab (9, 32); er erhebt als Erster auf dem Apostelkonzil das Wort und scheint somit den Vorsitz geführt zu haben, wenigstens hat sein Wort auf die streitenden Parteien beiderseits beschwichtigend und klärend gewirkt (15, 7—11); er nimmt den ersten Heiden in die Kirche auf (10, 28—48). An dieser Stelle ist auch nochmal daran zu erinnern, was schon früher hervorgehoben wurde, daß die Evangelisten den Apostel Petrus stets

an erster Stelle in den Apostelverzeichnissen aufführen (Mt 10, 2 f. Mt 3, 16 f. Lk 6, 14 f. Apg 1, 13 f); denn da sie ihre Schriften nach der Auffahrt Christi anfertigten, beweisen sie damit, daß man allgemein, sowohl sie selbst als auch die Gemeinde, den Petrus eben als Ersten in der Reihe der Apostel angesehen hat.

Einwürfe gegen die Ausübung des Primates erhebt man natürlich wieder wie stets; aber auch sie sind haltlos und berücksichtigen nicht, daß wir im Anfange der werdenden Kirche noch erst ein werdendes Papsttum erwarten dürfen, das zu messen ist an den Maßstäben der kleinen Urgemeinde, nicht etwa nach den Größenverhältnissen mittelalterlicher Papalhoheit. Man meint, gegen eine Anerkennung des Primates Petrus durch die Apostel spräche, daß man ihn mit Johannes nach Samaria gesandt habe (Apg 8, 14). Allein man braucht einmal das „senden" nicht zu pressen und kann dann in der Sendung für beide Apostel sogar eine Auszeichnung sehen; denn es handelt sich um die Samariter, die dem Judenvolke abgeneigt waren, also nur durch eine besondere kirchliche Autorität mit der judenchristlichen Kirche zu einer Einheit verbunden werden mußten.

Man weist darauf hin, daß sich Petrus in Jerusalem wegen der Aufnahme des Heiden Kornelius rechtfertigt. Aber in der Tat hebt er dadurch bei seinen Zuhörern Anstöße, die man leicht ob seines Vorgehens empfinden konnte. Er handelt also als ein kluger Hirte, das aber ist Hirtenpflicht. Wenn ferner auf dem Apostelkonzil nach Petrus auch Jakobus ein wichtiges Wort redet, so war das sein gutes Recht als Bischof jener Gemeinde und konnte der ganzen Problemlösung nur nützen, ohne dem Ansehen des Petrus zu schaden.

Man vermißt eine Erwähnung des Primates in den Briefen des Apostels Petri. Aber es genügte doch die Berufung auf seinen Apostolat (1 Petr 1, 1. 2 Petr 1, 1). Es hat noch Jahrhunderte gedauert, bis man für den Primat einen eigenen Titel prägte. Wenn Petrus selbst schreibt, daß dem erhöhten Christus alles unterworfen sei (1 Petr 3, 22), so aberkennt er sich nicht dessen Stellvertretung auf Erden; denn er führt diese eben als Untergebener, nicht in absoluter Weise.

Paulus hat, wie früher bereits erklärt, nicht den Primat des Mitapostels bestritten, als er ihm in Antiochien „ins Angesicht widerstand", weil es sich dabei nicht um den Primat, sondern nur um eine rein lokale, disziplinäre Angelegenheit handelt, worüber Meinungsverschiedenheiten möglich sind. Das Ansehen des Petrus wird von Paulus selbst in demselben Briefe bezeugt (Gal 2, 11—14). Paulus bestreitet auch den Primat nicht dadurch, daß er ihn bei der Aufzählung kirchlicher Ämter und Würden (1 Kor 12, 28. Eph 4, 11) übergeht. Denn in den genannten Stellen handelt es sich um Charismen, nicht um ordentliche kirchliche Ämter.

Berechtigung der Definition des Vatikanums.

Aus dem bisher über den Primat Ausgeführten ergibt sich die Berechtigung der Lehre des Vatikanums:

„Wir lehren also und erklären, daß nach den Zeugnissen des Evangeliums der Primat der Jurisdiktion über die ganze Kirche Gottes unmittelbar und direkt dem heiligen Apostel Petrus verheißen und übertragen worden ist von Christus dem Herrn. Denn der Herr hat einzig zu Simon, dem er zuvor gesagt hatte: ‚Du wirst Fels heißen', und nachdem dieser sein Bekenntnis abgelegt hatte mit den Worten: ‚Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes', in feierlicher Weise gesprochen: ‚Selig bist du, Simon, Sohn des Jonas, weil nicht Fleisch und Blut es dir geoffenbart hat, sondern mein Vater, der im Himmel ist; und ich sage dir, du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen; und dir werde ich die Schlüssel des Himmelreiches geben, und was immer du gebunden haben wirst auf Erden, wird auch gebunden sein im Himmel, und was immer du gelöst haben wirst auf Erden, wird auch gelöst sein im Himmel.' Und einzig dem Simon Petrus übertrug Jesus nach seiner Auferstehung die Rechtsbefugnis (iurisdictionem) als dem höchsten Hirten und Leiter über seine ganze Herde, indem er sprach: ‚Weide meine Lämmer, weide meine Schafe.'

Mit dieser so klaren Lehre der heiligen Schriften, wie sie von der katholischen Kirche stets aufgefaßt wurde, stehen offen im Widerspruch die verkehrten Ansichten derer, die die von Christus dem Herrn in seiner Kirche eingesetzte Regierungsform verkehren und leugnen, daß Petrus allein vor den übrigen Aposteln, sowohl vor den einzelnen gesondert wie vor allen gemeinsam, von Christus mit einem wahren und eigentlichen Vorrange der Rechtsbefugnis (primatus iurisdictionis) ausgerüstet ward; oder die behaupten, daß eben dieser Primat nicht unmittelbar und direkt eben demselben hl. Petrus, sondern der Kirche und durch diese ihm als dem Diener eben dieser Kirche übertragen worden sei." Hierauf folgt der eingangs bereits angeführte Kanon (Denz. 1822 [1668]).

Der ungleiche Rang des Petrus und Paulus ergibt sich aus der Primatslehre von selbst. Die Lehre des Jansenisten A. Arnauld von der Gleichheit beider Apostel wurde von Innozenz X. (1674) zurückgewiesen (Denz. 1091 [965]). Nach dem Vatikanum wurde die jansenistische Behauptung von den Altkatholiken wiederholt.

Der Altkatholik Langen hat in einem vier Teile umfassenden Werke: Das vatikanische Dogma von dem Universal-Episkopat und der Unfehlbarkeit des Papstes in seinem Verhältnis zum Neuen Testament und der patristischen Exegese (1871 bis 1876) zur Bekämpfung des Primates auch jene Väterstellen gesammelt, in welchen von einer Gleichheit des Petrus und Paulus die Rede ist (I 90 ff). Aber die Väter, wie Ambrosius, Augustin, der Ambrosiaster, Chrysologus, Maximus von Turin, Gregor d. Gr., Chrysostomus u. a., verstehen diese Gleichheit entweder von dem Apostolate oder sehr oft von der Bedeutung beider Apostel für die Kirche Roms, wo beide den Märtyrertod starben, oder von ihrem Verdienste um die Kirche überhaupt. Ja in letzterer Hinsicht können sie dem Apostel Paulus wohl sogar den Vorrang vor Petrus zuschreiben. Sagt doch der Apostel selbst, wie auch Gregor d. Gr. (Dial. 1, 12), daß er mehr als alle andern gearbeitet habe (1 Kor 15, 10). Es ist also dem Apostel Paulus, dem Heidenapostel und eifrigen Missionär, der Primat der äußeren Tätigkeit und der Lehrverkündigung zuzuerkennen. Aber damit ist dem Petrus der Primat der Jurisdiktion so wenig verkümmert, wie etwa der des Papstes Zacharias, wenn man ihn in Bezug auf die Missionsarbeit unter Bonifatius, den „Apostel" Deutschlands, stellt.

Ähnlich löst sich auch der Einwurf, den man aus der Scholastik (Albert d. Gr., Thomas) entnehmen zu können glaubt, die ebenfalls eine Gleichheit der beiden Apostel wenigstens in Bezug auf die Lehre annimmt. Beide Apostel waren natürlich vollbemächtigte, unfehlbare Organe der christlichen Lehrverkündigung und in dieser Hinsicht gleich. Daß aber damit nicht der Primat des Petrus beseitigt oder auch nur verblaßt werden sollte, geht schon aus der Lehre des Aquinaten allein hervor. Er schreibt: „Allen Aposteln ist insgemein die Gewalt gegeben, zu binden und zu lösen. Damit aber darin Ordnung walte, ist sie zuerst dem Petrus allein gegeben; damit dadurch klar werde, wie sie in ihm Wurzel haben solle, deshalb sagt der Herr zu ihm allein Lk 22, 30 f und Jo 21, 17" (Suppl. q. 40, a. 6). Deshalb fanden auch die Irrlehren des Marsilius von Padua und des Johann von Jandun nur „geringen Anklang" im Mittelalter; vgl. Funk, Kirchengesch. § 146; zum Ganzen vgl. besonders Ottiger, Theol. fundam. II 61—212.

§ 145. Der Primat der Päpste.

Satz. Petrus sollte nach Christi Anordnung in seinem Oberhirtenamt immerfort einen Nachfolger haben, und dieser ist der Bischof von Rom.

De fide.

Erklärung. Das Vatikanum definierte: „Wenn jemand sagt, nicht auf Grund der Einsetzung von Christus dem Herrn selber oder nach göttlichem

Rechte (iure divino) sei es, daß der hl. Petrus im Vorrange über die ganze Kirche immerdar Nachfolger habe; oder der Papst zu Rom sei nicht der Nachfolger des hl. Petrus in diesem Vorrange, der sei ausgeschlossen" (sess. IV, c. 2; Denz. 1825 [1671]). Zwei Wahrheiten sind hier ausgesprochen, die eine dogmatische, daß Petrus immer einen Nachfolger haben sollte, die andere geschichtliche, daß dieser Nachfolger der jeweilige Papst zu Rom sei. Beide Wahrheiten hängen innerlich zusammen.

Die These hat zur Voraussetzung die geschichtliche Tatsache, daß Petrus als Bischof von Rom wirkte und starb. Der Nachweis dieser Tatsache fällt in die Kirchengeschichte. Übrigens wird sie heute von den protestantischen Gegnern meist anerkannt, wenn ihre Leugnung auch früher als beliebtes Scheinargument gegen „Rom" eine Rolle spielte.

Beweis. Wenn Christus seine Kirche auf Petrus als das Fundament gründen wollte, und diese Kirche, wie er verheißen, bis zum Ende der Zeiten dauern sollte, dann ist es eine notwendige Folgerung, daß auch das Fundament, das dem Ganzen Halt und Bestand gibt, fortdauern muß. Es würde sonst die Kirche ohne Fundament und somit in ganz anderer Weise fortbestehen, wie sie gegründet wurde. Daß aber Petrus nicht in Person bis ans Ende der Welt dieses Fundament sein sollte, hatte Christus durch die Ankündigung seines vorherigen Todes (Jo 21, 19) vorausgesetzt.

Väter. Ihre Zeugnisse für den Primat fallen mit denen für den Lehrprimat zusammen. Deshalb darf hier auf jene verwiesen werden (S. 556). Es mögen hier einige Geständnisse Harnacks (Dogmengesch. I [4]) angemerkt werden. „Petrus ist sehr wahrscheinlich wirklich in Rom gewesen wie Paulus" (1 Clem. 5; Ignat. ad Rom. 4 [S. 488]). Sohm hat in seinem Kirchenrecht (I 381) nur „übertrieben", wenn er „die gesamte Kirchenverfassung, und zwar als eine göttlich geordnete, zuerst in Rom ausgebildet und sodann von Rom auf die andern Gemeinden übertragen werden" läßt (S. 480). „Glänzender als die römische Gemeinde durch den sog. ersten Klemensbrief hat sich keine zweite in die Kirchengeschichte eingeführt" (S. 485). Der zweite Klemensbrief, der von Harnack dem Papst Soter zugeeignet wird, wird in Korinth „mit den höchsten Ehren aufgenommen" (S. 486). Von Ignatius zeigt schon die Adresse in dem Römerbrief, „daß er diese Gemeinde als die vornehmste der Christenheit schätzt" (S. 486). Ignatius bietet „das wichtige Zeugnis (für Rom, c. 2): „Andere habt ihr belehrt" (ebd.). „Nach diesen Zeugnissen kann es nicht befremden, wenn Irenäus ausdrücklich der römischen Kirche unter den von den Aposteln gestifteten Kirchen den höchsten Rang beigelegt hat" (S. 486). Zu der berühmten Stelle für den Primat (Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio; Adv. haer. 3, 3, 1; vgl. 3, 4, 1; die richtige Erklärung bei Batiffol-Seppelt 214 ff) bemerkt er, daß „die römische Gemeinde damals als die eigentliche conservatrix traditionis galt, und daß daher die Gemeinden ihre Orthodoxie in der Übereinstimmung mit dieser Gemeinde naturgemäß und tatsächlich bekunden" (S. 488). Es fehlt hier: sie „müssen" (necesse est) übereinstimmen mit ihr. Vgl. Vatik. sess. IV, c. 2; Denz. 1824 [1670].

Von Tertullian (De praescript. 36; vgl. De bapt. 17; De pud. 3) sagt Harnack: „Er bemerkt aber ausdrücklich, daß die römische Kirche für die karthaginiensische eine besondere Autorität habe" (S. 491). Wenn Tertullian später als Montanist den Primat des Papstes herabdrückte, so tat er es, um dem Pneuma Raum zu schaffen. „Das Neue liegt ganz auf der Seite Tertullians", sagt Batiffol mit Recht (S. 302); er ist der „Revolutionär", nicht Papst Kallist. Ebenso wird von Harnack

zugestanden, daß die Häretiker, wie Marcion, sich um Roms Gunst bemühten, daß Viktor und Stephanus den Orient von der Kirchengemeinschaft ausschloß, daß „der römische Bischof (um 200) in der Lage ist, nicht bloß Presbyter und Diakonen, sondern auch Bischöfe einzusetzen und abzusetzen. . . . Andern Gemeinden kann von Rom aus ihr Bischof genommen und ihnen ein in Rom gewählter Bischof zugeschickt werden" (S. 491). Als der angesehene Patriarch Dionysius von Alexandrien vom Papst Dionysius korrigiert wurde, ist „gegen dies Verfahren ein Einwand nicht erhoben worden" (S. 493). Und bei der „Verurteilung des Origenes scheint die Stimme Roms von besonderer Bedeutung gewesen zu sein" (ebd.).

Fügen wir diesen anerkennenden rein historischen Geständnissen der Gegner noch einige Väterstimmen aus der ersten Zeit hinzu.

Für das 1. Jahrhundert ist als Zeuge des Primates zu nennen der schon genannte Klemensbrief. Hierbei ist die Tatsache des Briefes an sich schon für die Autorität des römischen Bischofs von großer Beweiskraft; mag auch die Frage, ob Klemens aus eigener Initiative geschrieben hat oder auf äußere Veranlassung, nicht ganz gelöst werden können; dieser Umstand ist von sekundärer Natur. Wahrscheinlich aber schrieb Klemens aus eigenem Antriebe (vgl. 1, 1; 47, 6 f). Die Anerkennungen dann, die Ignatius der römischen Kirche in seinem Römerbriefe spendet, sind um so bedeutsamer, als er von seiner eigenen bischöflichen Autorität überall deutlich und nachdrücklich Zeugnis ablegt.

Für das 2. Jahrhundert haben wir zunächst die berühmte Irenäusstelle (Adv. haer. 3, 2). Schon der Zusammenhang ist sehr wichtig. Man kann die rechte Lehre allerdings in jeder apostolischen Kirche erfahren; aber es wird das eine Beispiel der römischen Kirche herausgegriffen. „Wir erwähnen nur von der größten, ältesten und allbekannten, von den beiden vornehmsten Aposteln Petrus und Paulus zu Rom gegründeten und aufgerichteten Kirche ihre von den Aposteln stammende Überlieferung und den von ihr den Menschen verkündeten Glauben, der durch die Amtsnachfolgen der Bischöfe bis auf uns gelangt ist, und beschämen so alle, die wie immer entweder aus Selbstgefälligkeit oder aus eitler Ruhmsucht oder aus Verblendung und Böswilligkeit nebenhin ausschwärmen." Schon hieraus ergibt sich die Bedeutung der römischen Kirche für den Glauben der Gesamtkirche; sie ist einfach entscheidend (confundimus omnes eos, qui quoquo modo . . , praeterquam oportet colligunt). Und zwar ist es nicht die Autorität der römischen Gemeinde, sondern ihres Bischofs, welche dieses entscheidende Gewicht hat; denn in der bischöflichen Nachfolge liegt nach Irenäus die Gewähr für die Reinheit des Glaubens. Nun folgen die früher zitierten, oft ausgelegten berühmten Worte, daß mit dieser Kirche wegen ihres vorzüglicheren Vorranges (propter potentiorem principalitatem) alle übereinstimmen müssen. Es ist unwesentlich, wie man im einzelnen die schwierige Stelle erklärt; man muß (necesse est) im Sinne des Irenäus ganz gewiß mit ihr übereinstimmen; denn sie hat zweifellos den rechten Glauben, und diesen muß jeder haben. Also ist die römische Kirche für alle die rasch und sicher erkennbare Instanz in Glaubenssachen. Über die Auffassung des Textes im einzelnen vgl. Theologie und Glaube 1909, 399 f; Stimmen aus Maria-Laach 1909, 402 ff; Ottiger II 530 ff. Noch ist aus dem 2. Jahrhundert zu erwähnen die Reise Polykarps (des Princeps Asiae) nach Rom zum Papste Anicet im Interesse der orientalischen Osterfeier (vgl. Iren., Adv. haer. 3, 3 f; Eus., Hist. eccl. 5, 24, 16); ebenso die Reise Hegesipps nach Rom (ca 160; Eus. l. c. 4, 22, 3), um die wahre Glaubenstradition dort kennen zu lernen. Etwas später fallen auch die Verhandlungen des Polykrates von Ephesus und anderer Orientalen über die Osterfeier mit Papst Viktor I. (189), deren Verlauf das Ansehen Roms bezeugt.

Für das 3. Jahrhundert besitzen wir zunächst das Zeugnis des Tertullian. Er bekundet den Tatsachenbestand, wenn er das Bußedikt des Kallistus I. ein „peremtorisches" (edictum peremtorium) nennt (De pudic. 1; vgl. Denz. 43 [1778]); wenn er ihn, obzwar ironisch, einen „apostolischen Mann" (Apostolice) nennt (De pudic. 21). Nach seiner Darstellung hat sich Kallistus auf die berühmte Stelle Mt 16, 19 berufen, als er seine Milderungsmaßregel im Bußwesen gab: „In Betreff

deiner Behauptung frage ich nun, woher eigneſt du (Kalliſtus) dir das Recht der Kirche an (unde hoc ius ecclesiae usurpes)? Wenn du deshalb, weil der Herr dem Petrus geſagt: Auf dieſen Felſen will ich meine Kirche bauen, dir habe ich die Schlüſſel des Himmelreichs gegeben, oder: Was immer du gelöſt wie gebunden haſt auf Erden, ſoll gelöſt oder gebunden ſein im Himmel, behaupteſt, auch zu dir, d. h. zu jeder nahen Kirche des Petrus, ſei die Gewalt des Löſens und Bindens gelangt: Wer biſt du, der du die offenbare Abſicht des Herrn, der dies Recht nur dem Petrus für ſeine Perſon übertrug, umwirfſt und verunſtalteſt?" (De pudic. 21.) Alſo glaubte damals die katholiſche Kirche, von der ſich Tertullian trennte, daß Chriſtus ſeine Kirche auf Petrus gegründet, und daß die römiſchen Päpſte die Nachfolger des Petrus ſeien. Tertullian leugnet nicht, daß Kalliſtus Nachfolger Petri iſt als Biſchof von Rom, nur möchte er durch künſtliche Auslegung, die er in der ganzen Schrift über die Bußfrage beliebt, den Vorrang Petri als einen rein perſönlichen, unvererblichen hinſtellen (vgl. Bardenhewer, Geſch. der altkirchl. Lit. II [1903] 575; Katholik 1902 II 193 ff).

Cyprian wird zwar durch ſein ſtarkes epiſkopales Selbſtbewußtſein, wie durch die relative Selbſtändigkeit der afrikaniſchen Kirche daran gehindert, dem römiſchen Primate ſeinen vollen Ausdruck zu geben; aber er ſieht ſich doch auf Grund der Tatſachen wie der bibliſchen Texte gezwungen, Sätze hinzuſchreiben, die ſachlich den Primat deutlich enthalten: „Gott iſt einer, und Chriſtus iſt einer, und eine Kirche iſt und eine Kathedra, gegründet auf Petrus durch das Wort des Herrn (una ecclesia et cathedra una super Petrum Domini voce fundata; Ep. 43, 5). Doch zu einer vollkommenen Auffaſſung der Primatsidee iſt Cyprian nicht gelangt. So urteilen auch andere wie Peſch I[4] 250; Poſchmann, Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian (1908) 12 ff; Batiffol-Seppelt 370 ff; Seitz, Cyprian und der römiſche Primat (1911) 30—90. Vielleicht war der Einfluß des ſpäteren Tertullian auf ihn in dieſem Punkte ein verwirrender; denn die Auslegung von Mt 16, 18 iſt bei beiden eine künſtliche.

Nach einem Briefe Firmilians (bei Cypr., Ep. 75, 17) hat Papſt Stephan „behauptet, durch Nachfolge den Sitz des Petrus inne zu haben". Hieronymus ſpricht wiederholt den Satz aus, daß Gott auf Petrus die Kirche gegründet habe (Ep. 41, 2; M. 22, 475; Adv. Pelag. 1, 14; M. 23, 506); vgl. auch ſeinen Brief an Damaſus (Ep. 15; M. 22, 355). Ebenſo Ambroſius (In Ps. 40, 30; M. 14, 1082); er ſchreibt an Papſt Siricius mit neun andern Biſchöfen von einer Mailänder Synode, daß ſie ſein Urteil über die Exkommunikation Jovinians und Auxentius' auch ihrerſeits annehmen (qui fideliter commissam tibi ianuam serves et pia sollicitudine Christi ovile custodias, dignus, quem oves Domini audiant et sequantur; Ep. 42; M. 16, 1124 f). Auguſtin gibt Mt 16, 18 gern eine allgemeinere Bedeutung für den Glauben (vgl. über ihn Ottiger II 159 ff; Specht, Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Auguſtin [1892] 129 ff); aber er ſchreibt doch auch, daß „in der römiſchen Kirche immer der Prinzipat der apoſtoliſchen Kathedra vorhanden war" (in qua [romana ecclesia] semper apostolicae cathedrae viguit principatus; Ep. 43, 7). Und indem er das Martyrium des Cyprian mit dem des Petrus vergleicht, ſagt er von dem Stuhle Petri: „Wer weiß nicht, daß jener Prinzipat des Apoſtolates jedem Epiſkopate voranzuſetzen iſt" (De bapt. contra Donat. 2, 1, 2; M. 43, 127), daß die römiſche Kirche „den Gipfel der Autorität beſitzt" (culmen auctoritatis obtinuit) und ihr den Vorrang verweigern (nolle primas dare), höchſte Gottloſigkeit oder ſich überſtürzende Arroganz ſei (De util. cred. 17, 35)? Von dem damaligen Papſte Anaſtaſius ſagt er, daß er denſelben Stuhl innehabe, den Petrus beſaß (Ep. 53, 1, 2 f).

Die Griechen Gregor von Nyſſa, Gregor von Nazianz, Euſebius von Cäſarea, Chryſoſtomus erklären Mt 16, 18 von dem Primate des Petrus; manche bezeugen auch konſequent ihren Glauben an den Primat ſeiner Nachfolger in Rom. Nach Gregor von Nazianz präſidiert die römiſche Kirche durch ihre religiöſe Macht der ganzen Welt (quae universis praesidet; Carm. 2, sect. 1; carm. 11; M. 37, 1068). Theodoret von Cyrus ſchreibt an einen römiſchen Presbyter, Renatus,

daß jener heiligste Sitz (in Rom) „über die Kirchen der ganzen Welt den Prinzipat hat" (Ep. 116; M. 83, 1324). Hier ist auch zu erinnern an die Autorität der römischen Päpste über die in der griechischen Kirche abgehaltenen Konzilien. Vgl. über sie Pesch I⁴ 333.

Das Vatikanum durfte sich auch auf frühere ausdrückliche Zeugnisse der Konzilien berufen und führt darüber das vierte Konzil von Konstantinopel, das zweite zu Lyon und das Florentinum an (sess. IV, c. 4). So sagt das genannte Konzil zu Lyon: „Die heilige römische Kirche hat den höchsten und vollen Primat und Prinzipat über die ganze katholische Kirche", und fügt hinzu, daß sie ihn in Petrus vom Herrn selbst empfangen hat (Denz. 466 [389]). Das Florentinum erklärt in seinem Unionsdekrete: „Wir definieren, daß der heilige apostolische Sitz und römische Pontifex über den ganzen Erdkreis den Primat inne hat, und daß eben der römische Pontifex der Nachfolger des hl. Petrus, des Fürsten der Apostel sei und der wahre Stellvertreter Christi und das Haupt der ganzen Kirche und aller Christen Vater und Lehrer, und ihm selbst im hl. Petrus die volle Gewalt von unserem Herrn Jesus Christus verliehen sei, die ganze Kirche zu regieren und zu leiten; wie es auch in den Verhandlungen der allgemeinen Konzilien und in den heiligen Kanones enthalten ist" (Denz. 694 [589]).

Nach dem bisher Gesagten besitzt der römische Papst nach göttlichem Rechte (iure divino) den Primat über die ganze Kirche. Die Theologen fragen nun, ob man auch im Glauben festhalten müsse, daß der Primat stets mit dem römischen Stuhle verbunden bleiben müsse oder auch durch die Entscheidung des Papstes mit einer andern Kirche könne vereinigt werden. Dem scheinen die angeführten Definitionen entgegenzustehen, die ja ausdrücklich von der „römischen" Kirche reden. Man kann sagen, auch wenn der Papst in einer andern Stadt residiert, wie zur Zeit des Schismas in Avignon, so bleibt er doch der römische Papst und Nachfolger des hl. Petrus.

Noch eine zweite sekundäre Frage wird hier gestellt, ob der Primat nach dem Willen Christi mit der römischen Kirche verbunden sei oder durch rein geschichtliche Gründe. Ersteres scheinen wieder die kirchlichen Definitionen zu fordern. Es genügt, anzunehmen, daß Gottes Vorsehung diese Verbindung unter Berücksichtigung historischer Verhältnisse bewirkt hat. Man braucht auch nicht in Abrede zu stellen, daß die Kirche und der Primat wiederholt aus den obwaltenden historischen Verhältnissen Nutzen gezogen hat. Nur das eine widerspricht dem Dogma, den Primat rein natürlich und historisch zu erklären.

Das Nähere hierüber bringt die Kirchengeschichte und das Kirchenrecht. Letzteres behandelt auch die einzelnen im Primate enthaltenen Rechte sowie die Fragen der Papstwahl und der Legitimität des Papstes in Zweifelfällen.

Da auch die Apologetik den Primat behandelt, so mögen oben angegebene Beweise genügen. Weitere patristische Zeugnisse bei Schwane II § 84—88; Tixeront I u. II, Index s. v. Primauté; Hurter, Comp. I thes. 76 f; Hettinger, Fundamentaltheol. 621 ff; Wilmers, De eccl. Christi l. 2, c. 2, a. 3; Scheeben-Atzberger IV § 343; Schanz, Apol. III § 13. Es ist nach dem Gesagten daher töricht, die Primatslehre erst durch die Scholastik begründet sein zu lassen, wenn es auch wahr ist, daß Thomas die Lehre von der göttlichen Vollgewalt zuerst systematisch ausgebildet hat. Vgl. über ihn Leitner, Der hl. Thomas v. A. über das unfehlbare Lehramt des Papstes (1872); über die Scholastik Schwane III § 113—119.

Wesen des Primates.

Über die Natur und den Umfang des Primates hat das Vatikanum noch folgende Ausführungen gegeben: „Wir lehren und erklären demnach, daß die römische Kirche nach der Anordnung des Herrn über alle andern den Vorrang der ordnungsgemäßen Gewalt besitze, und daß diese Rechtsgewalt des römischen Papstes, die eine wahrhaft bischöfliche ist (vere

episcopalis), eine unmittelbare sei (immediatam esse), gegen welche Hirten und Gläubige jeglichen Ritus und Ranges sowohl die einzelnen besonders als alle gemeinsam zur Pflichtleistung der hierarchischen Unterordnung und des wahren Gehorsams verbunden sind, nicht nur in Sachen, welche Glauben und Sitten, sondern auch in solchen, welche Lebensweise und Regierung der über den ganzen Erdkreis zerstreuten Kirche betreffen. . . . Dieses ist die Lehre der katholischen Wahrheit, von welcher niemand unbeschadet des Glaubens und des Heiles abweichen kann" (sess. IV, c. 3; Denz. 1827 [1673]).

In dieser Erklärung sind folgende Punkte hervorgehoben:

1. Die Regierungsgewalt des Papstes ist über alle andern kirchlichen Gewalten erhaben. Also steht sie höher sowohl als die aller Einzelbischöfe, wie auch als die des Gesamtepiskopates. Folglich ist jene auf den Konzilien zu Konstanz und Basel hervorgetretene Ansicht von der Superiorität des Konzils über den Papst abgetan.

2. Jene Gewalt ist eine wahrhaft bischöfliche. Sie ist also keine von der bischöflichen verschiedene Gewalt, sondern schließt alle jene Momente in sich, welche die bischöfliche Hirtengewalt in seiner Herde ausmachen: gesetzgebende, richtende und strafende Gewalt, wie das bereits früher erklärt wurde.

3. Diese Gewalt ist eine unmittelbare. Der Papst hat also das Recht, sowohl über die einzelnen Bischöfe als über deren Gesamtheit unmittelbar und ohne Zwischenglieder seine bischöfliche Gewalt geltend zu machen; nicht etwa nur in den Fällen, wie Febronius meinte, in welchen die Bischöfe aus Nachlässigkeit in ihren Diözesen ihre amtlichen Pflichten vernachlässigten. Somit ist der Papst der Ordinarius aller Gläubigen der ganzen Kirche.

Aus dieser vollen, universalen, einzigen, bischöflichen Gewalt folgt dann nach dem Konzil auch das Recht für die Praxis, „mit allen Hirten und Herden der ganzen Kirche in der Ausübung dieses seines Amtes frei zu verkehren". Eine andere selbstverständliche Folge ist die, daß es unerlaubt sei, das richterliche Urteil des Papstes abzulehnen und die Berufung an ein allgemeines Konzil zu ergreifen. Mit einem Kanon, in welchem noch einmal unter dem Anathem die Anerkennung „der ganzen Fülle der obersten Gewalt" und des Rechtes, sie über die ganze Herde als eine „ordentliche und unmittelbare" geltend zu machen, gefordert wird, schließt diese Erörterung über die Natur und den Umfang des Primates. Das Nähere über den Umfang des Primates wie über die Weise seiner Ausübung gehört ins Kirchenrecht.

Die bischöfliche Hirtengewalt und der Primat.

Wie von selbst stellt sich die Frage ein, welche Bedeutung noch der bischöflichen Gewalt neben der päpstlichen zukommt. Das Konzil gibt daher auch hierüber noch eine Erklärung: „Es ist aber weit davon entfernt, daß diese Gewalt des obersten Hohenpriesters Eintrag tue der ordentlichen und unmittelbaren Gewalt der bischöflichen Jurisdiktion, gemäß welcher die Bischöfe, welche, vom Heiligen Geiste eingesetzt, an die Stelle der Apostel nachgefolgt sind, als wirkliche Hirten (veri pastores) die ihnen zugewiesenen Herden, jeder die Seinen, weiden und leiten; vielmehr wird dieselbe von dem obersten und allgemeinen Hirten geschützt, befestigt und verteidigt" (Denz. 1826 [1674]). Nach dieser authentischen Erklärung des Konzils ist also die bischöfliche Gewalt durch die Definition des Primates nicht geschwächt, sondern vielmehr anerkannt als ordentliche, unmittelbare Hirtengewalt in ihrer Diözese. Sie bezieht sich also als wahrhaft bischöfliche Gewalt auf

die Glaubens- und Sittenlehren wie auf die Disziplin und den Kultus. Sie bleibt allerdings in ihrer räumlichen Ausdehnung und Geltendmachung abhängig vom Papste, der die supreme Gewalt in der Kirche und daher in jeder Einzeldiözese besitzt.

Ausdrücklich wird anerkannt, daß die bischöfliche Gewalt eine ordentliche ist (potestas ordinaria), d. h., daß sie der Bischof kraft seines Amtes, welches Christus in der Kirche eingesetzt hat, besitzt. Die Theologen haben aber aus der hier allgemein genannten „bischöflichen Gewalt" die spezielle Jurisdiktionsgewalt herausgehoben und in Bezug auf sie die Frage gestellt, ob sie der Einzelbischof als ordentliche Gewalt von Gott oder von dem Papste empfange. Allein in der Schriftstelle, welche vom Konzil angezogen wird, ist gesagt, daß der Heilige Geist die Bischöfe eingesetzt habe, die Kirche Gottes zu regieren (Apg 20, 28). Also haben sie auch von Gott ihre gesamte Macht in der Weihe empfangen. Die Bischöfe regieren die Kirche, d. h. den ihnen vom Papste angewiesenen Teil der Kirche, als wahre ordentliche Hirten, nicht als Stellvertreter des Papstes. Die von Menschen vollzogene Wahl zum Bischofe und die päpstliche Bestätigung gibt ihnen diese Gewalt nicht, ist vielmehr nur die Vorbedingung ihrer Ausübung.

Drittes Kapitel.

Eigenschaften und Merkmale der Kirche.

Literatur. Außer der bereits angeführten allgemeinen Literatur speziell über die Einheit: Bellarmin, De notis ecclesiae c. 9 f. Tournely, De ecclesia q. 2, a. 2. Thomassinus, Traité de l'unité de l'église (1686). Schanz, Apol. III § 6. Hettinger, Fundamentaltheol. II 505 ff. Specht, Die Einheit der Kirche nach dem hl. Augustin (1885). Derſ., Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustin (1892) 224 ff. Deby, Die eine wahre Kirche (1897). Über Heiligkeit: Bellarmin l. c. c. 11—15. Tournely l. c. q. 2, a. 3. Hettinger a. a. O. 517 ff. Schanz § 10. Über Katholizität: Bellarmin c. 4 7. Tournely q. 2, a. 4. Schanz § 7. Scheeben-Atzberger IV 531 ff. Göpfert, Die Katholizität der Kirche (1876). Söder, Der Begriff der Katholizität und des Glaubens nach seiner geschichtl. Entwicklung (1881). Commer, Die Katholizität nach dem hl. Augustin (1873). Poulpiquet, La notion de catholicité (1910). Über Apostolizität: Bellarmin c. 8. Tournely q. 2, a. 5. Scheeben-Atzberger IV 355 ff. Schanz III § 5. Batiffol, L'église naissante, chap. 3. Derſ. im Dictionnaire apologétique s. v. apôtres. Weber, Die kath. Kirche die wahre Kirche Christi (1907). Klug, Gottes Reich (1910). Ottiger II 238—1058.

§ 146. Begriff und Zahl.

Unter den Eigenschaften (proprietates) der Kirche verstehen wir hier nur diejenigen Eigentümlichkeiten, welche der Kirche wesentlich sind (propr. essentiales), aus ihrer Natur und Verfassung, wie sie bisher beschrieben wurde, notwendig folgen, die also der Kirche nicht etwa zufällig anhaften (propr. accidentales), sondern von Christus, ihrem Stifter, ihr mitgegeben sind und ihr Wesen ausmachen.

Über die Zahl der Wesenseigenschaften gehen die Angaben der Theologen auseinander. Der Grund dafür liegt aber nicht in einer inneren sachlichen Unsicherheit über das Wesen der Kirche, sondern ist vielmehr äußerer, methodischer Natur, sofern manches, was von den einen als Eigenschaft behandelt

wird, wie z. B. die Unfehlbarkeit, Notwendigkeit, Sichtbarkeit, von den andern unter andern Gesichtspunkten und in anderem Zusammenhange erörtert wird. Uralt und dogmatisches Ansehen hat die Vierzahl dieser Eigenschaften. Man zählt sie nach dem nicäno-konstantinopolitanischen Symbolum: „Ich glaube an eine, heilige, katholische und apostolische Kirche" (Denz. 86 [47]; vgl. 468 [1785]). Vgl. über die Zahl Scheeben-Atzberger IV 339 f; Ottiger II 240.

Merkmale oder Kennzeichen (notae) der Kirche sind ebenfalls zunächst Wesenseigenschaften der Kirche. Doch haben sie das Besondere an sich, daß sie die Kirche sichtbar und somit für diejenigen, die in sie einzutreten berufen werden, erkennbar machen. Inhaltlich und ontologisch fallen also die Kennzeichen oder Merkmale mit den Proprietäten zusammen, formell und logisch sind sie von ihnen jedoch verschieden. Sie sind innere Wesenseigenschaften, sofern die wahre Kirche ohne sie nicht sein kann und jede Kirche, die sie entbehrt, sofort als Pseudokirche erscheinen muß. Sie sind zugleich äußere Merkmale, weil sie den vorzüglichen Zweck haben, die Kirche nicht nur innerlich und an sich zu konstituieren, sondern auch in der Welt zu manifestieren. Alles also, was das Merkmal der Kirche ist, ist auch Wesensattribut, aber nicht alles, was Wesensattribut ist, ist auch Merkmal.

Akzidentelle Eigenschaften, die also der Kirche zukommen und auch fehlen können, sind, auch wenn sie äußerliche Zeichen an der Kirche sind, keine Merkmale der Kirche. Es fehlt ihnen eben die Eigentümlichkeit der steten Dauer und der inneren Notwendigkeit; daher sind sie nicht geeignet, die Kirche zu jeder Zeit in der Menschheit sicht- und kennbar zu machen.

Als begrifflich notwendige Momente eines Merkmals der Kirche muß man fordern, daß es sichtbar und äußerlich sei, sicher und notwendig mit dem wahren Wesen der Kirche Jesu verbunden, dieser Kirche durchaus eigentümlich, und zwar dauernd für die ganze Zeit ihres Bestandes, bestimmt und klar und nicht etwa bloß allgemein und vage, und endlich eben deshalb leicht erkennbar. Nur diese Momente genügen dem Zwecke des Merkmals, ein sicherer Wegweiser zur Kirche Jesu für jedermann zu sein.

Die Zahl der Merkmale der Kirche wird fast einhellig auf die bereits genannte Vierzahl beschränkt, wie sie im Konstantinopolitanischen Symbolum angegeben wird (vgl. auch die Enzyklika Pius' IX. vom 16. Sept. 1864: Vera Iesu Christi ecclesia quadruplici nota, quam in Symbolo credendam asserimus, auctoritate divina constituitur et dignoscitur; et quaelibet ex hisce notis ita cum aliis cohaeret, ut ab iis nequeat seiungi; Denz. 1686 [1539]). Bellarmin zählt 15 Merkmale, die sich aber nach ihm auf die Vierzahl zurückführen lassen. Daß diese vier dem Begriffe eines Merkmals entsprechen, also wahre Merkmale sind, wird ihre spätere Erörterung lehren.

Die Protestanten lehrten die Unsichtbarkeit der Kirche, verstanden sich aber zuletzt doch dazu, auch Kennzeichen der wahren Kirche aufzustellen, und zwar zwei, die reine Lehrverkündigung und die rechte Sakramentsspendung. Aber diese Momente, so sehr sie der wahren Kirche wesentlich sind, sind dennoch keine Merkmale, am allerwenigsten im Kirchenbegriff der Protestanten, dem die Unfehl-

barkeit mangelt. Sichtbar sind jene beiden Momente, aber wo ist das Kriterium, um sie als echt und wahr zu rekognoszieren. Wodurch erkennt man die Hauptsache, die Legitimität der Sakramentsverwaltung und die Wahrheit der Lehrverkündigung? Behaupten denn nicht alle Sekten diese Kennzeichen von sich? Und doch müssen Kennzeichen von allen leicht erkannt werden können.

Die Dogmatik hat die Aufgabe, die Eigenschaften als geoffenbarte Glaubenswahrheiten positiv darzutun. Ihre Verteidigung und Anwendung fällt der Apologetik zu. Von den Wesenseigenschaften brauchen an dieser Stelle, nachdem von der Unfehlbarkeit der Kirche schon die Rede war, nur die Unvergänglichkeit und Unveränderlichkeit (Indefektibilität) sowie die Sichtbarkeit behandelt zu werden. Letztere Eigenschaft leitet dann schon zu den Kennzeichen über, die ja die Sichtbarkeit voraussetzen. Die Freiheit der Kirche fällt ins Kirchenrecht; nach ihr ist die Kirche eigenmächtig und unabhängig in der inneren Übung der Religion wie auch in der äußeren Ausbreitung.

§ 147. Die Unvergänglichkeit und Unveränderlichkeit der Kirche.

Die Kirche hat von ihrem gottmenschlichen Stifter die Verheißung einer unzerstörbaren Dauer bis an das Ende der Welt erhalten. Daher ist sie in diesem Sinne unvergänglich.

Mit dieser Unvergänglichkeit (perpetuitas, perennitas) ist an sich und genau genommen nur die stete Existenz der Kirche ausgesprochen. Sie wird nie zu Grunde gehen, nie auch nur unterbrochen werden in ihrem Dasein. Es ist das schon eine Vollkommenheit, die aber nicht jede Unvollkommenheit notwendig und an sich ausschließt. Auch Weltreiche und nichtchristliche Religionen könnten eine solche Dauer haben. Aber sie würden sich dann im Laufe der Zeiten nach den äußeren Umständen und Einflüssen innerlich und äußerlich verändern und umgestalten, so daß man wenigstens mit Rücksicht auf diese angenommenen Veränderungen nicht von einer steten Dauer reden könnte.

Will man die unzerstörbare Dauer daher von der Kirche in vollkommener Weise und im strikten Sinne aussagen, so ist mit der Dauer sofort ein zweites ergänzendes Moment zu verbinden, die Unveränderlichkeit (immutabilitas). Beide zusammen machen erst den Vollbegriff der Indefektibilität der Kirche aus (indefectibilitas).

Die Unveränderlichkeit fügt also der Unvergänglichkeit ein wesentliches, ja das hauptsächlichste Moment hinzu. Sie ist der Grund für die stete Dauer; ja sie ist der Grund für alle übrigen Eigenschaften und Kennzeichen der Kirche. Denn sie besagt, daß die Kirche stets und unwandelbar einig, heilig, katholisch und apostolisch ist, wie sie im Anfange von ihrem Stifter gegründet wurde.

Und zwar ist die Kirche unvergänglich und unveränderlich sowohl in ihrer äußeren als in ihrer inneren Form. Sie ist es in Bezug auf ihre äußere, sichtbare Konstitution, in ihrer Hierarchie und ihrem Primate. Sie ist es in Bezug auf ihr inneres Wesen, wie es gebildet wird hauptsächlich durch den Glauben und die reine Lehre Christi. Weder in dem einen noch in dem andern Punkte kann die Kirche von sich selbst abfallen und sich verändern. Diese Indefektibilität ist keine zufällige, nur tatsächliche, sondern eine innerlich notwendige, sofern sie von Christus gewollt ist, so

daß die Glieder der Kirche sie nicht etwa vermuten können, sondern sie ist notwendig mit dem Wesen der Kirche gegeben und im Glauben verbürgt.

Als Ursache dieser Indefektibilität ist zunächst der Heilige Geist zu nennen. Er ist der Kirche gerade zu dem Zwecke gesandt, um das innere stete Lebensprinzip der Kirche zu bilden bis ans Ende der Welt. Sekundäre Ursachen der Fortdauer der Kirche sind dann die von Christus eingesetzte hierarchische Ordnung, besonders der Primat, sowie auch die über den gemeinsamen Kult (Meßopfer, Sakramente) vom Herrn gegebenen unwandelbaren Anordnungen. Faßt man das gesamte innere Wesen der Kirche als den einen gleichen Glauben der Gesamtkirche, dann wird ihre Indefektibilität garantiert und verursacht durch die Unfehlbarkeit ihres Lehramtes.

Einschränkend ist zu sagen, daß der Kirche diese Unvergänglichkeit und Unveränderlichkeit nur eignet in Bezug auf ihre Wesensmomente, und daß deshalb akzidentelle Veränderungen an ihr nicht nur möglich, sondern auch wirklich sind. Ja sie sind in gewisser Weise notwendig, weil die Kirche ein lebendiger Organismus ist, zu dessen Natur es gehört, daß er sich entfaltet und in wechselnden Lebensformen entwickelt und erstarkt. Und zwar betrifft das sowohl die innere als auch die äußere Form der Kirche, wie schon ein Blick auf ihre Geschichte zeigt.

Gegner der Wahrheit von der unveränderlichen Dauer der Kirche sind alle Sekten, die eine neue, veränderte Religionsform an Stelle der Kirche setzen unter dem Vorgeben, sie zu verbessern und zu vervollkommnen. Manche von ihnen, wie die Montanisten, träumten von einem dritten neuen Zeitalter des Heiligen Geistes; andere mittelalterliche Schwärmer von einem ewigen Evangelium (evangelium aeternum); wieder andere nahmen drei aufeinander folgende Kirchen an, die petrinische (katholische), die paulinische (protestantische) und eine zukünftige (johanneische). Letztere wird meist als die freie Geisteskirche ohne jede hierarchische Gliederung gedacht.

Von kirchlichen Entscheidungen in unserer Frage sind zu nennen zunächst und hauptsächlich die Verwerfung einer These der Pistorienser, daß in den letzten Jahrhunderten eine allgemeine Verdunkelung über bedeutende Wahrheiten der Glaubens- und Sittenlehre, wie sie Christus vorgetragen, in der Kirche eingerissen sei. Diese Proposition wird für häretisch erklärt (Denz. 1501 [1364]). Ebenso wurde ein ähnlicher Satz des Quesnel verworfen, in welchem der Kirche offenbare Zeichen der Alterung (signa senectutis) beigelegt werden (Denz. 1445 [1310]). Aus der neuesten Zeit ist noch hinzuweisen auf die ähnlichen Irrtümer der Modernisten, welche eine äußere wie innere Wesensveränderung der Kirche behaupten. „Die organische Verfassung der Kirche ist nicht unveränderlich, sondern die christliche Gesellschaft ist gleich wie die menschliche Gesellschaft einer steten Entwicklung unterworfen" (Denz. 2053). Von der modernistischen Doktrin über eine stete Veränderung des Dogmas war schon die Rede (vgl. Denz. 2054 2058—2065).

Der Schriftbeweis liegt schon in den Weissagungen vor. Sie kennzeichnen den neuen, durch den Messias zu begründenden Bund als einen ewigen und sein Reich als ein endloses (vgl. Is 9, 6 f; 55, 3 f; 61, 8 f; Jr 31,

31—36; 32, 40; Dn 2, 44; 7, 14; Os 2, 19; Ps 88, 36—38). Diese beständige Dauer des Neuen Bundes verkündet daher der Engel Gabriel bei dem Eintritt des Herrn in die Welt: „Er wird herrschen im Hause Jakobs ewiglich, und seines Reiches wird kein Ende sein" (Lk 1, 32 f; vgl. Hebr 12, 27 f).

Christus selbst hat dann wiederholt und in verschiedener Form die gleiche Wahrheit ausgesprochen. „Auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen" (Mt 16, 18). Alles Irdische wird vom „Hades" verschlungen; nicht aber seine Kirche. Christus hat sein Haus auf einen Felsen gebaut, daher können ihm alle Stürme der Welt nichts anhaben (Mt 7, 24 f). „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt" (Mt 28, 20). „Er wird euch einen andern Tröster geben, den Geist der Wahrheit, daß er bei euch bleibe in Ewigkeit" (Jo 14, 16). In der Parabel vom Unkraut unter dem Weizen soll beides wachsen bis zur Zeit der Ernte; diese aber ist das Ende der Welt (Mt 13, 24—43).

Aus diesen Stellen ergibt sich, daß Christus seiner Kirche die stete Dauer verheißen hat, und zwar nach ihrer äußeren (Hierarchie) wie inneren (Glaube) Form. Speziell für die Unzerstörbarkeit des Glaubens spricht noch alles, was früher für die kirchliche Unfehlbarkeit angeführt wurde. Ebenso der allgemeine Lehrauftrag der Apostel an alle Völker und umgekehrt die allgemeine Verpflichtung aller Menschen, seine Lehre anzunehmen und im Leben zu erfüllen. Hierin gibt es keinerlei Einschränkung und Ausnahme: „Wer glaubt und getauft ist, wird selig werden; wer nicht glaubt, wird verdammt werden" (Mk 16, 16).

Die Apostel tragen die gleiche Lehre vor. Schon in dem paulinischen Bilde, daß die Kirche der Leib Christi sei, liegt die Vorstellung ausgesprochen, daß, wie der ewige Christus nie ohne den Leib seiner Kirche, so der Leib nie ohne ihr Haupt sein wird (vgl. 1 Kor 12, 12 f; Eph 1, 22 f; 4, 13; Kol 1, 18 f). Gott will, „daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen" (1 Tim 2, 4). Diese Wahrheit, wodurch alle Menschen selig werden sollen, ist keine andere als die, welche Christus den Aposteln und durch sie seiner Kirche überliefert hat. „Die Kirche des lebendigen Gottes ist eine Säule und Grundfeste der Wahrheit" (1 Tim 3, 14 f).

Die Väter sind ebenso deutlich. Nirgends begegnet man bei ihnen dem Gedanken, daß die gegenwärtige Kirche durch eine zukünftige abgelöst oder vervollkommnet werden solle. Wer wie sie und die Apostel an der Göttlichkeit ihres Ursprungs und an dem höchsten letzten Zweck derselben festhält, für den ist ein solcher Gedanke eine innere Unmöglichkeit. Den Aposteln und Vätern stand es so fest, daß sie in der Epoche der „Erfüllung" der Weissagungen und in „der Fülle der Zeiten" standen, daß sie das Ende geradezu herbeiwünschten und die recht baldige Parusie in der Liturgie von Gott erflehten. Wie hätten sie dabei an eine neue Kirchenform denken können? Daher können auch einige wenige Zeugnisse genügen. Athanasius schreibt zu Ps 88, 38: Und sein Thron ist wie die Sonne vor meinem Angesichte. „Unter dem Throne Christi verstehe die Kirche; denn in dieser ruht er. Es wird also, sagt er, die Kirche Christi glänzen und den Erdkreis erleuchten und ewig dauern wie die Sonne und der Mond" (Expos. in Ps. 88, 38). Ähnlich Chrysostomus: „Es ist leichter die Sonne auszulöschen, als die Kirche zu ver-

nichten" (Hom. 4 in illud: Vidi Dominum 2; M. 56, 122). Augustin schreibt kurz und bündig: „Niemand tilgt aus dem Himmel den Plan Gottes. Niemand tilgt von der Erde die Kirche Gottes" (Ep. 43, 9, 27). Schon zu seiner Zeit gab es solche, welche sagen: „Aber jene Kirche, die sich aus allen Völkern zusammensetzt, existiert schon nicht mehr; sie ist zu Grunde gegangen. Das sagen jene, die in ihr nicht leben. O unverschämte Äußerung! Jene ist wohl nicht mehr, weil du in ihr nicht mehr bist?" Mit den härtesten Worten brandmarkt er dann die Ansicht, daß die Kirche zu Grunde gegangen sei (Hanc vocem abominabilem, detestabilem, praesumptionis et falsitatis plenam, nulla veritate suffultam, nulla sapientia illuminatam, nullo sale conditam, vanam, temerariam, praecipitem, perniciosam praevidit Spiritus Dei; In Ps. 101, serm. 2, 8; M. 37, 1309). Ähnlich Ambrosius: „Er selbst, Petrus, ist's, zu dem er sprach: Du bist Petrus usw. Wo also Petrus, dort ist die Kirche; wo die Kirche, dort ist kein Tod, sondern ewiges Leben. Und deshalb fügt er hinzu: und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen" (Enarr. in Ps. 40, 30; M. 14, 1082). Nach Hieronymus „wird die auf den Felsen gegründete Kirche von keinem Sturme erschüttert, von keinem Wetter umgeworfen" (In Is. 4, 6; M. 24, 74). Leo I. schreibt: „Wie das bleibt, was Petrus in Christus geglaubt hat, so bleibt auch das, was Christus in Petrus eingesetzt hat" (Serm. 3 de natali Petri et Pauli 2; M. 54, 146).

Der theologische Grund für das Dogma von der unwandelbaren Dauer der Kirche bis ans Ende wird aus dem christlichen Gottesbegriffe entnommen. Gottes Verheißungen können nicht zu Schanden werden. Das lehrt der Begriff der göttlichen Weisheit, die alle zukünftigen Schwierigkeiten und Hindernisse seiner irdischen Institution vorher sah und berücksichtigte, wie auch der Begriff der göttlichen Macht, der nichts unmöglich ist. Wenn Gott für seine Kirche ist, was kann dann wider sie sein? (Röm 8, 31.) Dazu tritt noch die große Liebe Gottes zu seiner Kirche, womit er sich wie mit einer Braut verbunden hat (Eph 5, 25 f). Wer am christlichen Gottesbegriffe festhält, kann nie an den Untergang oder an eine Wesenszerstörung der Kirche denken.

Damit soll nicht gesagt sein, daß das fatalistisch zu verstehen sei, und daß die Glieder der Kirche, zumal die Priester, die Sorge der Erhaltung der Kirche, ihres Glaubens und ihrer Sitte Gott allein überlassen dürften. Es verhält sich hiermit ähnlich wie mit den Wirkungen der Vorsehung überhaupt. Gott bringt sie vielfach, ja meistens durch die sekundären Ursachen hervor. Und wenn nun auch die Gesamtkirche sicher durch Gottes Einfluß erhalten wird, so hängt doch der Bestand der Einzelkirchen in nicht geringem Grade von der mitwirkenden Tätigkeit der Gläubigen selbst ab. Das lehrt ein Blick in die Geschichte der Kirche. Große Teile der Kirche sind derselben durch die Schuld der Gläubigen, und nicht zum wenigsten durch die Schuld lauer Priester verloren gegangen. Das beweist allein schon der Abfall im Mittelalter.

Einwände.

Nicht nur gegen die Dauer der Kirche, sondern auch gegen ihre Unveränderlichkeit werden von den Gegnern zahlreiche Einwände prinzipieller und geschichtlicher Natur erhoben. Gegen die stete Dauer wendeten die Sozinianer nicht nur ein, daß sie von Christus nicht verheißen sei, sondern auch, daß, falls eine solche Verheißung vorliege, sie nicht erfüllbar sei, da sie ja besage, daß die Menschen notwendig zur Kirche gehören müßten; wenn aber das, dann sei ihr Glaube und ihr Christenleben nicht mehr frei. Niemand könne prinzipiell in Abrede stellen, daß die Kirche durch die freie Bosheit der Menschen einmal zu Grunde gerichtet werden könne. Die Reformatoren behaupteten, daß die Kirche tatsächlich schon für lange Zeiten, vom 4.—16. Jahrhundert, untergegangen und von ihnen neu entdeckt und gerettet worden sei; eine Behauptung, die sich auch die meisten neueren Protestanten angeeignet haben.

Den Sozinianern ist zu erwidern, daß die Gnade Gottes, die die Menschen in der Kirche erhält, diesen die Freiheit so wenig zerstört wie damals, als sie dieselben in die Kirche einführte. Den Protestanten darf man entgegnen, daß nach ihren

eigenen Autoren, zumal nach Luther, die Fundamentallehre vom alleinrechtfertigenden Glauben völlig neu ist, also auch in der ersten Väterkirche keinerlei Vertretung gefunden hat. Ja nach der neueren liberalen Theologie trennt ein breiter, unüberbrückbarer Graben schon den Stifter Christus und seine unmittelbaren Jünger und Schüler. Und nicht nur das, die Evangelien sind mit sich selbst in Widerspruch. Die Kirche ist also nach ihr nicht nur zu Grunde gegangen, sie hat gar keinen legitimen Ursprung, keine gottbegründete Wesenskonstitution, ist rein menschliche Einrichtung.

Man beruft sich auf den Untergang der jüdischen Synagoge, der Jahwe doch ewige Dauer verheißen habe. So gut wie ihr gegenüber das Wort der Verheißung unerfüllt geblieben sei, könne es auch der Kirche einmal gebrochen werden. Darauf ist zu antworten, daß freilich der Herr an vielen Stellen durch die Patriarchen und Propheten seinem Volke eine solche Zusicherung gegeben hat; diese ist aber auch im Sinne der Prophetie in Erfüllung gegangen, insofern das Judentum in seinem gläubigen Teile, den Aposteln und Jüngern, den Grundstock der Kirche bildete. „Das Heil ist aus den Juden" (Jo 4, 22). Das wahre alte Israel ist also nicht untergegangen, ihm hat, wie Paulus im Römerbriefe ausführt, der Herr sein Wort gehalten (Röm 11, 1—29). Nur in diesem relativen Sinne hatte Jahwe Israel ewigen Bestand verheißen, nicht im absoluten Sinne. Die Synagoge mit ihrem Priestertum, Opferkult und Gesetz sollte nur die Vorbereitung, oder wie Paulus sagt, der „Schatten" des Zukünftigen, der vollkommenen ewigen Religion Jesu sein. Das Alte Testament hatte in seinen edelsten und erleuchtetsten Vertretern selbst diese Auffassung. Überall weist es über sich selbst hinaus in eine vollkommene Zukunft. Daß das Alte Testament einmal in diesem Sinne abrogiert würde, ist nicht später von Paulus und der nachapostolischen Zeit frei eingetragen, sondern ist seine eigene Lehre. „Diese Verheißungen gelten", wie Augustin darüber ausführt, „nicht dem Schatten und Vorbilde, sondern dem, was durch diese angedeutet und vorgebildet wurde. Damit man aber nicht glaube, der Schatten selbst werde bleiben, deshalb mußte auch seine Abschaffung geweissagt werden" (De civ. Dei 17, 6, 1).

Gegen die Unveränderlichkeit der Kirche macht man wieder prinzipielle und geschichtliche Gründe geltend. Prinzipiell sagt man, daß eben alles in beständigem Fluß sei und sich notwendig ändere, also auch die Kirche. Darauf ist zu sagen, daß wir von der Kirche nur eine wesentliche Unveränderlichkeit behaupten. Eine solche aber finden wir auch z. B. im Universum. Tag und Nacht, die Jahreszeiten, das Werden, Wachsen und Sterben der Lebewesen, die Naturgesetze und vieles andere verbleibt wesentlich stabil, wenngleich es sich akzidentell ändert. Dazu kommt, daß die Kirche von der übernatürlichen Leitung des Heiligen Geistes beschützt wird, nicht von rein natürlichen Ursachen wie etwa ein Staatswesen.

Geschichtlich behauptet man große wesentliche Veränderungen in der äußeren wie inneren Form der Kirche. Die Hierarchie soll nach den Gegnern rein natürlich „aus den späteren Zeitverhältnissen automatisch herausgewachsen sein"; das Dogma soll im Evangelium keinen Stützpunkt haben, die Kirche habe zudem ständig den Gläubigen neue Dogmen vorgelegt unter der ebenso beharrlichen Behauptung, es seien die alten Dogmen. Also habe sie sich fortwährend verändert.

Auf beide Einwürfe braucht hier nur allgemein geantwortet zu werden. Die Hierarchie kann nur dadurch als ein späteres Novum behauptet werden, daß „man von der Geschichtlichkeit einiger neutestamentlicher Stellen absieht" (Harnack); das sind dann freilich alle jene Stellen, aus denen die Hierarchie bewiesen werden kann. Auf den zweiten Einwurf über die stets neuen Dogmen, welche als alte zu glauben vorgeschrieben werden, antwortet der Paragraph von der dogmatischen Entwicklung, welcher ausführt, daß die neuen Dogmen in der vorhergehenden Zeit implizite geglaubt und meist virtuell oder auch direkt schon in Schrift und Tradition enthalten waren. Die Kirche entwickelt und erklärt nur das eine alte Dogma, sie verteidigt und beweist es gegen neue Irrtümer mit neuen diesen Irrtümern entgegengesetzten Argumenten; dadurch wird die Zahl der Dogmen äußerlich und formell

vermehrt, nicht aber das Dogma an sich und nach seinem wesentlichen Inhalte, den es in der Offenbarung besitzt. (Vgl. S. 62 ff.)

Was man sonst noch aus dem Gebiete der Liturgie der äußeren Disziplin und Regierung der Kirche zum Beweise für eine große Veränderung derselben anführt, kann hier leicht abgetan werden. Es ist rein apostolischen Ursprungs (traditio mere apostolica) oder kirchlichen Ursprungs (tr. ecclesiastica) und darf als akzidentelle Form der Kirche kommen und wieder verschwinden. Es war in den Zeitverhältnissen begründet, daher kam es und nützte auch. Andere Zeitverhältnisse waren ihm dann entgegen, und deshalb verschwand es und hätte bei längerem Fortbestande vielleicht geschadet. Dahin gehört z. B. schon die Bestimmung des berühmten Aposteldekrets (Apg 15, 28 f) und manches andere.

§ 148. Die Sichtbarkeit der Kirche.

Die von Christus gestiftete Kirche ist wesentlich und notwendig sichtbar, so daß sie jederzeit leicht und sicher von allen Menschen als wahre Kirche Christi erkannt und von andern Pseudokirchen unterschieden werden kann.

Zur Erklärung dieses Satzes, welcher bereits zu der Lehre von den Merkmalen der Kirche überleitet, diene folgendes. Unter der Sichtbarkeit der Kirche versteht man gewisse äußere, wahrnehmbare Eigentümlichkeiten, wodurch sie als die wahre Kirche Christi von allen erkannt werden kann. Man unterscheidet aber eine zweifache Sichtbarkeit der Kirche, eine materielle und eine formelle. Die materielle besteht einfach in der äußeren Menge ihrer Glieder. Diese wird von niemand geleugnet und kann auch nicht bestritten werden. Deshalb braucht sie auch hier nicht bewiesen zu werden. Die formelle Sichtbarkeit dagegen betrifft das eigentliche Wesen, die wahre Form der Kirche Christi, und diese steht hier in Frage.

Doch sind noch weitere Unterscheidungen notwendig. Es braucht kaum gesagt zu werden, daß die Kirche nicht ganz und ihrem vollen Objekte nach sichtbar ist. Sie ist zu vergleichen mit einem Menschen; auch dieser ist sichtbar, und zwar ganz nach Leib und Leben (Seele). Dennoch ist er unmittelbar nur in seinem körperlichen Leben sinnlich wahrnehmbar, der Seele nach ist er nur mittelbar und geistig zu erkennen. Es gibt eben eine zweifache Sichtbarkeit und Erkennbarkeit, eine sinnliche und eine verstandesmäßige. So kann nun auch an der Kirche manches Wesentliche, wie die Hierarchie, der Primat, der Kult, äußerlich sinnlich erkannt werden; manches aber wird nur von der Vernunft als in der Kirche existent erkannt, wie z. B. die Unfehlbarkeit des Lehramtes. Letzteres wird mit der Unterstützung der Gnade erkannt, weil man dafür die Gründe und Ursachen erkennt, wenngleich die Sache selbst ihrer Natur nach unsichtbar bleiben muß.

Der Grad und die Intensität der Sichtbarkeit ist also bei verschiedenen Wesensteilen verschieden, ähnlich wie bei der Sichtbarkeit des Menschen; doch ist sie in ihrer Gesamtwirkung derartig, daß sie zwar keine volle Evidenz von der Wahrheit der Kirche Jesu gibt, wohl aber volle Glaubwürdigkeit davon, so daß zwar nicht auch ein unvernünftiger Zweifel an ihrer Echtheit, aber jeder vernünftige Zweifel ausgeschlossen ist. Noch sei hinzugefügt, daß die Sichtbarkeit von einzelnen Momenten, z. B. von dem heiligen Leben in

der Kirche, zu Zeiten verschieden sein kann, bisweilen gleichsam mit physischem Glanze erstrahlt, bisweilen mehr zurücktritt und schwach erscheint. Das aber ist in der Lehre von den Kennzeichen näher zu erörtern.

Gegner der Sichtbarkeit der Kirche gab es im Laufe der Zeit verschiedene. So die Katharer und Fratrizellen (Spiritualisten) im Mittelalter. Später stellte Hus den Satz auf: „Eine einzige ist die heilige allgemeine Kirche, diese ist die Allgemeinheit der Prädestinierten" (Denz. 627 [522]). Ähnlich urteilte auch Calvin, wenngleich er neben der unsichtbaren Kirche, auf der der Hauptton lag, auch noch eine sichtbare annahm (Möhler, Symbolik § 51). Luther verließ die alte Kirche, und da er nicht auf einen Schlag ein neues religiöses Gemeinwesen ihr entgegenstellen konnte, war er fast gezwungen, allein von einer unsichtbaren Kirche zu reden. Das harmonierte auch mit seinem Materialprinzip vom alleinseligmachenden Glauben. Die fanatischen „Schwarmgeister" aber, welche sich für ihre alles umwälzenden Tendenzen auf die innere Stimme des Heiligen Geistes beriefen, nötigten ihn, wieder zu dem Begriff einer äußeren autoritativen Kirche seine Zuflucht zu nehmen. „Das Zeugnis der ganzen heiligen christlichen Kirche (wenn wir schon nichts mehr hätten) soll uns allein genugsam sein, bei diesem Artikel (scil. von der wahren Gegenwart des Herrn in der Eucharistie) zu bleiben und darüber keinen Rottengeist noch zu hören, noch zu leiden; denn es gefährlich ist und erschrecklich, etwas zu hören und zu glauben wider das einträchtige Zeugnis, Glauben und Lehre der ganzen heiligen christlichen Kirche, so sie von Anfang an her und über 1500 Jahre in aller Welt einträchtiglich gehalten hat.... Nun er von Anfang her, und so weit die ganze Christenheit ist, einträchtiglich gehalten ist, wer nun daran zweifelt, der tut aber soviel, als glaube er an keine christliche Kirche, und verdammt damit nicht allein die ganze heilige Kirche als eine verdammte Ketzerei, sondern auch Christum selbst mit allen Aposteln und Propheten, die diesen Artikel, da wir sprechen: ‚Ich glaube eine heilige christliche Kirche', gegründet haben und gewaltiglich bezeugen, nämlich Christus Mt 28, 20; St Paulus 1 Tim 3, 15" (vgl. Brief an den Herzog Albrecht von Preußen bei Möhler § 48). Melanchthon hatte hierin stets mehr die traditionelle Auffassung beibehalten. „Indem er sich vielmehr von Anfang an gegen die Vorstellung einer ‚gemalten Kirche, die nirgends ist', sträubte und immer wieder den Gedanken ablehnte, die wahre Kirche sei in der Art eines platonischen Staates zu denken, hat er zugleich jede Unsichtbarkeit der Kirche unbedingt ausschließen wollen. Zwar sagt auch er einmal, die Kirche sei nicht in derselben Weise sichtbar wie das Regnum Pontificum mit seinem Glanz und antichristlichen Apparat und Prunk, wohl aber wie eine honesta aristocratia seu pius coetus docentium et discentium christianam κατήχησιν. Und so ist ihm überhaupt in jeder Hinsicht die Sichtbarkeit ein grundlegendes Merkmal in seinem Begriff von der Kirche" (O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus I [1908] 311). Andere Reformatoren, wie Hunnius und Hütter, hielten wieder an der unsichtbaren Kirche fest (Ritschl 395). Chemnitz stand auf einem mittleren Standpunkte, doch ist seine Kirche eigentlich nur Gott, dem Herzenskünder, bekannt. „Dennoch hat er die Raserei der Widertäufer nie gebilligt, die unter dem Vorwande von Kol 3, 3 die Unsichtbarkeit der Kirche in der heimlichen Gründung von ecclesiolae praktisch zu machen versuchten" (Ritschl 378). Von den neueren Protestanten kann man das allgemeine Urteil fällen, daß die orthodoxen meist mit einer gewissen Achtung von einer äußeren Kirche reden und ihr eine gewisse Notwendigkeit zuschreiben, die liberalen dagegen ebenso beharrlich auf den Widerspruch einer protestantischen autoritativen Kirche hinweisen. Aber die offensten Widersprüche finden sich auch bei ein und demselben Autor. So schreibt ein protestantischer Liberaler: „Was bedeutet uns Protestanten die Kirche? Wir verstehen aber unter Kirche nicht die unsichtbar für den Glauben vorhandene Gemeinschaft aller wahrhaft und innerlich Christgläubigen, sondern die in Kultus, Verfassung und Gemeindeleben in die Erscheinung tretende sichtbare, organisierte Kirche. Der erste Satz, der hier aufzustellen ist, ist dieser: Uns Protestanten bedeutet die Kirche eine menschliche Einrichtung. Ganz anders

urteilt der Katholik." Ein zweiter Fundamentalsatz ist: „Uns Protestanten bedeutet die Kirche Volkskirche.... Zur Kirche gehört uns kraft dieser Grundanschauung (scil. vom allgemeinen Priestertum) wesentlich die Anerkennung der Freiheit ihrer einzelnen Mitglieder, ihrer persönlichen Selbständigkeit und Individualität, das Aufhören jedes äußeren Zwanges.... Vom Standpunkte der Volkskirche aus gibt es natürlich nur die völlige Gleichberechtigung der Pastoren und der Laien." Dann wird geklagt, daß dies protestantische „Kirchenideal" noch so wenig erreicht und das katholische so vielfach noch verteidigt werde. (G. Hollmann, Das sog. Apostol. Glaubensbekenntnis im Lichte geschichtlicher Forschung, Vorträge, herausgegeben von K. Kautsch [1910] 121—134.) Jedermann sieht, daß hier Kirche nur ein Wort und Individualismus alles ist.

Man kann nicht leugnen, daß die liberalen Theologen die Konsequenz und Logik auf ihrer Seite haben. Und so ist im Protestantismus besonders heute die „Bekenntnisgebundenheit und kirchliche Lehrfreiheit" ein vielverhandeltes Thema, und mit Recht spricht Pesch von einer dort herrschenden „babylonischen Konfusion" über die Kirche, indem die einen unter bloßer Beibehaltung des Namens Kirche ihre tatsächliche Unsichtbarkeit annehmen, die andern unter Betonung des Herkommens von ihrer Sichtbarkeit reden. Das eine aber folgt mit augenscheinlicher Klarheit aus dieser Übersicht, daß nämlich die Sichtbarkeit der Kirche keine bloß akzidentelle, sondern eine wesentliche Eigentümlichkeit der Kirche ist. Wo man die Sichtbarkeit fahren läßt, kann man überhaupt den Kirchenbegriff nicht mehr verifizieren; höchstens im materiellen Sinne als Menge der Anhänger oder als „Volkskirche". Dieser Volksmenge aber die Sichtbarkeit beilegen, dürfte eine selbstverständliche und recht überflüssige Sache sein; denn sie leugnet niemand. Eine solche Volkskirche ist wohl äußerlich, aber nur als materielle Masse; es fehlt ihr das früher erklärte einheitliche intentionale und autoritative Moment; höchstens könnte dies in der Bekämpfung der „römischen" oder „ultramontanen" Kirche noch gefunden werden, alles andere ist individuell und persönlich, daher unsichtbar.

Der Beweis für die Sichtbarkeit ist zu führen, indem nachgewiesen wird, daß ihre wesentlichen Elemente, besonders ihre formalen, woraus sie sich konstituiert, sichtbar sind. Es gibt aber, wie bereits früher gesagt, eine innere und äußere Wesensform der von Christus als vollkommene Gesellschaft gegründeten Kirche. Die äußere Wesensform derselben besteht in ihrer äußeren hierarchischen Ordnung, welche kulminiert in dem päpstlichen Primate. Es ist aber die Existenz dieser Hierarchie mit ihrem dreifachen äußeren Amt früher bereits dargetan. Es besteht also in der Kirche eine äußere sichtbare Leitung, und ihr entspricht eine äußere wahrnehmbare Ordnung. Besonders ist diese zu konstatieren in dem Primate, den das Vatikanum deshalb eine „sichtbare Grundfeste" (visibile fundamentum) der Einheit der Kirche nennt (Denz. 1821 [1667]). Sichtbar ist also das Hirtenamt mit seinen verschiedenen geistlichen Anordnungen für die Herde. Sichtbar ist ferner das Priesteramt in seinen geweihten Vertretern wie in der Verrichtung des neutestamentlichen Opferkultes (visibile et externum sacerdotium; Trid. sess. XXIII, c. 1; Denz. 957 [834]). Sichtbar ist endlich auch das unfehlbare Lehramt, wenn auch nicht in seinem unfehlbaren Charakter als solchem, dann doch in seiner Tätigkeit bis ans Ende der Welt. Doch wird auch die Unfehlbarkeit geistig erkannt, wenn auch nicht sinnlich gesehen, und zwar aus den ihm gegebenen Verheißungen des Herrn.

Auch der inneren Wesensform des Glaubens nach ist die Kirche sichtbar bis zu einem gewissen Grade. Zwar kann der Glaube an sich als Akt

der einzelnen Gläubigen nicht gesehen werden, wird vielmehr von Gott allein beurteilt. Aber der Glaube nimmt doch als objektive Wahrheit, welche von der kirchlichen Gemeinde allgemein angenommen und in besondern Bekenntnisformeln ausgesprochen, sowie durch die Teilnahme am Gottesdienst und an den Sakramenten betätigt wird, auch äußere sichtbare Gestalt an, und es muß somit auch von vornherein vermutet werden, daß in diesem äußeren Bekenntnis der innere, unsichtbare Glaube der Glieder der Kirche seinen gemeinsamen entsprechenden Ausdruck findet, in ihnen sichtbar wird. Andernfalls müßten die Gegner der Kirche zu der ungeheuerlichen Behauptung fortschreiten, daß die Kirche aus lauter Heuchlern bestehe; was gewiß niemand, der gesunden Sinnes ist, annehmen wird.

Es ist hier nicht die Frage zu stellen, ob Gott seine Kirche als unsichtbare Gemeinde, die er selbst lehrte und lenkte, hätte stiften können, sondern nur festzustellen, wie er sie gestiftet hat. Und darüber kann kein Zweifel sein; auch nicht darüber, daß diese Sichtbarkeit der menschlichen Natur und der Neigung des Menschen zum Gemeinschaftsleben, sowie seinem Bedürfnisse nach Rückhalt an einem größeren Gesellschaftskörper am besten entspricht.

Daher hat Gott schon der alttestamentlichen Offenbarungsreligion den Charakter der Sichtbarkeit gegeben. Ebenso wird im Alten Testamente durch die früher zitierten Weissagungen von der Kirche ihre Sichtbarkeit prophezeit. Das Vatikanum nennt die Kirche mit dem Propheten Isaias (2, 2; 11, 12) ein unter den Völkern aufgerichtetes Wahrzeichen (signum levatum in nationes; sess. III, c. 3).

Christus redet nicht nur nie von seiner unsichtbaren Kirche, sondern betont ihre Sichtbarkeit auch, abgesehen davon, daß er sie tatsächlich sichtbar einrichtete. Wie er selbst das Licht der Welt ist, so nennt er auch seine Jünger das Licht der Welt und eine Stadt auf dem Berge (Mt 5, 14 f); beide Bilder bezeugen die Sichtbarkeit der Kirche. Es mußte hier wieder erinnert werden an die Einschärfung der Pflicht, seinen Namen zu bekennen, seine Sakramente zu empfangen, seinen neuen Kult zu feiern, sein Gebet, das Vaterunser, gemeinsam zu verrichten; in all diesen Momenten und Elementen soll sich nicht nur eine irgendwie materielle Sichtbarkeit, sondern gerade die formelle und wesentliche bekunden. Man soll die Kirche nicht etwa in ihnen bloß sehen, sondern man soll sie in ihnen als die seinige, als die wahre Kirche erkennen und unterscheiden.

Paulus vertritt zwar den Begriff der Kirche als eines mystischen Leibes des Herrn, nennt die Kirche wegen ihres übernatürlichen Ursprunges und Zweckes gern die Kirche Gottes; aber er will damit nicht sagen, daß die Gläubigen nur durch ein unsichtbares Band mit Gott und nicht auch durch ein sichtbares miteinander verbunden seien. Abgesehen von den Pastoralbriefen, die man seitens der Gegner verdächtigt, findet sich auch in den unbestrittenen Briefen die Erwähnung von sichtbaren Vorstehern der Gemeinde; so Röm 12, 8; 1 Kor 16, 15—18; 1 Thess 5, 12 f; Phil 1, 1; vgl. Apg 14, 22; 20, 28.

Einwände aus der Schrift gegen die Sichtbarkeit haben die Gegner mehrere erhoben; aber sie beweisen nur, daß die Kirche auch eine spirituale und

ideale Seite hat, nicht aber, daß sie gänzlich und wesentlich unsichtbar ist. So wenn der Herr sagt: „Es kommt nicht das Reich Gottes mit Augenfälligkeit (μετὰ παρατηρήσεως = Beobachtung); nicht wird man sagen: Siehe hier oder siehe dort ist es. Siehe, das Reich Gottes ist in euch" (Lk 17, 20 f). Oder wenn Paulus schreibt, der Herr habe sich eine glorreiche, makel- und runzellose Kirche bereitet, damit sie heilig und untadelig sei (Eph 5, 27). Hier ist das unsichtbare Ideal der Kirche ausgemalt, welches zu verwirklichen ist; wenn es aber bereits erreicht wäre, brauchte Paulus keine Ermahnungen an derselben Stelle an die Kirche in Ephesus zu richten. Dasselbe Ideal entwirft der Hebräerbrief: „Ihr seid herangetreten zum Berge Sion, und zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, und vieler Tausend Engel Versammlung und zur Kirche der Erstgebornen, welche aufgezeichnet sind im Himmel und zu Gott dem Richter aller und zu den Geistern und vollendeten Gerechten" (Hebr 12, 22 f). Jedermann sieht, daß hier die geläufige Vorstellung des „himmlischen Jerusalem" auf die Kirche angewendet wird und diese deshalb vorzüglich in ihrer jenseitigen Vollendung angeschaut wird. Später nennt man sie die triumphierende Kirche, die mit der streitenden auf Erden hier zu einer idealen Einheit zusammengezogen ist. Ähnlich zeichnet auch Petrus die Kirche, wenn er Christus als den „lebendigen Stein" dahinstellt, worauf die Gläubigen „aufgebaut werden als ein geistiges Haus, eine heilige Priesterschaft, um darzubringen geistige Opfer, Gott wohlgefällig durch Jesus Christus" (1 Petr 2, 4 f). Es soll hier die Geistigkeit und Allgemeinheit des neutestamentlichen Gottesdienstes gegenüber dem äußerlichen Gesetzesdienste des Alten Bundes hervorgehoben werden. Die Sichtbarkeit der Kirche lehrt Petrus in demselben Briefe deutlich, wenn er „die Presbyter" als „Mitpresbyter" ermahnt: „Weidet die Herde Gottes, die bei euch ist, indem ihr Aufsicht haltet" (1 Petr 5, 1 f).

Gar nichts beweist die Berufung auf Mt 13, 44, wo der Herr das Himmelreich mit einem Schatze vergleicht, der in einem Acker verborgen liegt. Hier bedeutet die Verborgenheit keineswegs ein dauerndes Merkmal an der Kirche, sondern erklärt nur das nebensächliche Finden derselben; die Hauptsache, die der Herr illustrieren will, ist der Wert des Reiches Gottes, nicht seine Verborgenheit.

Aber, so wendet man ein, hat der Herr nicht selbst gesagt, daß sein Reich den Klugen und Weisen dieser Welt verborgen und nur den Kleinen offenbar sei? (Mt 11, 25.) Und muß man nicht an die Kirche glauben? Wenn man sie aber sieht, wie kann man an sie glauben? Darauf ist zu antworten, daß die Kirche auch eine rein geistige Seite hat, besonders fällt der letzte Zweck der Kirche ins Jenseits. Die Kirche ist ein Abbild ihres gottmenschlichen Stifters. Auch Christus war sichtbar und legitimierte sich für jede gesunde Vernunft als Sohn Gottes. Dennoch fordert er den übernatürlichen Glauben an sich. Das Vernunfturteil über die Göttlichkeit der Kirche muß dem Glaubensassens vorhergehen. Ersteres gründet sich auf die Glaubwürdigkeitsmotive (motiva credibilitatis), letzterer auf die Autorität Gottes. Schlecht würde man diesen Einwand lösen, wenn man zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem in der Kirche unterscheiden und jenes dem Wissen, dieses dem Glauben zuweisen wollte; denn die Göttlichkeit des Ursprungs muß man natürlich erkennen, ehe man an sie glaubt, und anderseits muß man auch das, was sichtbar an ihr ist, glauben, z. B. die Hierarchie, den Primat, das Bekenntnis. Auch von der Existenz Gottes gibt es ein natürliches Erkennen und ein Glauben. Der Inhalt eines Dogmas kann, unter einem Gesichtspunkte betrachtet, gewußt werden und unter einem andern Gesichtspunkte geglaubt werden; das trifft auch für die Kirche zu. Vgl. hierüber Bellarmin, De eccl. mil. 3, 15 ad 6; Ottiger II 492 f; Pesch I[4] 218.

Väter. Ihre Auffassung von der sichtbaren Kirche folgt schon aus alledem, was bereits früher für ihren Kirchenbegriff angeführt worden ist. Wer die Hierarchie, das unfehlbare lebendige äußere Lehramt, das Bekenntnis, den Kult, die Sakramente zum Wesen der Kirche rechnet, der lehrt implizite auch ihre Sichtbarkeit.

Gern vergleichen die Väter die Kirche wegen ihrer allgemeinen Erkennbarkeit mit dem Lichte, das die ganze Welt erleuchtet. Der Kirche ist nach Irenäus „das Licht

Gottes anvertraut". „Denn die Kirche ist der siebenarmige Leuchter, der das Licht Christi trägt" (Adv. haer. 5, 20, 1). „Die Kirche des Herrn ergießt ihre Strahlen in vollem Lichte über den ganzen Erdkreis hin", schreibt Cyprian (De unit. eccl. 5). Nach Athanasius ist „die Kirche Christi leuchtend und erhellend den Erdkreis und in Ewigkeit bleibend wie die Sonne und der Mond" (In Ps. 88, 38). Nach Chrysostomus leuchtet sie stärker als die Sonne (Hom. Antequam iret in exilium 2; M. 52, 429). Ambrosius schreibt: „Wie die Lilie unter den Dornen hervorragt, so glänzt über alle Versammlungen die Kirche Gottes" (In Ps. 118, serm. 5, 7; M. 15, 1253). Nach Hieronymus kann die Kirche auf dem Berge Sion nicht verborgen bleiben (In Is. 9, 29; M. 24, 330). Augustin wird gern von den Gegnern für eine rein unsichtbare, spirituale Kirche angeführt. Aber Augustin bezeugt deutlich die sichtbare Kirche, deren Bischof er war: „Ist sie nicht offenbar? Ist sie nicht augenscheinlich? Schließt sie nicht alle Geschlechter in sich?... Siehe den Berg, der das ganze Antlitz der Erde erfüllt; siehe die Stadt, von der gesagt ist: Es kann eine Stadt auf dem Berge gelegen nicht verborgen bleiben.... Es wird in den letzten Tagen offenbar der Berg des Hauses des Herrn auf dem Gipfel der Berge gegründet sein (Is 2, 2). Was ist so offenbar als ein Berg? Doch es gibt auch unbekannte Berge.... Doch nicht so ist jener Berg, weil er erfüllt das ganze Antlitz der Erde" (In Ep. Io. ad Parth. tr. 1, 13; M. 35, 1988; vgl. Contra litt. Petil. 2, 32, 74; M. 43, 284). Über Einwürfe, die man gerade aus Augustin konstruiert, vgl. Ottiger II 491 f.

Folgerungen. Nach dem bisher über die Sichtbarkeit der Kirche Ausgeführten darf man nicht zwei Formen der Kirche unterscheiden, eine sichtbare, fehlerhafte und eine unsichtbare, vollkommene. Vielmehr gibt es nur eine und dieselbe Kirche auf Erden, und diese ist in dem erklärten Sinne sichtbar bis ans Ende der Welt. Aber sie wird dereinst, wie Augustin so oft betont, in eine rein geistige, vollkommene Form verklärt und erhoben (vgl. Denz. 484 [412]).

Eine Kirche, die von den Tagen Jesu an nicht stets existierte und sichtbar war, kann nicht die wahre Kirche Jesu sein; denn sie muß zu allen Zeiten sichtbar und erkennbar sein.

Die sichtbare Kirche Christi ist früher als ihre Glieder, die in sie eintreten. Hierüber schreibt Möhler treffend: „Die Katholiken lehren: Die sichtbare Kirche ist zuerst, dann kommt die unsichtbare; jene bildet erst diese. Die Lutheraner sagen dagegen umgekehrt: aus der unsichtbaren geht die sichtbare hervor, und jene ist der Grund von dieser. In diesem scheinbar höchst unbedeutenden Gegensatze ist eine ungeheure Differenz ausgesprochen. Als Christus das Reich Gottes zu verkündigen begann, war es nirgends vorhanden, als in ihm und der göttlichen Idee; es kam von außen zu den Menschen, und zwar zuerst zu den Aposteln, in welchen also das Reich Gottes durch das von außen her, menschlich zu ihnen sprechende Wort Gottes aufgerichtet ward, so daß es von außen in sie hineindrang.... Und wie Christus an ihnen getan, also taten auch die Apostel an andern aufs neue.... Ganz anders nun nach Luther. Zuerst ist das christliche Bewußtsein, dann kommt auch die äußere Gewißheit der Heiligen, in welcher das Evangelium recht verkündet wird; vor allem sind mithin Heilige vorhanden, deren Ursprung, Herkunft und Werden ganz unbekannt ist; dann predigen sie. Wie sind sie denn selber Jünger Christi geworden?" (Symbol. § 48.) Die Heiligkeit der Glieder der Kirche muß zuvor von dieser bewirkt werden durch Wahrheit und Gnade, ehe es eine Gemeinschaft von Heiligen geben kann. In Christus war die sichtbare und die unsichtbare, die leibliche und die geistige Seite der Kirche in seiner Person beschlossen; für alle übrigen ist die Kirche als seine Stellvertreterin eine äußere sichtbare und erkennbare Autorität und legitimiert sich als gottgegründete und gottgesandte Botin des Heiles. Da sie das in einer allen billigen Anforderungen entsprechenden Weise zu tun vermag, und weil sie ausgerüstet ist mit deutlichen Kennzeichen, deshalb haben auch alle Menschen die Pflicht, in sie einzutreten und sich von ihr zum ewigen Heile führen zu lassen.

Von diesen Kennzeichen, deren die Theologen mit großer Einhelligkeit und Übereinstimmung vier aufzählen, ist jetzt zu handeln.

§ 149. Die Einheit der Kirche.

Die Einheit ist wesentliche Eigenschaft wie vorzügliches Merkmal der Kirche. Durch dieses Merkmal unterscheidet sie sich am stärksten von allen andern Religionsgesellschaften und übt auf solche, die außerhalb sind, die größte Werbekraft aus. Die Theologen unterscheiden aber diese Einheit näher in eine Einheit des Glaubens (unitas fidei), des Kultus und der Sakramente (unitas cultus, sacramentorum, liturgica) und der kirchlichen Gemeinschaft (unitas societatis, regiminis).

Die Einheit des Glaubens ist die wichtigste; sie besagt, daß alle Glieder der Kirche den einen und gleichen Glauben nicht nur innerlich festhalten und zur Norm der persönlichen Lebensführung nehmen, sondern auch in bestimmten Formeln bei gewissen Gelegenheiten bekennen und überhaupt durch die Tat äußerlich bekunden. Bewirkt wird diese Einheit durch das unfehlbare Lehramt, dem sich alle Gläubigen, unterstützt von der Glaubensgnade, unterwerfen (vgl. S. 53 ff). Hierdurch wird die formelle Einheit des Glaubens in der Kirche hergestellt, so daß man behaupten darf, daß alle Katholiken denselben Glauben haben. Eine materielle Einheit, vermöge deren alle Gläubigen auch den Inhalt, die Materie des Glaubens in derselben Gleichheit und Vollständigkeit besäßen, kann zwar nicht behauptet werden, ist aber auch nicht erforderlich. Hier sind Unterschiede möglich und wirklich. Aber sie werden aufgehoben durch die fides implicita, kraft deren sich alle Gläubigen, gelehrte wie ungelehrte, prinzipiell allen Lehren der Kirche unterwerfen, die zu ihrer Kenntnis gelangen und jemals von der Kirche zu glauben vorgeschrieben werden. Doch ist auch eine gewisse materielle Einheit des Glaubens in der Kirche vorhanden; sie wird erzielt in den notwendigsten Glaubenswahrheiten, wie sie enthalten sind in dem Apostolikum, das täglich oder doch öfter von den Gläubigen gebetet wird und dessen Verständnis ihnen der Religionsunterricht vermittelt.

Die in der Kirche sowie in der sog. Schultheologie (Thomismus, Scotismus, Molinismus) herrschende Verschiedenheit in der näheren Auffassung des Wie der spekulativen Erklärung mancher Dogmen hebt natürlich die Glaubenseinheit nicht auf, wohl aber die Häresie, der formelle Widerspruch gegen das Dogma. In letzterem Falle wird die notwendige Einheit des Glaubens in der Kirche gewahrt durch die Exkommunikation der Häretiker. Es ist klar, daß die Kirche diesen Ausschluß nach Mt 18, 18 nur bei öffentlichem Widerspruch gegen die Glaubenslehre vollziehen kann; bei heimlichem, rein innerem trennt sich der Häretiker selbst innerlich von der Kirche, und für diesen Fall gibt Christus die Anweisung: „Lasset beides miteinander wachsen bis zur Zeit der Ernte" (Mt 13, 30).

Die Einheit des Kirchenregimentes garantiert zunächst die äußere Übereinstimmung im Glaubens- und Sittenleben, sofern sie in unfehlbarer Weise die ihm zu Grunde liegenden Wahrheiten vorlegt und von den Gläubigen deren Beobachtung fordert, und indem umgekehrt die Gläubigen der Kirche die entsprechende Unterwerfung leisten. Wie die Einheit des Glaubens durch die Häresie zerstört wird, so die Einheit der Regierung durch das Schisma

(1 Tim 1, 19 f). Wenn die griechische Kirche auch die Einheit des Glaubens besäße, was in Anbetracht mancher neueren Definitionen der Kirche, besonders über die Unbefleckte Empfängnis, über die päpstliche Unfehlbarkeit, auch über das Fegfeuer nicht behauptet werden kann, so würde sie doch nicht die volle Einheit besitzen, da ihr die Einheit der Regierung abgeht.

Die Väter (Cyprian, Augustin) nennen diese Einheit die der Liebe (unitas caritatis). Neuere nennen sie auch eine Einheit der Gemeinschaft (un. societatis), die bewirkt wird durch den Primat sowie durch die gegenseitige Anhänglichkeit und tätige Liebe der Glieder (Jo 15, 12 17. Gal 6, 9).

Die Einheit des Kultus und der Sakramente wird hergestellt durch die eine gleiche Glaubenslehre über Gott und sein Verhältnis zu den Menschen, sowie durch die praktische Betätigung dieses Gottesglaubens in seiner Anbetung durch Darbringung des Meßopfers, Verrichtung von gemeinschaftlichen öffentlichen Gebeten (lex supplicandi statuit legem credendi), durch die Teilnahme an den Sakramenten, besonders an dem „Sakramente der Einheit" (Augustin), der Eucharistie.

Die Sichtbarkeit und Erkennbarkeit der kirchlichen Einheit tritt am meisten hervor in der äußeren Anerkennung des Primates des Papstes. Durch ihn bewahrheitet sich das Wort des Herrn auch äußerlich von dem einen Schafstall und dem einen Hirten (Jo 10, 16).

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Einheit der Kirche sowohl im numerischen Sinne der Einzigkeit als auch besonders im Sinne der inneren Einigkeit zu verstehen ist. Wird die Einzigkeit mehr durch die Einheit des Primates dargestellt, so die letztere mehr durch die Einheit des Glaubens.

Kirchliche Entscheidungen über die Einheit der Kirche liegen mancherlei vor. Zunächst ist dafür das Apostolikum anzuführen (Credo unam ... ecclesiam); weiter die Enzykliken Pius' IX. vom 16. September 1864 (Denz. 1685—1687) sowie Leos XIII. vom 29. Juni 1896 (Denz. 1954—1962). Auch die Definitionen des Vatikanums über den Primat sind zu nennen. Der Römische Katechismus behandelt die Einheit P. I, a. 10, q. 10 ff. Vgl. auch das Kölner Provinzialkonzil vom Jahre 1860 (P. I, c. 26).

In der Schrift wird die Einheit der Kirche in der feierlichsten Art verkündet. Christus predigt das Evangelium vom „Reiche Gottes". Dieses aber bildet nach ihm begriffsmäßig eine Einheit. Ein Reich kann nicht wider sich selbst uneins sein, sonst zerfällt es eben und hört auf, ein Reich zu sein (Mt 12, 25). Er redet von der Kirche deutlich im Singular und nennt sie „meine" Kirche (Mt 16, 18). Im vierten Evangelium ist sie die „eine Herde" unter „einem Hirten" (Jo 10, 16). Er selbst ist der eine Weinstock, mit welchem die Glieder der Kirche gleich den Zweigen zu einer organischen Einheit verbunden sind. Großartig klingt das hohepriesterliche Gebet um die Erhaltung der Einheit seiner Jüngerschaft wie untereinander so mit ihm und dem Vater. „Nicht für sie allein aber bitte ich, sondern auch für diejenigen, die durch ihr Wort an mich glauben werden. Daß alle eins sind, wie du, Vater, in mir und ich in dir, damit auch sie selbst in uns eins sind und die Welt glaube, daß du mich gesandt hast" (Jo 17, 20—21). Deutlich erscheint hier die erbetene Einheit zugleich als Merkmal der Kirche für die ganze Welt.

Bei Paulus liegt die Einheit schon in den früher genannten drei Bildern der Kirche als eines Baues, eines Leibes Christi und einer Ehe. Ausdrücklich warnt der Apostel, diese Einheit zu zerstören: „Ich ermahne euch aber, Brüder, beim Namen unseres Herrn Jesus Christus, daß ihr alle übereinstimmt und keine Spaltungen unter euch seien, vielmehr, daß ihr vollkommen eines Sinnes und einer Meinung seiet" (1 Kor 1, 10). „Ein Leib, ein Geist, sowie ihr berufen seid in einer Hoffnung eurer Berufung. Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Ein Gott und Vater aller, der über allen ist und durch alles und in uns allen" (Eph 4, 4—6). Hier ist mit Recht die Einheit Gottes als tiefster Grund der Einheit seiner Kirche geltend gemacht.

Die Traditionszeugnisse für dieses Merkmal brauchen nicht weiter verfolgt zu werden. Sie treten in dem früher Gesagten, besonders im Kirchenbegriff, genugsam hervor. Nur das muß noch beigefügt werden, daß jene oben unterschiedenen drei Einheiten nicht zu allen Zeiten in gleichmäßiger Stärke auch betont wurden. In den apostolischen Zeiten stand die geistige Seite der Kirche im Vordergrunde der Betrachtung. Die Einheit ist gedacht als die des mystischen Leibes Christi, beseelt von dem einen Geiste Gottes. Als dann später die Irrlehrer (Gnostiker, Montanisten) diese Einheit zu zerreißen drohten, betonte man die Einheit des Bekenntnisses (Irenäus, Tertullian) und machte das Festhalten an ihm zur besondern Pflicht (regula fidei, κάνων τῆς πίστεως). Doch es brachen auch Zeiten in der Kirche herein, wo Glieder der Kirche zwar an einer formellen Orthodoxie festhalten wollten, aber dabei die Einheit der kirchlichen Gemeinschaft oder die Liebeseinheit preisgaben. In dieser Periode betonten die Väter (Cyprian, Augustin) die Unterwerfung unter die äußere Hirtengewalt (unitas societatis, caritatis). Doch nur um eine stärkere zeitweilige Geltendmachung, nicht aber um eine Neueinführung der Einheitsmomente handelte es sich. In den oben angeführten Schriftstellen werden bereits deutlich alle drei Einheiten genannt und gefordert, besonders die grundlegende Einheit des Glaubens und der Liebe (vgl. Gal 1, 8; 1 Jo 2, 22; 4, 1—3; Tit 3, 10).

Einwände. Auch die Gegner der Kirche halten bisweilen an einer gewissen Einheit fest. Vor allem sind hier einige anglikanische Theologen zu nennen, wie Pusey und Palmer, welche die Einheit der Universalkirche lehrten, die ihrerseits wieder aus mehreren Partikularkirchen bestehen soll, die unter sich weder durch den völlig gleichen Glauben noch durch eine einheitliche Regierung verbunden zu sein brauchten. Zu diesen Partikularkirchen gehöre die römisch-katholische, die anglikanische und die griechisch-schismatische (Denz. 1685).

Die protestantische Theorie der Fundamentalartikel kommt auf den gleichen Gedanken hinaus. Sozinianer, Arminianer und protestantische Ireniker, besonders Georg Calixt, stellten gewisse Hauptartikel zusammen, von welchen sie wegen ihrer Heilsbedeutung annahmen, daß sie alle, die zur christlichen Kirche gehören wollten, glauben müßten. Alle andern sollten frei gestellt sein und die Kirchengemeinschaft nicht aufheben. Aber schon bei der ersten Verwirklichung dieser vom Indifferentismus diktierten Theorie ging man auseinander in Bezug auf den Inhalt dieser Fundamentalartikel. Und zwar gab es eine ganze Skala von Vorschlägen von dem Artikel des Daseins Gottes an bis zum Apostolikum oder bis zum Bekenntnis des gesamten klar erkennbaren Schriftinhaltes.

Darin liegt schon die Kritik der ganzen Theorie angedeutet. Ohne Annahme eines unfehlbaren Lehramtes kommt man nicht zur Einheit auch noch so gering bemessener Fundamentalartikel. Das Bekenntnis zu dieser Lehrautorität ist in formaler Hinsicht der fundamentalste Artikel des ganzen Christentums, deshalb heißt auch jener Teil, worin er erörtert wird, Fundamentaltheologie. Nach katholischer Auffassung muß jeder Glaubensartikel wegen der Autorität Gottes angenommen werden; ver-

weigert man dies in dem geringsten Dogma, so stürzt dann auch konsequent das ganze Prinzip.

Man beruft sich für die Ansicht von Fundamentalartikeln auf Schrift und Tradition. Jo 17, 3 fordert der Herr die wahre Erkenntnis Gottes und seines Gesandten, aber das ist im Vollsinne des Wortes zu verstehen, nicht in seiner engsten Bedeutung. Ebenso verhält es sich mit Jo 20, 31, wo der Glaube an Christus hervorgehoben ist. Auch 1 Kor 3, 11, wo Paulus den Herrn als einzigstes Fundament des Christentums nennt, hat mit jener Theorie nichts gemein; ebensowenig Stellen wie Röm 14, 1—3; 1 Kor 10, 7—22; 1 Kor 15, 12; 2 Tim 2, 19; Offb 2, 12—20.

Die Väter wissen von einer solchen weitherzigen Auffassung der christlichen Glaubenslehren ebenfalls gar nichts. Schon die dogmatischen Kämpfe der patristischen Zeit bezeugen das Gegenteil; sie wären auf dem Standpunkte jener Theorie gar nicht denkbar. Man beruft sich freilich auf eine Reihe geschichtlicher Momente, die aber nichts beweisen. Man stellt die allgemeine Behauptung auf, daß die alte Kirche abweichende Lehrauffassungen in ihrem Schoße geduldet habe. Dafür beruft man sich auf den Streit Stephans I. mit Cyprian über die Ketzertaufe, auf die Ablehnung des fünften Konzils (drei Kapitel) durch das Abendland; auf die weitere Tatsache, daß Karl d. Gr. und die Synode von Frankfurt (794) das zweite Nicänum und Frankreich das Florentinum nicht anerkannte; auf das meletianische und acacianische Schisma, auf das große abendländische Schisma (1378—1418).

Indem wir für die nähere Erörterung dieser historischen Einzelfragen auf die Kirchengeschichte verweisen müssen, mag hier eine generelle Antwort genügen. Die Theologen unterscheiden zwischen materieller und formeller Häresie und materiellem und formellem Schisma. Zum zweiten gehört immer sowohl die notwendige Einsicht als auch besonders die Hartnäckigkeit. Nur die formelle Abweichung von der Kirchenlehre wurde mit der Exkommunikation belegt. In den oben genannten Fällen fehlte entweder die Einsicht oder der hartnäckige Wille zur Trennung. Übrigens zögerte die Kirche stets mit der strengsten Strafe, um den Irrenden Zeit zur Besinnung zu lassen; besonders dann, wenn es sich nicht um einzelne Irrende handelte, sondern um eine ganze Menge, die urteilslos oft nur blindgläubig und töricht den Verführern folgten.

In Bezug auf das abendländische Schisma ist zu erwidern, daß in der damaligen traurigen Zeit zwar die Christenheit materiell in zwei, ja drei Teile zerfiel, dagegen formell an der Einheit durchaus gläubig festhielt und daher diese Einheit auch sofort vorhanden war, als die Vorfrage der Echtheit der päpstlichen Person entschieden war (Hurter I[9] 312 ff. Ottiger II 403 ff 880 ff. Schanz III § 6).

Daß nur die katholische Kirche die früher erklärte dreifache Einheit besitzt und keine andere, wird eingehender in der Apologetik behandelt. Am nächsten kommt ihr die griechische Kirche. Doch ist sie als Ganzes akephal und zerfällt deshalb in einzelne selbständige Partikularkirchen, über deren Glaubenseinheit sich nicht immer ein sicheres Urteil fällen läßt. Solcher autokephaler Kirchen sind die vier Patriarchalkirchen zu Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem, die Kirche Cyperns, Rußlands, Serbiens, Montenegro, das Archiepiskopat vom Berge Sinai, die Kirche Griechenlands, Rumäniens, Bulgariens, von Dalmatien und Bukovina. Vgl. Silbernagl, Verfassung und gegenwärtiger Bestand sämtlicher Kirchen des Orients 1904. — Von der Einheit der protestantischen Kirche ist ganz zu schweigen, weil sie nie vorhanden war.

§ 150. Die Heiligkeit der Kirche.

Die Heiligkeit ist die wertvollste Eigenschaft der Kirche. Man unterscheidet aber eine doppelte Heiligkeit, eine persönliche und eine reale. Die persönliche haftet an den heiligen Personen der Kirche. Sie besteht nach der Gnadenlehre in dem Besitze der heiligmachenden Gnade und ihrer Gefolgschaft. Sie läßt

verschiedene Grade zu. Es ist später Sitte geworden, nur solche mit dem Namen „Heilige" zu ehren, die die Heiligkeit in heroischem Grade üben. Es ist aber dabei festzuhalten, daß auch diejenigen, die die heiligmachende Gnade in dem gewöhnlichen Grade besitzen, wahrhaft heilig sind und in der Schrift als solche angesprochen werden. — Die reale Heiligkeit haftet nicht an den Personen, sondern an heiligen Gegenständen. Sie ist eine passive, durch Konsekration verliehene (Tempel, Altäre, Geräte), oder eine aktive, sofern sie die persönliche Heiligkeit bewirken soll (Sakramente, Glaubenslehre, Sakramentalien). In diesem doppelten Sinne darf die Kirche heilig genannt werden. Heilig ist sie ihrem objektiven realen Wesen nach. Heilig muß sie auch in ihren Mitgliedern sein. Doch ist diese persönliche Heiligkeit nur Gott allein völlig bekannt. Bisweilen offenbart er aber die heroische Heiligkeit durch Wunder und Zeichen, macht auch sie zum Merkmal.

Heilig ist zunächst Christus, ihr Stifter (Jo 10, 36. Apg 13, 34 f u. ö.), heilig ist sein Evangelium, das man nicht Unreinen darbieten soll (Mt 7, 6), heilig ist seine Wahrheit (Jo 17, 17), heilig ist die Kenntnis des Namens Gottes (Mt 6, 9), heilig ist Gottes Wort und Gebet wie die Speise, über die es ausgesprochen wird (1 Tim 4, 4—5); kurz, heilig ist die ganze objektive Institution der Kirche, denn sie ist „die Kirche Gottes" (Apg 20, 28. 1 Kor 1, 2 u. ö.).

Heilig aber soll auch die Kirche im subjektiven Sinne sein. Christus fleht zum Vater: „Heilige sie (die Apostel) in der Wahrheit; dein Wort ist Wahrheit" (Jo 17, 17). Diese Heiligkeit empfängt jedes Glied der Kirche in der Taufe. In ihr wird der Heilige Geist schon jetzt gegeben, und er ist dann zugleich das Unterpfand der zukünftigen vollendeten Heiligkeit. Aus beiden Gründen nennt Paulus gewohnheitsmäßig die Christen „heilig". Der Ton liegt auf der subjektiven Heiligkeit. „Christus hat die Kirche geliebt und sich selbst für sie hingegeben, um sie zu heiligen und zu reinigen durch das Bad des Wassers im Worte des Lebens, damit er die Kirche sich selbst herrlich darstelle, ohne Makel, ohne Runzel oder etwas dergleichen, sondern daß sie heilig und unbefleckt sei" (Eph 5, 26—27; vgl. 1 Thess 5, 23; Hebr 2, 11; 9, 14; 10, 10—18; 1 Petr 2, 9; 3, 15; 1 Jo 3, 3). Diese subjektive Heiligkeit ist eine Gabe der im Glauben empfangenen Taufe; aber da sie steigerungsfähig ist, so bleibt sie auch eine Aufgabe, der man in mehr oder minder ernster Weise entsprechen kann. Daher auch die Mahnung zur Heiligkeit (1 Thess 4, 3 u. ö.).

Die Väter bekunden ihren Glauben an die Heiligkeit der Kirche durch die erhabenen Lobsprüche, die sie ihr beilegen. So wenn sie sie die „Mutter der Lebendigen" nennen, oder das „Paradies", oder das „Abbild der himmlischen Kirche", oder das „himmlische Jerusalem", oder die „Arche Noes", oder den „Tempel Gottes". Um einige Väter wörtlich anzuführen, so schreibt Irenäus: „Wo die Kirche, dort ist auch der Geist Gottes, und wo der Geist Gottes, dort ist auch die Kirche und alle Gnade" (Adv. haer. 3, 24, 1). Cyrill von Jerusalem erklärt die Katholizität auch in dem Sinne, daß die Kirche „allgemein heil und gesund macht alle Arten der Sünden, die mit der Seele und mit dem Leibe begangen werden, und weil sie von allem, was Tugend heißt, jede Art, sie bestehe in Werken oder in Worten oder in was immer für geistigen Gnadengaben, in sich besitzt" (Cat. 18, 23). Augustin ermahnt die Gläubigen in einer Predigt: „Die heilige Kirche, eure Mutter, ehret, liebet und preiset wie das erhabene Jerusalem, wie die heilige Stadt Gottes. Sie

ist die Kirche des lebendigen Gottes, welche in diesem Glauben, den ihr vernehmet, fruchtbar wird und wächst über die ganze Welt hin, die Säule und Grundfeste der Wahrheit, die die Bösen, welche am Ende auszuscheiden sind, von denen sie sich unterdessen durch die Verschiedenheit der Sitten unterscheidet, in der Gemeinschaft der Sakramente duldet" (Sermo 214, 11; M. 38, 1071).

Die subjektive Heiligkeit ist der Kirche wertvollste Eigenschaft. Doch ist sie als Merkmal nicht so leicht zu erkennen wie die Einheit und Apostolizität. Gott allein vermag den Gnadenstand der einzelnen Glieder der Kirche zu beurteilen. Nichtsdestoweniger verzichten die Theologen nicht auf jede subjektive Heiligkeit, wenn sie von ihr als einem Merkmal reden. Aber sie schränken sie ein auf die ganz augenfälligen heroischen, meist durch sichtbare Wunderzeichen bezeugten Grade. Diese heroische Heiligkeit findet man vor allem im Martyrium und dann auch in der freiwilligen Virginität. Heroische Heiligkeit offenbarten Glieder der Kirche zu allen Zeiten vom Anfang an bis auf unsere Tage. Die kirchlichen „Heiligsprechungen" sind dafür der äußere Ausdruck der Anerkennung, wie auch die laute Aufforderung an diejenigen, die außerhalb stehen, die Heiligkeit der Kirche zu prüfen.

Doch dürfen die Glieder der Kirche sich nicht begnügen mit dem Hinweis auf diese heroische Heiligkeit einiger immerhin seltenen Glieder; vielmehr sollen sie alle es als ihre Aufgabe betrachten, durch die persönliche und allgemeine christliche Lebensführung dazu mitzuwirken, daß die Heiligkeit immer mehr zum äußeren Merkmal der Kirche werde. Das ist auch der Wille ihres Stifters: „Ihr seid das Licht der Welt. Eine Stadt, die auf einem Berge liegt, kann nicht verborgen bleiben.... Es leuchte euer Licht vor den Menschen, daß sie eure guten Werke sehen und euern Vater im Himmel preisen" (Mt 5, 14—18). „So trägt jeder gute Baum gute Früchte.... An ihren Früchten werdet ihr sie also erkennen" (Mt 7, 16—20).

Bei der Beschreibung der objektiven Heiligkeit nennt man zunächst die heilige Lehre, und zwar sowohl die Glaubens- als Sittenlehre, dann den Kult, vor allem das Meßopfer und die Sakramente; weiter das Gebet, die kirchlichen Gesetze, die Orden, das Priestertum, die Werke der Caritas, die Institute der Erziehung und Belehrung, die Sorge für Kranke und Bedürftige, für Sklaven und Gedrückte. Als spezifisch christliche Tugenden nennt man besonders drei: die Demut, die Keuschheit und die Liebe. Sie waren der außerchristlichen Welt unbekannt. Erst Christus hat sie durch sein Beispiel zur Grundlage des Christenlebens gemacht.

Die Unheiligkeit mancher Glieder der Kirche aller Stände kann die Heiligkeit der Kirche wohl verdunkeln, aber nicht zerstören. Die Kirchengeschichte zeigt, daß die kirchliche Fruchtbarkeit an Heiligen nie ganz versagte, auch nicht in den Zeiten ärgsten Niederganges des christlichen Lebens. Mit Rücksicht auf solche Zustände nennt Augustin die Kirche eine „gemischte Körperschaft".

Wie der katholischen Kirche im Vollsinne die Eigenschaft und das Merkmal der Einheit eignet, so auch das der Heiligkeit. Keine andere Religionsgesellschaft ist ihr hierin gleich. Das zeigt die Apologetik. Selbstverständlich soll damit nicht gesagt werden, daß außerhalb der Kirche niemand im Stande der heiligmachenden Gnade lebte, oder daß außerhalb die Sakramente keine Heiligungsmittel seien. Das widerspricht der katholischen Gnaden- wie Sakramentenlehre. Aber wenn es auch außerhalb Heiligkeit im gewöhnlichen Sinne des Wortes gibt, dann fehlen doch die außerordentlichen Zeichen der Heiligkeit und vor allem auch die wunderbaren Bestätigungen durch Gott, die Christus seiner Kirche verheißen hat (Mt 16, 17 f. Jo 14, 12; vgl. 1 Kor 12, 4—11). Diese Wundercharismen werden der Kirche Christi als leuchtende Zeichen ihrer Heiligkeit zu keiner Zeit fehlen, wenngleich sie im Anfange bei der Begründung der Kirche eine größere Bedeutung hatten als später.

Einwände kann man gegen die Heiligkeit der Kirche nicht erheben durch Hervorhebung von Beispielen kirchlicher Personen von unheiligem Lebenswandel; schlimmer wäre es, wenn man der Kirche unheilige Lehren vorwerfen könnte. Aber man wird vergebens in ihrer amtlichen Sittenlehre etwas ähnliches aufzutreiben sich bemühen, wie etwa die sinnlich-lüsterne Schilderung Mohammeds vom Paradiese oder wie die Thesen Luthers von der notwendigen Sündhaftigkeit des Christen

(„Sündige tapfer" usw.; oder: „Wir müssen uns mit der Notwendigkeit abfinden, in Sünden zu bleiben"; oder: „Verflucht sei das Wort ‚caritate formatum'"; Grisar, Luther I 253 168). Wenn einige Theologen Moralsätze von zu großer Milde oder zu rigoroser Strenge aufstellten, so fällt das nicht der Kirche sofort zur Last. Oft genug ist sie dagegen eingeschritten.

Harnack hebt die mittelalterliche Anschauung von der kirchlichen Gewalt zur Lösung des Treueides hervor (Dogmengesch. III 762 f). Aber es handelte sich in jenen Fällen um eine sehr seltene kirchenamtliche Erklärung darüber, daß die Bedingungen des Eides wesentlich dadurch verändert worden waren, daß der Landesfürst hoffnungslos der Häresie verfallen war und das ganze Volk religiös gefährdete (vgl. Herdersches Kirchenlexikon und Staatslexikon s. v. Eid).

Den Fall Hus, dem das versprochene sichere Geleit (salvus conductus) nicht gehalten wurde, kann man der Kirche nicht aufbürden. Übrigens sagt Hefele: „Ich wüßte nicht, was man hiergegen auf dem Standpunkte jener Zeit Gründliches vorbringen könnte" (VII 227; vgl. auch Ottiger II 932 ff).

Man führt den 17. Kanon der ersten Synode von Toledo (400) an, wonach jemand, der eine Konkubine hat, nicht von der Kommunion ausgeschlossen werden darf. Aber einmal hat jene Synode keinen allgemeinen Charakter, und dann bezeichnete Konkubine in jenem Kanon eine wahre Ehefrau, die nach römischem Rechte unstandesgemäß genommen und später allerdings wieder entlassen werden konnte (vgl. Hefele II 67).

Betreffs der Grundsätze, die man in der Kirche bei der Bestrafung der Ketzer beobachtete, sagt Hergenröther: „Man muß die immense Bedeutung kennen, welche das römische Rechtsbuch erlangt hat, um die Grundsätze, nach denen man über ein Jahrtausend gegen die Häretiker verfuhr, und das Verfahren selbst richtig zu würdigen. Die Häresie erschien auch dem Juristen als Verbrechen an der menschlichen Gesellschaft" (Kath. Kirche u. christlicher Staat [1876] 546). Übrigens muß für die allseitige Erledigung solcher Einwürfe auf die Apologetik verwiesen werden. Manches wird auch in der Moraltheologie, in der Kirchengeschichte und im Kirchenrecht klargestellt.

§ 151. Die Katholizität.

Die Katholizität ist sowohl eine innere Eigenschaft der Kirche als auch ein äußeres Merkmal an ihr. Sie bezeichnet, wie das Wort katholisch (*καθολική* von *καθ' ὅλον*, universalis) andeutet, die zeitliche und besonders die räumliche Ausdehnung der Kirche unter allen Menschen und in allen Ländern. Sie setzt die Einheit der Kirche voraus; denn wären die auf dem Erdenrunde zerstreuten Kirchen selbständig, so könnte von der räumlichen Katholizität keine Rede sein. Man unterscheidet aber die wirkliche Ausdehnung der Kirche auf der ganzen Welt (catholicitas facti sive actualis) von der Bestimmung und Fähigkeit zu jener aktuellen Ausdehnung (catholicitas iuris sive virtualis). Letztere ist natürlich älter als erstere, sie ist die Ursache für jene. Die Kirche ist katholisch heißt also: sie hat von ihrem Gründer die innere Fähigkeit und den äußeren Auftrag erhalten, sich unter allen Völkern der Welt auszubreiten, und sie hat von dem ersten Tage ihrer Wirksamkeit das bewußte Streben gezeigt, ihrem Berufe entsprechend, alle Völker in sich aufzunehmen und zu vereinigen, Weltkirche zu werden. Ihre spätere Verbreitung war also keine zufällige, sondern eine gewollte, in ihrem Wesen innerlich begründete.

Man unterscheidet weiter die Katholizität im physischen und moralischen Sinne (catholicitas physica und cathol. moralis). Erstere würde

besagen, daß an jedem geographischen Orte der Erde eine Menge von Gläubigen existierte, oder gar einfach alle Bewohner der Welt zur katholischen Kirche gehörten. Es genügt für die Kirche Christi die moralische Katholizität oder eine solche Ausdehnung in der Welt, daß daraus die Kraft und Hoheit, die Expansionsfähigkeit und Überzeugungsgewalt derselben sichtbar und erkennbar wird. Das ist zwar nicht in dem Sinne zu verstehen, daß die Menge der Gläubigen *durch sich selbst* schon ein Beweis für die Wahrheit der Kirche wäre, und daß nicht auch irrige und unwahre Religionssysteme eine große Menge von Anhängern haben könnten, sondern es ist positiv zu deuten und zu sagen, daß die Kirche *nach dem Willen ihres Stifters* katholisch sein soll und daß *deshalb* auch zu ihr stets eine Menge von Gläubigen gehören müssen.

Um das begreiflich zu machen, muß man weiter mit den Theologen die *simultane* und *sukzessive* Katholizität unterscheiden (cathol. simultanea und cathol. successiva). Die Katholizität ist simultan, wenn die Kirche zu *derselben Zeit* eine ihr entsprechende moralisch allgemeine Ausdehnung in der Welt besitzt. Sie ist sukzessiv, wenn sie diese Allgemeinheit eben nur allmählich und langsam erhält. Ob die sukzessive Katholizität genügt, oder die simultane erforderlich ist, ist kontrovers. Bellarmin, Melchior Canus u. a. bejahen es, die meisten aber verneinen es und behaupten, daß die moralische Katholizität in den ersten Jahrhunderten (2.—5. Jahrhundert) sich verwirklichte und seit jener Zeit *beständig* wäre und sein würde bis ans Ende, so daß die Kirche sich nicht in der Weise auf der Erde erhalte und verbreite, daß sie zu einer Zeit in diesem, zur andern Zeit in jenem Lande existiere, sondern so, daß sie *fortan gleichzeitig* sich über die ganze Welt ausbreite und erstrecke.

Endlich unterscheidet man bezüglich der *Zahl* der Anhänger noch eine *absolute* und eine *relative* Katholizität (cathol. absoluta und cathol. relativa). Absolut und an sich genommen ohne Vergleichung mit andern Religionsgemeinschaften muß die Zahl der Gläubigen eine sehr *große* sein, damit der Begriff der *moralischen* Allgemeinheit sowie die Qualität eines sichtbaren Kennzeichens sich darin verifiziert. In relativem Sinne, d. h. im Vergleich zu andern *Sektenkirchen* kann die Zahl der Rechtgläubigen größer und kleiner vorgestellt werden als die Schismatiker und Sekten *zusammengenommen*. Auch hier teilen sich die Ansichten der Theologen, indem die einen behaupten, es *müsse* die Kirche alle Sekten zusammen übertreffen, die andern dagegen, es *genüge*, wenn sie die Sekten *je einzeln* an Zahl überrage, und es würde niemals in der Welt eine Sekte solche Ausdehnung erhalten, daß sie auf diejenigen, die nach der wahren Kirche forschen, den Eindruck der Katholizität mache. In keinerlei Hinsicht aber ist die Zahl der Gläubigen mit den *Ungläubigen* (Heiden) zu vergleichen; es gehört nicht zur Katholizität, daß die Kirche an Zahl auch alle Heidenvölker übertreffe. Manche meinen sogar, daß nach Andeutungen der Schrift ihre Zahl stets kleiner sein würde. Jedenfalls kann man über diese relativen Größenverhältnisse aus der Offenbarung keine volle Sicherheit gewinnen, und alle dahin gehenden Fragen müssen zuletzt auf sich beruhen bleiben. Es genügt, daß Christus seine Kirche für alle Völker und alle Zeiten gestiftet und ausgerüstet hat, und daß ihr auch die Katholizität im *moralischen* Sinne stets als wesentliche Eigenschaft eigen sein wird.

Über die quantitative Ausdehnung ist nichts auszumachen, sie war veränderlich und wird es bleiben. Statistisches Material bringt die Apologetik.

Die Schrift kennt zwar den Ausdruck „katholisch" nicht, wohl aber die Sache. Schon die Patriarchen (Gn 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4; 28, 14) und Propheten hatten diese Eigentümlichkeit des messianischen Reiches prophezeit (Is 11, 10; 45, 22—23; 49, 1 6; 55, 1—5; 56, 1—8. Mal 1, 11). Christus gibt dem von ihm aufgerichteten Reiche zunächst und vor allem die innere Natur des Universalismus, indem er es als ein rein geistiges, transzendentes begründet, das erhaben ist über alle Engherzigkeit des Geistes wie über die Grenzen der Nationalitäten. Das Teufelsreich allein bildet für dasselbe eine Grenze; die Beseitigung desselben ist die Aufgabe der Kirche. Daher lautet der Sendungsbefehl des Herrn am Ende seines Lebens ganz folgerichtig an die ganze Welt, an jegliche Kreatur (Mt 28, 19—20. Mk 16, 15). Viele Heiden werden mit den Patriarchen im Reiche Gottes zu Tische sitzen (Mt 8, 11). Vgl. das Lehramt Christi S. 346 ff.

Die Apostel bemühten sich, die virtuelle Allgemeinheit der Kirche in eine aktuelle allmählich hinüberzuführen. Paulus durchreist auf seinen Missionen fast die ganze damals bekannte Welt, und die übrigen Apostel entfalten eine ähnliche Regsamkeit auf dem Missionsgebiete.

Daß aber die Verheißung des Herrn über die Katholizität seiner Kirche nicht im physischen, sondern nur im moralischen Sinne zu verstehen ist, geht aus manchen Stellen der Schrift selbst hervor. Nach Mt 24, 14 soll die Verkündigung des Evangeliums unter allen Völkern der Welt erst am Ende der Welt vollendet werden. Paulus schreibt, daß die Juden erst dann in die Kirche eintreten werden, wenn „die Fülle der Heiden eingegangen sein wird" (Röm 11, 25). Ebenso urteilt der Apostel, daß es zu allen Zeiten Häresien geben werde (1 Kor 11, 19. 2 Tim 4, 3; vgl. Lk 18, 8).

Von den Vätern ist Ignatius der erste, welcher den kirchlichen Titel „katholisch" prägt: „Wo Christus ist, da ist auch die katholische Kirche" (Smyrn. 8, 2). Auch der Bericht der Kirche zu Smyrna über das Martyrium des Polykarp enthält in seiner Überschrift die Bezeichnung „heilige und katholische Kirche". Im Martyrium selbst betet Polykarp „für die gesamte katholische Kirche" (8, 1). Eingegangen in die ewige Seligkeit verherrlicht Polykarp Christum, „den Hirten der katholischen Kirche auf dem Erdkreis" (19, 2). So wurde schon sehr frühe das „katholisch" zum entsprechendsten Zusatz zu „Kirche", zum stehenden Ausdruck, wie er bis heute zur Unterscheidung der Kirche von allen Sektenkirchen geblieben ist. Wahrscheinlich nannten zur Zeit des Irenäus die Häretiker die Glieder der Kirche einfach die „Katholischen" (Adv. haer. 3, 15, 2). Tertullian nennt die Kirche kurz die „katholische" (De praescript. 30). Der Ausdruck findet sich in einer abendländischen Form des Apostolikums (Denz. 6), ebenso in einer morgenländischen (Denz. 7), in dem Symbol des Epiphanius (Denz. 14), in einem Briefe des Papstes Kornelius I. an Cyprian (Denz. 44 [1779], am Schlusse des nicänischen Symbolums (Denz. 54 [17]), im nicäno-konstantinopolitanischen Symbolum (Denz. 86 [47]). Seit Cyprian wird das Wort „katholisch" zur Bezeichnung der Orthodoxie verwendet. Er tadelt den Novatian, daß er sich den Titel „katholisch" beilege, um andere zu täuschen und anzulocken (Epist 73, 2; Hartel 75, 2). Pacian von Barcelona prägte das bekannte Wort: „Christ ist mein Name, katholisch ist mein Beiname" (christianus mihi nomen, catholicus vero cognomen; Ep. ad Sympron. 1, 4; M. 13, 1055). Cyrill von Jerusalem belehrt die Katechumenen: „Deshalb hat der Glaube vorsichtig das Bekenntnis der einen, heiligen, katholischen Kirche überliefert, auf daß du die verabscheuenswerten

Kollegien jener fliehest und stets der heiligen, katholischen Kirche anhängst. . . . Und wenn du einmal als Fremdling in Städte kommst, so frage nicht einfach, wo das Haus des Herrn ist, denn auch die übrigen Sekten der Gottlosen unterfangen sich, ihren Spelunken den Namen Haus des Herrn zu geben; frage auch nicht einfach, wo die Kirche sei, sondern wo die katholische Kirche sei. Denn dieses ist der eigentliche Name dieser heiligen Kirche und unser aller Mutter" (Cat. 18, 26). Cyrill erklärt den Begriff dann: „Katholisch wird sie genannt, weil sie auf dem ganzen Erdkreise von einem Ende der Erde bis zum andern ausgebreitet ist, weil sie allgemein und unablässig alle von den Menschen zu wissenden Dogmen lehrt . . . weil sie das ganze Menschengeschlecht, Herrscher und Untergebene, Gelehrte und Ungelehrte zur wahren Gottesverehrung anleitet und führt; weil sie allgemein heilt und gesund macht alle Arten der Sünden, die mit der Seele und dem Leibe begangen werden, und weil sie von allem, was Tugend heißt, jede Art, sie bestehe in Werken oder in Worten, oder was immer für geistigen Gnadengaben, in sich besitzt" (ebd. 23). Die meisten Väter bleiben bei der von Cyrill an die Spitze gestellten allgemeinen räumlichen Ausdehnung stehen. Augustin fragt die Donatisten, ob sie wohl glaubten, daß die wahre Kirche sich in dem kleinen Winkel der Welt befinde, den sie bewohnen (Ep. 49, 3); fast jede Seite der Schrift beweise, daß Christus und die Kirche über den ganzen Erdball ausgebreitet sei (Serm. de temp. 46 [al. 165], 33; M. 38, 289). Er legt den Häretikern gegenüber, die das „katholisch" von dem Besitz aller Gebote und aller Sakramente verstehen möchten, einzig auf die allgemeine Ausbreitung Gewicht und schreibt an einen Donatisten: „Du glaubst etwas sehr Scharfsinniges zu sagen, wenn du den Namen ‚katholisch' nicht auf die Verbindung mit dem ganzen Erdkreis, sondern auf die Beobachtung aller göttlichen Gebote und die Ausspendung aller Sakramente beziehst." Augustin will nicht leugnen, jener Name rühre vielleicht daher, daß die Kirche das Ganze umfasse (innere Katholizität), behauptet dann aber energisch, daß die räumliche Ausdehnung von den Propheten und Christus geweissagt sei: „Denn es ist uns als Wahrheit mitgeteilt worden, daß in seinem Namen Buße und Vergebung der Sünden gepredigt werden solle bei allen Völkern, angefangen von Jerusalem" (Ep. 93, 23). Seit Augustin faßt man die Katholizität meist im Sinne der äußeren Ausdehnung und Verbreitung. Am besten verbindet man aber Cyrills und Augustins Erklärung und betont recht stark die qualitative Katholizität vor der quantitativen. Erstere ist ursprünglich und unveränderlich, letztere ist akzidentell und veränderlich (vgl. Poulpiquet, La notion de catholicité [1910]).

Die Einwände, welche man gegen die Katholizität der Kirche machen kann und macht, lassen sich dann leicht widerlegen, wenn man die Katholizität richtig erklärt und nicht einfach mechanisch-quantitativ, sondern mehr spiritual-qualitativ faßt. Man sagt, die Katholizität sei kein anfängliches Wesensmerkmal, sondern ein später sich entwickelndes zufälliges Akzidens. Christus nenne seine Kirche deutlich im Unterschiede von der Welt „kleine Herde" (Lk 12, 32) und vergleiche sein Reich mit einem Senfkörnlein (Mt 13, 31). Aber man muß zwischen der rechtlichen und tatsächlichen Katholizität (c. iuris und c. facti) unterscheiden. Erstere besaß die Kirche stets, letztere konnte sich nicht anders als nur allmählich einstellen. Gott konnte sein Reich nicht rein mechanisch und gegen den freien Willen der Menschen verwirklichen. Christus sagt doch auch, daß sein Senfkörnlein zu einem großen Baume wachsen werde.

Man weist auch hin auf den großen Abfall von der Kirche, der sich nach Christi eigener Voraussage am Ende der Welt vollziehen wird (Mt 24, 12 24. Mk 13, 20 f. Lk 18, 8). Aber dieser Abfall unter Führung des „Antichristen" hebt schon deshalb die Katholizität der Kirche nicht auf, weil er sich eben am Ende der diesseitigen Existenz der Kirche vollziehen wird.

Aus der Tradition hebt man hervor, daß die Väter in Unkenntnis der wirklichen Größe der Welt sehr optimistisch und vorschnell die Katholizität der Kirche behauptet hätten. Man kann das zugeben; ihre freudige Begeisterung über das schnelle Wachstum der Kirche, sowie auch die mangelhafte geographische Kenntnis verleitete sie zu manchen Äußerungen, die absolut klingen, aber nur relativ, nicht von der ganzen, sondern von der damals bekannten Welt zu verstehen sind.

Hieronymus berichtet, daß zu seiner Zeit die Zahl der Arianer größer gewesen sei als die der Katholiken, ja den „ganzen Erdkreis" angefüllt hätten (ingemuit totus orbis et Arianum se esse miratus est; Dial. adv. Lucif. 19; M. 23, 172). Aber einmal bestand auch so die moralische Katholizität fort, die nach Bellarmin sogar in der Existenz einer einzigen Kirchenprovinz sich erhalten würde (vgl. hiergegen Hurter I[3] 324); und dann ist zu sagen, daß der Arianismus viel mehr unter den Bischöfen als unter dem Volke herrschte, und daß selbst wohl der größte Teil der Bischöfe nur im materiellen Sinne Häretiker war. „Hunderte von Bischöfen", sagt Hefele, „die, ohne wirklich arianisch zu sein, durch eigene Schwäche oder durch die List und Tücke der Häretiker auf deren Seite hinübergetrieben waren, kehrten jetzt (um 362) wieder zurück und versicherten bei dem Heiligsten, daß sie den häretischen Sinn des Symbolums von Rimini nicht gekannt und die darin enthaltenen blasphemischen Lehren über den Sohn nicht geteilt hätten. Am ausgedehntesten geschah dieses im Abendlande, so daß jetzt der Arianismus hier beinahe völlig verschwand. Aber auch unter den Griechen fanden zahlreiche Rücktritte zur Kirche statt, so daß Athanasius schon nach kurzer Zeit die nicänische Lehre wieder als den allgemeinen Glauben der christlichen Welt bezeichnen konnte" (I 706).

§ 152. Die Apostolizität.

Die Apostolizität ist eine innere wesentliche Eigenschaft der Kirche, die schon sehr früh als äußeres Merkmal ihrer Echtheit geltend gemacht wurde. Die Theologie unterscheidet heute eine dreifache Apostolizität, die des Ursprungs (apostolicitas originis), die der Lehre (apostolicitas doctrinae) und die der Nachfolge (apostolicitas successionis). Auf dem letzten Moment liegt der Hauptton; es faßt die beiden ersten in sich zusammen. Im letzteren Sinne ist die Apostolizität auch historisch zuerst in der Kirche gegen die Häresie geltend gemacht als Bürgschaft und Kriterium der Echtheit, Wahrheit und Unverfälschtheit alles dessen, was zum Wesen der Kirche gehört, vor allem ihrer Lehre. Der Begriff der Apostolizität empfängt sein Verständnis aus dem früher entwickelten Begriffe der apostolischen Tradition (traditio divino-apostolica), welche von den Aposteln sich herleitet und in ununterbrochener Nachfolge der Bischöfe oder des Gesamtepiskopats bis auf unsere Tage sich fortpflanzt (S. 29 ff).

Apostolisch ist die Kirche, sofern alle ihre Wesensstücke von den Aposteln sich herleiten und in ununterbrochener apostolischer Sukzession fortgepflanzt und verbürgt werden: die wesentliche Lehre, der wesentliche Kult, die wesentlichen Gnadenmittel, die wesentlichen Gewalten. In diesen Momenten ist die Kirche zu allen Zeiten mit sich identisch geblieben und hat ihre innere Einheit bewahrt. Darin liegt ihre Apostolizität, und insofern das erkannt wird, bildet diese Eigenschaft ein Merkmal der Kirche.

Der Schriftbeweis dafür, daß Christus seine Kirche auf die Apostel begründet hat, ist in dem, was früher über die Gründung der Kirche durch Christus selbst sowie über den Primat ausgeführt worden ist, bereits mit enthalten. Zu betonen ist hier nur noch, daß Christus auf Petrus seine ganze Kirche gegründet hat, und daß deshalb die Apostolizität in ihm und seinen Nachfolgern sichtbar und erkennbar wird. Diese Apostolizität der Nachfolge ist am leichtesten zu beurteilen. Sie ist aber auch für sich allein schon hinreichend und entscheidend. Denn wo Petrus ist und seine Nachfolge,

da ist die ganze Kirche, also auch das unfehlbare Lehramt. Letzteres aber verbürgt die Reinheit und Wahrheit der apostolischen Lehre.

In Bezug auf den Ursprung (ratione originis) muß man eine *unmittelbare* und eine *mittelbare* Apostolizität unterscheiden, je nachdem eine Kirche von den Aposteln persönlich oder durch ihre näheren Schüler oder gar entfernteren späteren Gesandten begründet worden ist oder noch jetzt begründet wird. Auch in dieser Hinsicht wird die Apostolizität durchschlagend nur an der Kirche, die auf Petrus und seine Nachfolger gegründet ist, d. h. nach früher Gesagtem, an der Kirche Roms erkannt. Sie allein kann ihren ununterbrochenen Zusammenhang mit dem Apostel Petrus nachweisen. Alle andern apostolischen Kirchen sind im Laufe der Zeit von ihrem apostolischen Ursprunge getrennt, indem sie völlig zu Grunde gingen oder doch wenigstens ihre Bischofssitze verloren. Alle Kirchen, welche also darauf Anspruch machen, für apostolisch zu gelten, können das nur dadurch, daß sie sich an die *unmittelbar* auf die Apostel zurückreichende Kirche zu Rom *anschließen*. Und selbst wenn es in der griechischen Kirche noch Teilkirchen gibt, die ihren Zusammenhang mit den Aposteln noch *materiell* festgehalten haben, so entbehren sie doch die Eigenschaft der *formellen* Apostolizität seit ihrer Trennung von der Kirche durch Photius und Michael Cärularius, weil sie seitdem ihre den Aposteln gegebene *Sendung* verloren und damit auch die Unfehlbarkeit des ihr entsprechenden Lehramtes. Man mag also die Apostolizität dogmatisch oder rein geschichtlich ansehen, stets ergibt sich die Wahrheit, daß sie nur mehr in Petrus und seinen Nachfolgern Existenz, Wirksamkeit und entscheidende Bedeutung hat. Daher heißt der Stuhl des römischen Bischofs mit besonderem Rechte „apostolischer".

Die *Voraussetzung* des Ganzen ist die Tatsache, daß Christus das Apostolat in der Kirche als ein besonderes Amt eingesetzt hat. Nach der Ansicht der Gegner soll sich das, was wir Apostolat nennen, später in der Kirche als eine *Fiktion* festgesetzt haben, indem man den zwölf Jüngern, die den Herrn gekannt hatten, in dem Maße eine größere Bedeutung beilegte, als auch die Bedeutung des Herrn selbst zunahm.

Harnack schreibt über die Apostel: „Die Tatsache der Auswahl selbst ist meines Erachtens historisch, ebenso die Überlieferung, daß Jesus sie bei seinen Lebzeiten einmal zur Verkündigung des Evangeliums ausgesandt und mit unter diesem Gesichtspunkte erwählt hat. Dennoch sah man in der Urgemeinde ihre besondere Würde nicht darin, daß sie Apostel, sondern daß sie die zwölf von Jesus erwählten Jünger waren" (Die Mission und Ausbreitung des Christentums [1902] 230). Als wenn der Historiker diese feine, psychologisch kaum fixierbare Unterscheidung auch *beweisen* könnte; es gibt nicht ein einziges Zeugnis, daß die Urkirche selbst diesen ihr imputierten Unterschied gemacht habe.

Etwas später dann erklärt Harnack noch genauer, wie die Apostel zu ihrem Ansehen kamen: „Als die ältesten Apostel haben die von Jesus bei Lebzeiten berufenen Zwölf zu gelten; sie und ihre Qualität und Funktionen sind vorbildlich und maßgebend für die späteren Apostel (d. h. für die Charismatiker). Also treten die Apostel, und zwar als Apostel in den Vordergrund. *Paulus hat sie als Apostel in den Vordergrund geschoben*: um die Würde seines eigenen Amtes in das rechte Licht zu stellen, hat er jene unter den Gesichtspunkt des Urapostolats gestellt und die persönliche Jüngerschaft derselben terminologisch zurücktreten lassen; er hat sie also damit erhoben auf die Stufe, die er selbst in Anspruch nahm. Daß die Zwölfe fortan in der Geschichte als die zwölf *Apostel*, ja als *die* Apostel gelten, das hat Paulus begründet, und er hat es begründet, paradox genug, um seine eigene Bedeutung zu fixieren" (ebd. 233). Ja „paradox genug" ist diese Erklärung, wonach

jemand, der selbst keine Bedeutung hat, sich solche gibt, dadurch, daß er sie andern verleiht! Hat Paulus deshalb den Urapostеln sein Evangelium vorgelegt (Gal 2, 2), um diese in ihrem Ansehen zu erheben, oder tat er es, um seine Person und Lehre durch ihr apostolisches Ansehen zu decken? Hat Paulus sie als Säulen aufgerichtet oder hat er sie als solche vorgefunden?

Zum *Beweise* dafür, daß das Apostolat ein von Christus eingesetztes *Amt*, nicht etwa eine vorübergehende besondere Sendung war, sei zunächst wieder erinnert an die Stellen der Auswahl und Beauftragung (Lk 6, 13). Schon der neue *Name* — Christus nannte sie „Apostel" (Lk 6, 13) — deutet auf ein neues *Amt* im Unterschiede von der allgemeinen Jüngerschaft. Andere Namen sind „die Zwölf" oder „die zwölf Apostel" (Mt 10, 2. Mk 6, 30. Lk 6, 13; 9, 10; 17, 5; 22, 14; 24, 10. Jo 20, 21). Die *singuläre* Bedeutung des Apostolates zeigt sich zunächst in der eigenen feierlichen Form, in welcher es von Christus eingesetzt wird. Im hohenpriesterlichen Gebete führt Christus später diese Wahl ausdrücklich auf *Gott* zurück. Nicht weniger als siebenmal hebt er hervor: „Sie sind dein, die du mir gegeben hast" (Jo Kap. 17). Die *Apostel selbst* sind sich dieser einzigen Stellung in der Kirche bewußt. Das ersehen wir aus der *Feierlichkeit* und *Gewissenhaftigkeit*, womit sie durch eine *Neuwahl* den Verlust des Judas zu ersetzen suchen (Apg Kap. 1). Gott selbst muß dafür die Entscheidung treffen. Als *Bedingung* wird aufgestellt, daß der zu Erwählende den Herrn persönlich gekannt und daß er Zeuge seiner Auferstehung war. Als *Aufgabe* geben sie an, „daß er die Stelle dieses *Dienstes* und *Apostolates* empfange, wovon Judas abgefallen ist" (Apg 1, 25).

Paulus hat das Ansehen des Apostolates nicht begründet, sondern sich selbst, als mit diesem vor ihm bestehenden Ansehen bekleidet, erkannt und gerühmt. Den *Grund* und das *Kennzeichen* des *echten* Apostolates — es gibt auch Lügenapostel (2 Kor 11, 13) — liegt auch ihm in der direkten Beziehung zum lebendigen Christus. „Bin ich nicht *Apostel*? *Habe ich nicht den Herrn gesehen*?" (1 Kor 9, 1.) Das Ansehen der Urapostel anerkennt er bereitwilligst, nur hält er sich für ebenbürtig (Gal 1, 1 12; 2, 1—10). Sein Apostolat verteidigt der Apostel mit Energie und nennt sich mit Vorliebe an der Spitze seiner Briefe „berufener Apostel unseres Herrn Jesu Christi". Er kann sich gelegentlich selbst mit der ganzen Kirche identifizieren (1 Kor 11, 16). Nach Paulus sind also die Apostel wirklich die „Angesehenen" und „die Säulen" der Kirche, mit denen bekannt zu werden und sein Evangelium zu beraten er für die vornehmste Sorge nach seiner Berufung hält (Gal 2, 6—10). Die Kirche ist aufgebaut „auf der Grundfeste der Apostel und Propheten, während der Hauptеckstein Jesus Christus selbst ist" (Eph 2, 20).

Gegen diese klaren Beweismomente verschlägt es nichts, wenn bisweilen auch *andere* Apostel heißen als die Zwölf und Paulus, so die charismatischen Wanderprediger (1 Kor 12, 28. Didache 11, 3), oder Männer aus der nächsten Umgebung der Apostel (Röm 16, 7. 1 Thess 2, 7. 1 Kor 4, 6 9; 15, 7. 2 Kor 8, 23. Phil 2, 25), auf die gleichsam mit ein Schimmer von der echten Apostolizität fällt. Niemals aber empfangen sie selbständig den solennen Namen „Apostel Jesu Christi".

Die Kirche ist apostolisch, sofern sie auf dem Fundamente der Apostel aufgebaut ist, und sofern dieses Fundament in den Nachfolgern der Apostel fortdauert bis ans Ende der Welt. Im *Primate* und dem mit ihm legitim verbundenen *Episkopate* erhält diese wesentliche Eigentümlichkeit die Bedeutung eines *sichtbaren* und von allen leicht erkennbaren *Merkmals*.

Daß keine andere als die römisch-katholische Kirche dieses Merkmal besitzt, ist damit schon gesagt und ist von der Apologetik leicht zu erweisen. Von der *griechisch-schismatischen Kirche* war schon die Rede. Sie existiert als *solche* erst seit Photius. Sie ist von den Aposteln gegründet, verlor aber durch die Trennung von Rom ihre formelle Apostolizität und kann sie nur durch den Anschluß an die römische Kirche erhalten. Ebenso verhält es sich mit den übrigen zum Teil noch älteren Sekten des Orients, wie den Nestorianern, Kopten, Jakobiten.

Von der Apostolizität der Protestanten ist gar nicht zu reden. Auf zweifache Weise suchte man früher diesen Mangel zu heben. Man behauptete mit Flacius Illyricus (Catalogus testium veritatis), daß es stets in der Kirche Reformatoren im Sinne der Protestanten gegeben habe, und stellte so eine Art protestantische Sukzession in künstlicher, unhistorischer Art her: „Reformatoren vor der Reformation". Oder man stellte die Theorie einer besondern Sendung (missio extraordinaria) an die Kirche auf, wodurch die Sendung der Kirche selbst aufgehoben und entkräftet worden sei. Eine solche außerordentliche Mission sei durch das in der Kirche eingerissene Sittenverderbnis notwendig geworden und von Gott an Luther übertragen.

Darauf ist zu antworten, daß einmal die Schrift von einer besondern Sendung eines Reformators an die Kirche nichts weiß, sondern nur von einer ganz allgemeinen, bis an das Ende dauernden Sendung der Kirche an die Welt. Weiter wäre zu fordern, daß der Reformator der Kirche seine göttliche Sendung irgendwie auch durch Wunder als göttlich bestätigt dargetan habe. Und endlich müßte Gott durch einen unzweifelhaft erkennbaren Akt seine einmal gesandte und in seinem Namen tätige Kirche von ihrer Sendung entbinden; denn er kann unmöglich zwei unabhängige religiöse Autoritäten in der Menschheit aufstellen. Die ersonnene Theorie von der extraordinären Mission an die Kirche oder gegen die Kirche an die Welt ist unhaltbar. Luther selbst war zudem von der Legitimität seiner Sendung und Lehre oft verzweifelt wenig überzeugt. „Es kann einem ein Rad abjagen vom Wagen und einen erschrecken, daß der Papst und die Seinen sich rühmen, sie sind die christliche Kirche. Das Wort sancta ecclesia erschrecket einem: da stehen sie auf und sagen: Predige und tue, was du willst und wie du kannst, so ist dennoch hier ecclesia christiana. Hier ist das Schiff St Petri; das mag wohl wanken auf dem Meere, aber es soll nicht untergehen und ersaufen; wir sind das rechte Volk Gottes, die christliche Kirche; was willst du machen? ... Da stürmen dann solche Gedanken ins Herz: Nun sehe ich, daß ich unrecht habe; o, daß ichs nicht angefangen und nie ein Wort gepredigt hätte. ... Schwer ist's, hier zu bestehen und wider solchen Bann zu predigen." (Bei Hettinger, Fundamentaltheologie[2] 544; vgl. über Luthers eigene Unsicherheit an seinem Reformatorenberuf auch Denifle 629 778 ff; Grisar I 421 f.)

Die Kirche Jesu ist eine heilige, katholische und apostolische. Sie trägt diese vier Merkmale nicht äußerlich und zufällig, sondern notwendig und wesentlich. Sie fließen aus dem Begriffe des einen sichtbaren Reiches Gottes auf Erden.

Die Kirche war stets im Besitze dieser vier Wesensmerkmale. Aber erst die Häresie nötige sie, im Laufe der Zeit sie besonders geltend zu machen. Die Apostolizität wurde betont zur Zeit des Irenäus gegen die Gnostiker, die Einheit zur Zeit Cyprians und Augustins gegen die Schismatiker, die Heiligkeit stand in Frage zur Zeit der Buß- und Taufstreitigkeiten, die Katholizität ist das besondere Charakteristikum der Kirche seit dem großen Abfall des 16. Jahrhunderts. Seit dieser Zeit heißt es mit Nachdruck: Christ ist mein Name, katholisch ist mein Zuname.

Die vier Merkmale bilden unter sich wieder eine innere wesentliche Einheit. Deshalb können sie sich im Vollsinne nur in der rechten Kirche Gottes finden. Entweder alle, oder keines ganz und wahr.

Zweiter Abschnitt.

Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen.

Literatur. Thomas, Suppl. q. 94; vgl. dazu Schwane III² 481 ff. Scheeben-Atzberger IV 880 ff. Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum (1900). Niederhuber, Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden (1904). Über Heiligenverehrung: Bellarmin, De culto sanctorum. Benedict. XIV., De servorum Dei beatificatione et canonizatione. Trombelli, De culto sanctorum, 6 Bde (1740 ff). Pesch IV 314 ff. Pohle II⁴ 311 ff. Rabeau, Le culte des Saints dans l'Afrique chrétienne (1904). Kellner, Heortologie (³1911). Lucius-Anrich (protest.), Anfänge des Heiligenkultus (1904). Über Reliquienverehrung: Stengel, De reliquiarum cultu (1624). Benedict. XIV. l. c. IV, p. 2, c. 22 ff. Kraus, Realenzyklopädie II 686 ff. Stückelberg, Geschichte der Reliquien in der Schweiz, 2 Bde (1902—1907). Beissel, Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland, 2 Bde (1890—1892). Siebert, Beiträge zur vorreformatorischen Heiligen- und Reliquienverehrung (1907). Mioni, Il culto delle reliquie (1908). Eine gute Übersicht im kirchlichen Handlexikon s. v. Reliquien von Bihlmeier. Über Bilderkult: Petavius, De incarn. 14, 11—18. Garucci, Storia dell' arte cristiana nei primi otto secoli della chiesa, 6 Bde (1872 ff). Weitere Literatur bei Heimbucher, Bibliothek des Priesters⁶ 108 u. Pohle II⁴ 308.

Alle Menschen, die durch die Gnadenanstalt der Kirche gerechtfertigt werden, sind wahrhaft Heilige. Sie bilden zusammen die große Heilsgemeinschaft der Kirche. Von dieser soll jetzt die Rede sein. Es ist seit der Scholastik Sitte geworden, den Begriff Kirche in dem eben angedeuteten weiteren Sinne zu fassen, so daß dazu auch die vollendeten Heiligen des Jenseits gehören, sei es, daß sie bereits völlig im Besitze der Gottanschauung sind oder noch eine Zeit hindurch der Läuterung im Fegfeuer unterworfen werden.

Daher spricht man von drei Teilen der einen Kirche, von der streitenden, leidenden und triumphierenden Kirche. Alle drei stehen untereinander in geistiger Gemeinschaft. Indessen bezieht sich der Artikel des Apostolikums (communio sanctorum) zunächst auf die diesseitige Kirche. Er wird aber passend auch auf die Beziehungen der drei genannten Teile der Kirche überhaupt ausgedehnt. Daher kann man auch an diesem Orte die Heiligen- und Reliquienverehrung behandeln. Von dem Verhältnis der diesseitigen Kirche zu den Abgestorbenen wird in der Lehre vom Meßopfer und Ablaß noch näher die Rede sein.

§ 153. Die Gemeinschaft der Heiligen.

Satz. Alle wahrhaft erlösten und geheiligten Christen stehen mit Christus ihrem Haupte und untereinander in einer übernatürlichen Lebensgemeinschaft. De fide.

Erklärung. Unser Satz gibt den Glauben des Apostolikums wieder (Credo in communionem sanctorum). Bei den Protestanten kann die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen nicht zum vollen Ausdruck kommen, weil die Unsichtbarkeit der Kirche eine Gemeinschaft ausschließt. Daher fehlt dort auch der konsequente Glaube an die christliche Fürbitte, an Heiligenverehrung und Zuwendbarkeit der Verdienste an andere.

Beweis. Im Alten Testamente lag auf dem Gedanken der religiösen Gemeinschaft des auserwählten Volkes ein vielleicht zu starker Ton; diese Gemeinschaft an sich schon erscheint dort als Garantie des Heiles. Das kann natürlich nur möglich sein, wenn das Heil selbst noch mehr äußerlich gedacht ist. Auch von Fürbitten füreinander, besonders der „Väter", mit denen Gott den Bund geschlossen hat, und von Berufungen auf die Verdienste der Väter liest man dort oft. Bis ins tausendste Glied will Gott die Kinder frommer Eltern segnen (Ex 20, 6. Dt 5, 10). Abraham (Gn 18, 23—32) und besonders Moses (Ex Kap. 32—34), Samuel (1 Kg 7, 9; 8, 6; 12, 17 ff; 15, 11), David (2 Kg 7, 18 ff) sind die großen Mittler und Fürsprecher für das Volk oder für einzelne Gläubige. Der tiefste Grund des Heilsvertrauens ruht im Alten Bunde in der Tatsache der Zugehörigkeit zum Volke Gottes.

Christus schließt die Glieder seiner Kirche zu einer festen geistigen Einheit zusammen (Jo 17, 9—26) und nennt sich selbst den tragenden, befruchtenden Weinstock, woran die Jünger wie Zweige ihren Halt finden (Jo 15, 1). Im Vaterunser schärft er ein, daß alle Jünger füreinander um das Reich Gottes bitten sollen (Mt 6, 10).

Paulus hat diesen Gedanken dann von allen am meisten aufgegriffen und ausgeführt. Das wurde bereits im paulinischen Kirchenbegriff gezeigt. Christus ist das mystische Haupt seiner Kirche, die Gläubigen sind alle Glieder eines Leibes. „Gleichwie wir viele Glieder an einem Leibe haben, aber alle Glieder nicht dieselbe Verrichtung haben, so sind wir viele ein einziger Leib in Christo, einzeln aber einer des andern Glieder" (Röm 12, 4—6). „Am Leibe soll kein Zwiespalt sein, sondern die Glieder sollen gleichmäßig füreinander sorgen. Und wenn ein Glied etwas leidet, so leiden alle Glieder, oder wenn ein Glied verherrlicht wird, so freuen sich alle Glieder. Ihr aber seid Christi Leib und Glied dem Anteile nach" (1 Kor 12, 25—27). „Er ist das Haupt des Leibes der Kirche . . . indem er durch das Blut seines Kreuzes zum Frieden brachte sowohl was auf Erden als was im Himmel ist" (Kol 1, 18—20). Dadurch wird der Rahmen der Kirche sehr weit gespannt, so daß er auch die Bewohner des Himmels mit umfaßt. Sollen doch auch den Herrn loben alle, die im Himmel, auf Erden und unter der Erde sind (Phil 2, 10 f).

Paulus zieht auch die praktischen Folgerungen aus seiner Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen. Die von Gott mit Charismen ausgezeichneten Gläubigen verwenden diese zum Nutzen der andern (1 Kor 12, 28—30). Vor allem aber sollen die Gläubigen allgemein füreinander beten, auf daß sie das Heil erlangen (Röm 15, 30. 2 Kor 1, 11. Eph 1, 15—16; 6, 18—19. Phil 1, 19. Kol 4, 2—3. 1 Thess 1, 2; 5, 25. 2 Thess 1, 11; 3, 1. Hebr 13, 18; vgl. Jak 5, 16).

Väter. Der Glaube der Christen an die Gemeinschaft der Heiligen tritt praktisch von Anfang an in den Gebeten hervor, besonders in dem allgemeinen Fürbittgebete beim heiligen Opfer, wo man der verschiedenen Gläubigen und Stände der Christen, die der Fürbitte bedürftig erschienen, ja der ganzen Menschheit gedachte. Zahlreich sind dann auch die Mahnungen der Väter, einander gegenseitig im Gebete zu gedenken. So Klemens im Korintherbriefe (55, 6; 56, 1; 59, 2), Ignatius in fast allen seinen Briefen, ferner die Didache (10, 5). Justin erzählt, daß man für und mit Katechumenen zu beten und zu fasten pflegte (Apol. I 61 65; vgl. 15;

Dial. 35). Tertullian schildert, wie die Büßer mit heißen Tränen die Gläubigen um ihr Gebet beim Opfer anhalten (De poenit. 10; vgl. 9; De orat. 3). Dieselben Zeugnisse finden sich bei Cyprian, Klemens von Alexandrien, Origenes. Die Zeugnisse der späteren Väter finden sich bei Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum. Vgl. auch Morin in Revue d'hist. et de littér. relig. IX (1904). Um die Mitte des 4. Jahrhunderts findet sich dann zum erstenmal der formelle Ausdruck communio sanctorum für den alten Glauben bei Niketas von Remesiana in einer von ihm verfaßten, ganz erhaltenen Erklärung des Symbolums (Explanatio symboli). Sicher war derselbe schon in der kirchlichen Tradition bekannt (vgl. Denz. 4; Kirsch 217 f); denn er fand bald darauf Aufnahme in das Apostolikum.

Augustin ist es dann wieder gewesen, der nach dem Vorgange des Hilarius und Ambrosius in der lateinischen Kirche die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen am eingehendsten erörtert hat, besonders in seinem Gottesstaate. Die Kirche ist das Reich Christi (als des principium quod), das Reich des Heiligen Geistes (als des principium quo). Wir alle nehmen an Christus teil, sind Christus geworden (Christus facti sumus; In Io. 21, 8). Es gibt eine zweifache Kirche, „eine Kirche hier unten, eine Kirche da droben; eine Kirche drunten aus allen Gläubigen, eine Kirche droben aus allen Engeln" bestehend (En. in Ps. 137, 4). Himmel und Erde bilden eine Kirche, „was die Seele im Körper ist, das ist der Heilige Geist in der Kirche" (Serm. 267, 4). Das einigende Band ist die Caritas, die der Heilige Geist in allen bewirkt, die wahrhaft zur Kirche gehören. Aus dieser Caritas fließen die Gebete für den ganzen Leib der Kirche, ja für alle Menschen, Freund und Feind (Opus imperf. 6, 41).

Die Scholastik nahm diese Lehre der Väter und der Kirche auf und bildete sie weiter aus. Nach Thomas gehören zur Gemeinschaft der Heiligen alle, die durch die Liebe mit Christus verbunden sind. Sie haben aus dieser Verbindung einen doppelten Vorteil; die Anteilnahme an den Verdiensten des Hauptes wie auch der gerechten Glieder (Opusc. 6; Expos. symboli: communio sanctorum). Aus der Ablaßlehre wird bekannt, daß auf dieser Gemeinschaft der Heiligen die theologische Lehre von dem kirchlichen Verdienstschatz (thesaurus ecclesiae) beruht.

Das Wesen der Gemeinschaft der Heiligen besteht zunächst in der Gemeinsamkeit des die ganze Kirche beherrschenden Hauptes Christus, der seinen belebenden, befruchtenden Geist hinsendet in alle Glieder, das Leben der Heiligkeit und der Liebe zu begründen und zu stärken. Aus dieser Gemeinsamkeit des Hauptes folgt ferner der gemeinsame Besitz der von Christus in seiner Kirche niedergelegten Mittel der Gnaden und Wahrheiten, des Meßopfers und der Gebete. Endlich ergibt sich drittens eine Mitteilung und Hinüberflutung der geistigen Kräfte und Säfte unter den Gliedern selbst, eine Anteilnahme an den Verdiensten und Genugtuungswerken untereinander.

Der letzte Grund für die Gemeinschaft der Heiligen liegt in der ewigen Weisheit und Liebe Gottes; aber auch in dem Wesen des Geistes seiner Kirche, der ein Geist der Liebe und Verbindung, nicht ein Geist der Trennung und des Egoismus ist (vgl. Cat. Rom. P. I, c. 10, a. 21—24).

Freilich ist diese Gemeinschaft der Heiligen nicht so zu verstehen, als könne einer des andern Heil wirken. Das Heilswirken ist vielmehr etwas rein Persönliches, weil es wesentlich in dem individuellen geistigen Leben besteht. Und nichts ist uns so persönlich als das Leben. Aber wenn das übernatürliche Leben der Gnade durch eigene Tätigkeit begründet ist, dann soll es durch die Gemeinschaft der Heiligen gefördert werden.

Selbst den toten Gliedern ist diese Gemeinschaft noch von Nutzen. Der äußere moralische Einfluß bleibt auch für sie bestehen. Und der innere wird noch insofern gewahrt, als lebendige Glieder den toten die Gnade der Bekehrung erbitten können, wie in der Lehre vom Verdienst erörtert wurde (vgl. Cat. Rom. l. c. a. 24). Von Anfang an hat die Kirche in ihre Fürbittgebete neben den Gerechten die Sünder nicht vergessen. Ebenso schloß die Kirche auch die Verstorbenen in ihre Gemein-

schaft ein, besonders beim Meßopfer, wie später näher darzutun sein wird. Auch sie haben mit der diesseitigen Kirche das gleiche Haupt. „Die Seelen der verstorbenen Frommen werden nicht von der Kirche getrennt ... sonst würde ihrer nicht am Altare Gottes in der Gemeinschaft des Leibes Christi gedacht", sagt Augustin (De civ. Dei 20, 9, 2).

§ 154. Die Verehrung der Heiligen.

Die mit Christus herrschenden Heiligen bringen die Gebete der Gläubigen Gott dar, und es ist gut und nützlich, sie um ihre Fürbitte anzurufen. Mit diesen Worten nimmt das Tridentinum die uralte Heiligenverehrung der Kirche gegen die Reformatoren in Schutz und erklärt, daß diejenigen „gottlos denken", die die Verehrung der Heiligen ablehnen und für töricht halten (Denz. 984 [860]; vgl. auch Professio fidei Trident.; Denz. 998 [866]). Zugleich wird in diesen Worten die gegenseitige Beziehung der streitenden Kirche im Diesseits und der triumphierenden im Jenseits näher bestimmt: die Heiligen bitten für die Gläubigen auf Erden, und diese verehren die Heiligen und rufen sie an.

Zum Verständnis des Dogmas ist folgendes zu bemerken. Die Verehrung, die man jemand erweist, muß auf zureichenden Gründen beruhen. Diese liegen in dem Werte und der Würde (excellentia, dignitas, nobilitas) dessen, der verehrt wird. Der Begriff der Verehrung fordert es, daß man diese Würde und Vortrefflichkeit zunächst mit dem Verstande anerkennt, daß man weiter den Willen hat, sich dieser verehrten Person gebührend unterzuordnen und zu unterwerfen, und endlich daß man diese innere Gesinnung durch einen äußeren Akt geziemend an den Tag legt.

So verschieden nun die Gründe der Verehrung sind und sein können, so verschieden auch der Grad der Verehrung. Die Theologie macht zunächst einen Hauptunterschied zwischen der Verehrung Gottes und der Verehrung der Heiligen. Jene gebührt dem absoluten Wesen wegen seiner unendlichen Vollkommenheit, und wie diese Vollkommenheit von keiner Kreatur zu erreichen ist, so wird auch nie eine Kreatur dieser Verehrung teilhaftig. Sie trägt wenigstens im Deutschen eine eigene Benennung: „Anbetung". Und wenn die alten Sprachen den besondern Unterschied nicht immer hervortreten lassen, vielmehr dasselbe Wort (adorare, adoratio; προσκυνεῖν, προσκύνεσις) sowohl für den Akt der Verehrung (veneratio) als der Anbetung (adoratio) gebraucht wird, so hat man doch stets die Verehrung Gottes von der seiner Heiligen wesentlich und bewußt unterschieden. Schon Augustin macht dafür auch die sprachliche Verschiedenheit wenigstens in dem Griechischen geltend, wo man sehr wohl zwischen dem cultus latriae Gottes und dem cultus duliae der Heiligen unterschied. In dem Heiligenkult unterscheidet man dann noch den Kult der dulia aller Heiligen von dem der hyperdulia der hl. Maria. Doch ist im allgemeinen besonders bei älteren Schriftstellern mehr auf den Inhalt und sachlichen Zusammenhang zu achten, um zu erkennen, ob sie von Verehrung oder Anbetung reden, als auf das nackte Wort.

Der Heiligenkult ist ferner ein religiöser (cultus sacer, religiosus), kein natürlicher, sondern ein übernatürlicher. Auch das ist richtig zu

verstehen. Letzter, maßgebender und entscheidender Grund unserer christlichen Religion ist freilich Gott allein; daher auch er allein vorzüglichster Gegenstand unserer religiösen Verehrung. Aber die Verehrung der Heiligen kann doch auch ein religiöser Kult genannt werden, sofern er zunächst nicht ein rein natürlicher und weltlicher ist (cultus civilis), wie er geschichtlichen Persönlichkeiten erwiesen wird; weiterhin, weil er zuletzt und mittelbar auf Gott sich bezieht, und endlich auch, weil der Grund der Heiligkeit der Heiligen zuletzt und zumeist in der freien Gnade Gottes zu suchen ist.

Endlich unterscheidet man noch einen absoluten und relativen Kult. Der Gott dargebrachte Kult ist ein absoluter, weil er auf die absolute, unendliche Vollkommenheit Gottes geht. Der den Heiligen erwiesene Kult ist ein relativer, weil er die ihnen von Gott verliehenen endlichen Vorzüge zum Gegenstand hat.

Man unterscheidet auch wohl noch in einem andern Sinne den gesamten Kult, sowohl den, der Gott, als den, der den Heiligen erwiesen wird, in absoluten und relativen, je nachdem der Grund der Verehrung dem Verehrten selbst innewohnt oder außerhalb liegt. In diesem Sinne ist der den Personen (Gott und den Heiligen) gezollte Kult ein absoluter, der von heiligen Sachen (Reliquien, Bilder) dagegen nur ein relativer.

Nach dieser Erklärung ist die Heiligenverehrung nicht nur erlaubt und berechtigt, weder Aberglauben noch Abgötterei, sondern auch positiv theologisch wohl begründet und empfehlenswert, fromm und heilsam: Wir verehren die Heiligen, und zwar nicht mit dem höchsten Kulte der Anbetung (cultus supremus), sondern mit einem niederen, untergeordneten (cultus inferior), mit dem cultus duliae; und zwar verehren wir die Heiligen wahrhaft und an sich, aber wegen der Vorzüge, die ihnen Gott geschenkt hat. Deshalb fällt die ihnen erwiesene Verehrung zuletzt auf Gott, der allein sie verehrungswürdig gemacht hat mit seinen übernatürlichen Gnadengaben. Der Vorwurf der Heiligenanbetung (Hagiolatrie) ist nicht nur hinfällig, sondern geradezu töricht.

Noch sei bemerkt, daß das Dogma sich nur auf die sittliche Erlaubtheit und Nützlichkeit des Heiligenkultus bezieht, nicht auf die Pflichtgemäßheit, worüber näher die Moraltheologie zu vergleichen ist. Es wird von der Kirche nicht gelehrt, daß die Heiligenverehrung heilsnotwendig sei (vgl. auch Hurter III^{9} 643).

Auf gleich gutem Grunde ruht die Heiligenanrufung. Sie ergibt sich unmittelbar aus ihrer Verbindung mit Gott und ihrem Interesse für die Ausbreitung seines Reiches auf Erden. Daher ist die protestantische Ablehnung der Heiligenverehrung und -anrufung grundlos und widerspruchsvoll. Auch Harnack muß gestehen: „Die Gedanken der Gemeinschaft der Heiligen und ihrer vorbildlichen Bedeutung waren gewiß sehr wertvoll, und in diesem Sinne war die Heiligenverehrung nicht ohne ein gewisses Recht“ (Dogmengeschichte II^{4} 474).

Aus der Schrift läßt sich direkt nicht viel für die Heiligenverehrung anführen. Aber Spuren davon und Ansätze dafür gibt es doch mancherlei. Schon das Alte Testament redet mit hoher Verehrung von den Patriarchen und Vätern.

„Ihr Name lebt fort von Geschlecht zu Geschlecht. Von ihrer Weisheit erzählen die Völker, und ihr Lob verkündet die Gemeinde" (Sir 44, 14—15). Eine ganze Reihe heiliger Charakterbilder stellt das Buch Sirach auf (Kap. 44—50). Mit Recht beruft sich hierauf der Römische Katechismus (P. III, c. 2, q. 12). Von dem verstorbenen Hohenpriester Onias und dem Propheten Jeremias heißt es, daß sie als Freunde der Brüder auf Erden viel beten für das Volk und die heilige Stadt (2 Makk 15, 12—14).

Christus und die Apostel haben über Verehrung und Anrufung der Heiligen keine Anweisungen gegeben. Christus redet aber mit Hochachtung von Moses (Mt 23, 2. Mk 7, 10; 10, 3; 12, 26. Jo 5, 45—46; 7, 23), David (Mt 22, 42—43), von den drei Patriarchen (Mt 8, 11; 22, 32. Lk 16, 22) und setzt voraus, daß sie als Lebendige mit dem lebendigen Gott immerdar verbunden sind (Mt 22, 32). „Schoß Abrahams" ist für ihn wie seine Zeitgenossen ein Ort des Friedens (Lk 16, 22).

Die Apostel stellen sie vielfach als sittliche Vorbilder hin, Abraham (Röm Kap. 4. Gal Kap 3. Jak 2, 21 ff), Noe (2 Petr 2, 5), Job (Jak 5, 11); die Heiligen des Hebräerbriefes (Kap. 11).

Väter. Die eigentliche christliche Heiligenverehrung setzt im 2. Jahrhundert des Christentums ein. Und zwar erweist man einen religiösen Kult zunächst denjenigen, die dem Herrn besonders ähnlich geworden waren entweder im Leben durch Verkündigung und Begründung des Christentums, die Propheten und Apostel, oder im Tode durch Bezeugung der Wahrheit des Glaubens, die Märtyrer.

Das erste Zeugnis hierfür liegt vor in dem Martyrium Polykarps. Hier wird auch sofort klar dogmatisch unterschieden: „Diesen Christus beten wir an, weil er Gottes Sohn ist; den Märtyrern aber erweisen wir als Schülern und Nachahmern des Herrn die gebührende Liebe wegen ihrer unübertrefflichen Verehrung gegen ihren eigenen König" (Martyr. Polyc. 17, 3; vgl. 18, 2). Eine ähnliche Bezeugung enthält das Martyrium des Ignatius, das zwar aus etwas späterer Zeit stammt. Es wurde allmählich Sitte in der Kirche, den Todestag der Märtyrer als Geburtstag für den Himmel zu feiern (dies natalis). Von Tertullian (De coron. 3) und Cyprian (Ep. 39, 3) erfahren wir, daß die Christen auf oder bei den Gräbern der Märtyrer zur Ehre Gottes Dankopfer darbrachten. Für die Märtyrer zu beten, galt als eine Beleidigung derselben, da sie ja durch die Bluttaufe gänzlich gereinigt und mit Christus vereinigt wurden. Das Nähere hierüber bei Kirsch. Nur die Lehre Augustins mag noch kurz wiedergegeben werden. „Am Altare selbst gedenken wir nicht so jener (Märtyrer) wie der andern, die in Frieden ruhen, so daß wir auch für sie beten, sondern vielmehr, daß sie für uns beten, damit wir ihren Beispielen nachfolgen, weil sie die Liebe so beobachteten, daß sie, wie der Herr sagt, nicht größer sein kann" (In Io. 84, 1). „Das christliche Volk aber begeht gemeinsam in religiöser Feier das Gedächtnis der Märtyrer sowohl zur Aneiferung der Nachfolge als um ihrer Verdienste teilhaft zu werden und von ihren Gebeten unterstützt zu werden, jedoch so, daß wir keinem der Märtyrer, sondern ihm selbst, dem Gott der Märtyrer, obgleich an den Gedenkstätten der Märtyrer, Altäre errichten (Contra Faust. 20, 21; vgl. De civ. Dei 8, 27).

Die Anrufung der Heiligen um ihre Fürbitte begann um die Mitte des 3. Jahrhunderts. Origenes ist der erste, der sie klar bezeugt. Er beruft sich dafür auf 1 Kor 12, 26; 2 Kor 9, 29 (De orat. 11, 2; In Num. hom. 26, 6; In Cant. 3; vgl. Kirsch 47 ff). Der Glaube an die Fürbitte der Heiligen findet seinen Ausdruck in den Grabinschriften der Katakomben, in den Liturgien (vgl. Cyrill., Cat. myst. 5, 9), in den Märtyrerakten und Litaneien von Heiligen.

Die Heiligenverehrung entwickelte sich seit dem 4. Jahrhundert in der Kirche mehr und mehr, man dehnte sie allmählich auch auf Nichtmärtyrer, Bekenner und Jungfrauen sowie auf die Engel aus.

Als Gegner der Heiligenverehrung erhoben sich Aërius, Eunomius, besonders aber Vigilantius, ein gallischer Priester im Kloster des Hieronymus. Er eiferte nicht nur gegen etwaige Schäden, die er in Palästina wahrnahm, sondern bestritt den ganzen Kult. Es gibt nach ihm keine Fürbitte der Heiligen für die Gläubigen auf Erden. Ihn widerlegte Hieronymus (Contra Vigilant. u. Ep. 109 ad Ripar.).

Im Mittelalter nahm die Verehrung und Anrufung der Heiligen dann einen sehr großen Aufschwung. Das braucht hier nicht weiter verfolgt zu werden. Thomas beugt etwaigen Überschwenglichkeiten vor durch die genaue Unterscheidung von Latria und Dulia (S. th. 2, 2, q. 103, a. 3). Wir dürfen auch zu den Heiligen beten. Gott offenbart ihnen unsere Anrufung, so daß sie in der Lage sind, uns zu unterstützen, und „kraft ihrer Fürbitte und Verdienste unsere Gebete ihre Wirkung erreichen" (ebd. q. 83, a. 4).

Es ist in der protestantischen Polemik Sitte geworden, gerade die Heiligenverehrung des Mittelalters voll des gröbsten Aberglaubens und des heidnischen Fetischismus zu finden. Aber dieses harte Urteil wird unbesehen übernommen und weiter überliefert, ohne daß man sich die Mühe eines eingehenden Quellenstudiums gibt und die religiös-psychologischen wie kulturellen Grundfragen, womit jener Kult verknüpft ist, vorher klar macht. Wenn man aber z. B. die Monographie von Siebert, Beiträge zur vorreformatorischen Heiligen- und Reliquienverehrung (1907) gelesen hat, ist man geradezu angenehm überrascht, wie exakt und nüchtern die Theologie im allgemeinen sich über diesen Gegenstand vernehmen läßt. Siebert hat darüber die Predigtliteratur, die Präzeptorien und Summen, die populär-aszetische sowie die hagiologische Literatur durchforscht; aber da verläuft meist alles in der gleich zurückhaltenden und klar unterscheidenden Lehrart unserer heutigen Katechismen. Besonders deutlich sind die Präzeptorien und Summen, nicht zu verwechseln mit den eigentlichen wissenschaftlichen Summen, sondern geschrieben von einfachen Klerikern für die schlichte Seelsorgepraxis (Praeceptorium oder Summa rudium). Sie führen eine ganze Reihe von Gründen für die Heiligenverehrung auf; aber an der Spitze steht gewöhnlich der Hauptgrund, daß wir in den Heiligen Gott verehren, der bewunderungswert in seinen Heiligen ist. Erst an zweiter Stelle kommt die Fürbitte bei Gott. Dabei wird dann noch besonders betont, daß nicht die Heiligen selbst die Urheber und Verleiher der erbetenen Gnabengaben sind, sondern Gott allein. Sie weisen das Volk hin auf die Gebetsweise der Kirche, wonach es nie heißt: „Hl. Petrus, verleihe uns", sondern nur: „Bitte für uns". Endlich wird auch gewöhnlich die Mahnung zur Nachfolge im religiös-sittlichen Leben nicht vergessen (Sanctos honoramus propter honorem divinae maiestatis; propter auxilium nostrae infirmitatis; propter exemplum nostrae imitationis; vgl. Siebert 21). Genau wird dann trotz des gemischten Gebrauches von „Adoration" doch unterschieden zwischen Anbetung und Verehrung (latria und dulia). Der Minorit Angelus de Clavasio behandelt z. B. in seiner Summa Angelica den Stoff in Fragen und Antworten. „Nach einer kurzen Erklärung, daß adoratio und veneratio gleichbedeutende Ausdrücke seien, folgt als erste Frage: Ob überhaupt einer Kreatur Verehrung erwiesen werden könne? Antwort: Ja, insofern ein Geschöpf teilnehmen kann an der Verehrungswürdigkeit des Schöpfers; aber nicht, als ob es ihm gleich wäre, sondern es sei nur eine gewisse Anteilnahme. Anders verehren wir darum Gott, dem Anbetung gebührt, und in anderer Weise die ausgezeichneten Geschöpfe, denen nur Verehrung zukommt, die wir äußerlich üben als Zeichen unserer inneren Gesinnung. Einzig Gott gebührt auch das Opfer. — Ist die Mutter Christi anzubeten? lautet die zweite Frage. Antwort: Nein; denn sie ist reine Kreatur (pura creatura). Da sie aber als Gottesmutter alle Kreaturen überragt, so kommt ihr ein höheres Maß von Verehrung zu" (Siebert 23). Ein anderer unbekannter Theolog führt aus: „Unsere Gottesverehrung wird getragen von einer zweifachen Hoffnung. Auf Gott allein ist zu setzen die Hoffnung des Heiles, und so gebührt auch ihm allein die

Anbetung. Die andere ist eine Hoffnung auf Mithilfe (spes suffragii) und richtet sich auf die allerseligste Jungfrau, die würdigste Kreatur, oder auf sonst einen Heiligen im Himmel und auf Erden, von dessen Fürbitte wir Hilfe erhoffen, die Betätigung dieser Hoffnung nennt man Verehrung" (ebd. 23). Mit gleich soliden Gründen wird die Einsetzung und Heilighaltung der Festtage der Heiligen verteidigt. Wer genauer zusieht, findet, daß diese populären Werke des Mittelalters sich zuletzt auf die wissenschaftlichen Ausführungen der großen Scholastiker, besonders von Thomas und Bonaventura, gründen. Gewiß; es gibt in den populär-aszetischen Schriften bisweilen auch „Entgleisungen". So wenn der Verehrung gewisser Heiligen, zumal der der Patronatsheiligen, eine ganz besondere Kraft zugeschrieben wird und von gewissen Gebeten zu ihnen auch eine besondere Wirkung gegen allerlei Schäden des Leibes und der Seele erwartet wird. Auch die ungebührlich hohen Ablässe, die sich oft an einzelne Gebete zu den Heiligen knüpfen, sind zu tadeln. Aber es muß doch auch bemerkt werden, daß bisweilen sich dagegen in der Kirche selbst eine ernste Reaktion und sachliche Kritik erhebt (vgl. z. B. die Nachfolge Christi 3, 58). Begreifliche, wenn auch nicht verzeihliche Konkurrenz der Kirchen und Klöster und andere weniger edle Motive waren die Ursache davon, daß die mittelalterliche Heiligenverehrung doch bisweilen auch abergläubische Formen annahm. Daher erklärte das Tridentinum: „Es soll jeglicher Aberglaube bei der Anrufung der Heiligen, bei Verehrung der Reliquien und beim frommen Gebrauche der Bilder beseitigt werden" (sess. XXV: De invocatione etc.).

In der nachtridentinischen Zeit sind es die Kontroverstheologen, die den kirchlichen Heiligenkult am eifrigsten verteidigen, besonders Bellarmin. Die scholastische Unterscheidung von Dulia und Latria bot ihnen dazu die wirksamste Waffe. Bellarmin warnt aber zugleich vor übertriebenem Vertrauen auf die Heiligen: Sie sind nicht selbst die Gnadenspender, sondern Gott, daher dürfen wir nichts von den Heiligen erbitten, ohne daß wir es von Gott auf ihre Fürbitte erwarten. Auch sind die Heiligen nicht selbst unmittelbar Fürsprecher für uns bei Gott, sondern mittelbar, sofern die Erhörung ihrer Bitte durch Christus geschieht (De ecclesia triumph. 17). Bellarmin begreift unter dem Titel der triumphierenden Kirche, wie es schon seit dem Mittelalter üblich war, auch die Engel und stellt sie neben die Heiligen als unsere Fürbitter (Tob 12, 12). In Bezug auf ungeschichtliche Heilige urteilt er etwas zu optimistisch, obschon er den apokryphen und legendaren Charakter mancher Heiligenbiographien zugibt. Das besondere Vertrauen auf Standesheilige und Nothelfer weiß er damit zu verteidigen, daß er sagt, wenn Gott seine Wohltaten überhaupt durch seine Heiligen vermitteln wollte, könne er gewisse Wohltaten auch durch gewisse Heilige spenden lassen. Vgl. noch Günther, Legendenstudien (1906); Delehaye, Les légendes hagiographique (1906), deutsch von Stückelberg (1907); H. Müller, Aus der Überlieferungsgeschichte des Polykarpmartyriums (1908).

Nur ein Bedenken könnte man mit einer gewissen Berechtigung gegen den Heiligenkult geltend machen, indem man darauf hinweist, daß wir den Heiligen keine Allwissenheit und Allgegenwart zuschreiben dürfen, und es daher unsicher ist, ob sie überhaupt von unsern Bitten etwas erfahren. Hieronymus erwidert dem Vigilantius: „Sie folgen dem Lamme, wohin es geht. Wenn das Lamm überall ist, so muß man auch die beim Lamme für überall gegenwärtig halten" (Contra Vigil. 6). Dieser Gedanke ist schlecht zu vollziehen. Wenn wir auch die Art und Weise, wie sie von unsern Bitten und Verehrungen Kenntnis erhalten, nicht sicher wissen, so kann das niemals ein hinreichender Grund sein, das Dogma selbst zu bestreiten. Es läßt sich hinweisen auf die Analogie der Engel, besonders der Schutzengel. Wenn diese, wie die Schrift bezeugt (Tob 12, 12. Lk 15, 7. Offb 5, 8) von den Menschen und ihren Schicksalen wissen, dann kann man ein gleiches auch von den Heiligen annehmen, da auch sie „vor Gott stehen", und in seinem Lichte das schauen, was ihrer Stellung im göttlichen allgemeinen Heilsplane entspricht. Daher setzen auch die Väter ohne Bedenken in ihrer Lehre über diesen Punkt ein hinreichendes Wissen der Heiligen von uns voraus. Thomas führt darüber folgendes aus: Die Heiligen kennen unsere Gebete, und zwar in Gott, in dem sie alles schauen. Freilich

begreifen sie Gott nicht gänzlich (comprehensive); aber jedenfalls müssen sie in Gott das erkennen, was auf sie Bezug hat. Dies wollen sie wissen, daher gehört es zu ihrer Seligkeit. Letztere wäre nicht vollkommen, wenn ihr Bedürfnis danach nicht befriedigt wäre. „Im ewigen Worte also erkennen sie die Wünsche und die Andacht und die Gebete der Menschen, die ihres Beistandes bedürfen" (Supplem. q. 72, a. 1).

§ 155. Die Reliquienverehrung.

Auch die Reliquien der Heiligen zu verehren ist erlaubt und nützlich.

Reliquien sind die Leiber der Heiligen, ganz oder stückweise erhalten. Im weiteren Sinne zählen dazu auch alle Gegenstände, deren die Heiligen in ihrem Leben sich bedienten und womit sie in Berührung traten, wie Kleider, Bücher, Häuser, Geräte.

Gegner der Reliquienverehrung gab es schon im christlichen Altertum; die Gnostiker und Manichäer wegen ihrer Stellung zur Materie; ferner Vigilantius, der die Heiligenverehrung überhaupt bekämpfte; auch die Bilderstürmer der griechischen Kirche. Gegen letztere nahm das Nicänum II Stellung. Es schließt aus, die es wagen „die heiligen Reliquien der Märtyrer zu verwerfen" (Denz. 304 [245]). Die Protestanten erneuerten den Widerspruch gegen die Reliquien. Das Tridentinum schützte daher ihren Kult: „Auch sind die heiligen Leiber der heiligen Märtyrer und anderer mit Christus Lebenden, welche lebendige Glieder Christi und Tempel des Heiligen Geistes waren, die von demselben zum ewigen Leben erweckt und verherrlicht worden, von den Gläubigen zu verehren" (Denz. 985 [861]).

Die Schrift kann zum Beweise der Reliquienverehrung nicht herbeigezogen werden, denn nirgends nehmen wir einen eigenen Kult der Reliquien wahr. Doch lassen sich einige Beispiele anführen, wo Gott durch das, was später Reliquien genannt wurde, Wohltaten spendete. So eine Totenerweckung durch die Gebeine des Elisäus (4 Kg 13, 21). Von Petrus heißt es, daß sein „Schatten" Kranke heilte (Apg 5, 15); von Paulus, daß durch seine „Hand" Wunder geschehen und man dessen „Schweißtücher und Gürtel" den Kranken auflegte (Apg 19, 11—12).

Väter. Es ist naturgemäß, daß erst dann der Reliquienkult beginnen konnte, als der Heiligenkult überhaupt begann. Dann aber sehen wir ihn sofort als konsequente Folge desselben auftauchen. Bemerkenswert ist hier wieder das Martyrium des Polykarp. Es erzählt: „Wir bestatteten seine Gebeine, die uns wertvoller sind als die kostbarsten Edelsteine und schätzbarer als Gold, an einem würdigen Orte" (Martyr. Polyc. 17). Andere Zeugnisse finden sich zahlreich in den Märtyrerakten wie auch in den Schriften der Väter, z. B. bei Ambrosius (Ep. 22, 2), bei Augustin (De civ. Dei 28, 8; Conf. 9, 7), bei Hieronymus (Contra Vigil. 5). Über die mannigfache Art der Reliquienverehrung wie über ihre Bergung in den Altären, ihre Aufstellung in Schreinen und Reliquiarien, ihre Erhebung aus den Gräbern, ihre Translation, über Wallfahrten nach den Heiligengräbern und anderes handelt die Liturgik.

Daß auch Mißbräuche einrissen, braucht kaum erwähnt zu werden. Das fromme Bedürfnis nach echten Reliquien konnte natürlich nicht immer gestillt werden; also kam es zu Fälschungen. Besonders war die Zeit der Kreuzzüge der Einführung von falschen Reliquien sehr günstig. Sehr beliebt und verehrt waren Reliquien (Splitter) vom heiligen Kreuze; aber auch von andern verehrungswürdigen Gegenständen. Die Verzeichnisse der Reliquien jener Zeit, welche noch heute in deutschen Kirchen sich vorfinden, enthalten aber manche Gegenstände, denen gegenüber

der Spott der Gegner nicht ganz unbegreiflich ist. Die Kirche mußte auch oft unter Androhung der schwersten kanonischen Strafen dem Reliquienhandel und Reliquiendiebstahl entgegenarbeiten; aber es war schwer, des Unfugs Herr zu werden. Noch Leo XIII. schritt dagegen ein.

Die Dogmatik des Mittelalters hat aber mit den Übertreibungen und Ausschreitungen der vielfach üblichen Praxis nichts zu tun. Die Nüchternheit des Aquinaten in diesen Dingen ist beachtenswert.

Nach ihm ist die vernunftlose Kreatur an sich gar nicht fähig, verehrt zu werden, sondern einzig die vernünftige Kreatur. Wenn aber auch Sachen, und wäre es selbst das Kreuz Christi, verehrt werden, dann geschieht es nur, insofern sie heilige Personen darstellen, wie die Bilder, oder auch, sofern sie mit heiligen Personen verbunden gewesen sind, wie die Reliquien. An und für sich und rein materiell genommen kommt diesen Dingen überhaupt keine Verehrung zu. „Wir müssen aber die Heiligen Gottes verehren als Glieder Christi, Kinder Gottes, als unsere Freunde und Fürbitter. Und deshalb müssen wir auch deren Reliquien ehren, zumal die Leiber, welche Tempel und Werkzeuge des in ihnen wohnenden und wirkenden Heiligen Geistes waren und dem Leibe Christi ähnlich sein werden in der glorreichen Auferstehung. Gott selbst also ehrt sie, indem er in deren Gegenwart Wunder wirkt" (S. th. 3, q. 25, a. 6; vgl. a. 3—5).

Auf diesen Prinzipien des Aquinaten beruhen auch meist die Ausführungen der populär-theologischen Werke des Mittelalters. Manche sind noch zurückhaltender als selbst Thomas. Dieser gestattet z. B. das Tragen von Reliquien am Halse zum persönlichen Schutze (Reliquias sanctorum licet homini collo suspendere vel qualitercumque portare ad suam protectionem; S. th. 2, 2, q. 96, a. 4 ad 3). Dagegen verurteilt die schon genannte Summa Angelica in bewußtem Gegensatz zu Thomas durchaus jedes Tragen von Reliquien als unzulässig. Siebert bemerkt dazu: „Der Summist mag wohl in praxi schlimme Erfahrungen gemacht haben" (Heiligen- und Reliquienverehrung 54). Gewiß hatte eine solche Sitte die größte Ähnlichkeit mit der der heidnischen Amulette, und bei der nun einmal von Natur im Volke vorhandenen Neigung zum Aberglauben mochte sie für sehr viele weniger gebildete Christen zu einer religiösen Gefahr werden. Auch gegen manche Schäden der so beliebten Wallfahrten zu den Gräbern der Heiligen oder zu ihren großen Reliquienfesten wird von manchen mittelalterlichen Autoren ernstliche Vermahnung erhoben. Die Zahl der an den großen Heiligenfesten zusammenströmenden Menschen war oft außerordentlich groß; die Gelegenheit zur Kurzweil und zu Schlimmerem nicht minder (vgl. die Nachfolge Christi 3, 58, 2—4; 4, 1, 9). Die „Heiltumbüchlein" oder Wallfahrtsbüchlein, Produkte des sehr gesteigerten Reliquienkultes jener Zeit, befanden sich bisweilen nicht in vollem Einklang mit einer soliden Dogmatik. Besonders fallen die außerordentlich hohen Ablässe auf, welche mit der öffentlichen Vorzeigung der Reliquien und ihrer Verehrung verknüpft waren. Auch die Reliquienverzeichnisse weisen Dinge auf, deren Verehrung auch nur wenig entwickelter kritischer Sinn hätte ablehnen müssen. Es gab da Reliquien nicht nur von den Aposteln, von Christus, aus dem Jugend- und Kindesleben des Herrn und seiner Mutter, sondern auch aus dem Leben der Propheten, von Moses und den Patriarchen, sogar von der Arche Noes und dem Ruß des glühenden Ofens der drei Jünglinge im Feuerofen zu Babylon (Siebert 60; vgl. auch A. de Waal, Roma sacra [1905] 326 f). Sowohl der so sehr gesteigerte fromme Brauch der Reliquienverehrung wie der nicht wegzuleugnende Mißbrauch, der damit getrieben wurde, muß aus den eigentümlichen religiösen und kulturellen Anschauungen des Mittelalters erklärt werden. Nachdem das Tridentinum ernstlich und amtlich gegen die Mißbräuche eingeschritten ist, ist auch die Verehrung der Reliquien auf ein bescheidenes Maß zurückgegangen und bietet in seiner heute üblichen Form keinen Anlaß zu Einwänden.

Es mag noch ausdrücklich bemerkt werden, daß die Echtheit der Reliquien nicht von dem Dogma ausgesprochen wird, sondern rein historisch zu erweisen ist. Niemand ist verpflichtet, an die Echtheit einer Reliquie zu glauben. „Die einzige und kostbarste und durch des Herrn Wort selbst verbürgte Reliquie, an deren Wahrheit

und Echtheit wir nicht zweifeln dürfen, ohne aufzuhören, Kinder der Kirche zu sein, das ist die, welche der Gottessohn im allerheiligsten Sakramente hinterlassen hat" (De Waal 327).

Da die Kirche für einige Reliquien des Herrn sogar eine eigene Festfeier vorgeschrieben hat, so könnte man fragen, wie der immerhin mögliche Fall der Verehrung einer unechten Reliquie zu beurteilen sei. Darauf gibt der Bollandist Ch. de Smedt (Notre vie surnaturelle I [1910] 256 ff) die befriedigende Antwort, daß „der Kult der Heiligen und der Reliquien der Heiligen kein absoluter, sondern ein relativer Kult ist, d. h. daß er sich auf die Kreaturen insofern richtet, als sie zu dem Schöpfer in Beziehung stehen. Wenn wir nun über die Wirklichkeit dieses Verhältnisses ein falsches Urteil fällen, dann betrifft das nicht die Erlaubtheit der Ehre, die wir Gott erweisen, indem wir diese Gegenstände insofern ehren, als wir sie bona fide mit Gott in Rapport glauben". Er erinnert dann freilich auch an die schwere Pflicht der kirchlichen Obern, die Echtheit der Reliquien vor der Verehrung zu prüfen; sagt aber auch, daß auch nach geschehener Prüfung die Gewißheit der Echtheit keine über jeden Zweifel erhabene sei, also keine Glaubensgewißheit (Les supérieurs ecclésiastiques ne vont jamais jusqu'à affirmer avec une assurance qui ne permet pas le doute, la certitude d'un fait particulier de ce genre: ils se contentent de déclarer que, après mûr examen, ils jugent le fait, suffisamment établi pour justifier les démonstrations pieuses qui se produisent à son occasion et pour qu'eux-mêmes, en vertu de leur autorité disciplinaire, ils puissent autoriser ces demonstrations et les encourager. 259).

§ 156. Die Verehrung der Bilder.

Auch die religiöse Verehrung der Bilder hat die Kirche gegen Angriffe geschützt und für erlaubt und nützlich erklärt.

Gegen den schon frühen Gebrauch der Bilder in der Kirche erhob sich wiederholt ein unvernünftiger Eifer, der teilweise brutale Formen annahm. In der griechischen Kirche fand ein Bildersturm statt unter den Kaisern Leo III. und Konstantin Kopronymus im 8. und unter Leo V. im 9. Jahrhundert. In dieser Zeit verteidigten die Päpste Gregor II. und Gregor III. auf römischen Synoden (727 u. 731) sowie das zweite Nicänum (787) die Bilder. Letztere Synode erklärte sie für „verehrungswürdig", ordnete und regelte ihren Kult (Denz. 302—304 [243—245]). Als Leo V. den Bilderstreit erneuerte, wiederholte auch die Kirche ihre alte Erklärung auf dem 8. Konzil zu Konstantinopel (869/70; Denz. 337 [273]).

Auf diese beiden Synoden konnte sich das Tridentinum berufen, als die Reformatoren, besonders Karlstadt, Calvin, Zwingli, einen neuen Bildersturm entfachten und große Verwüstungen in der deutschen und besonders in der niederländischen Kirche anrichteten. Das Konzil erklärt gegen diese Zeloten: „Es sollen die Bildnisse Christi, der jungfräulichen Gottesgebärerin und anderer Heiligen in den Kirchen vorzugsweise aufgestellt und beibehalten werden, und es soll ihnen die schuldige Hochachtung und Verehrung erzeigt werden, nicht als ob angenommen werde, es liege in ihnen irgend etwas Göttliches oder eine Kraft, um derentwillen sie zu verehren seien, oder als ob von ihnen etwas zu erbitten sei, oder als ob auf die Bilder das Vertrauen zu setzen sei, wie es dereinst von den Heiden geschah, die ihre Hoffnung auf die Götzen setzten; sondern weil die Ehre, die ihnen erwiesen wird, sich zurück-

bezieht auf die Urbilder, die sie darstellen. Dann wird noch der große Nutzen der Bilder für das Volk mit Recht hervorgehoben, das daraus leicht und gern religiöse Belehrung und Erbauung schöpft. Zuletzt muß dann auch wieder ernstlich vor Mißbräuchen gewarnt werden (Denz. 984—988 [860—862]).

Das Alte Testament enthält wegen der heidnischen Gefahr des Götzendienstes mehrfache scharfe Verbote der Bilderverehrung (Ex 20, 4 f. Lv 26, 1. Dt 5, 7—9). Doch fehlte im jüdischen Kultort nicht jeder bildnerische Schmuck (Ex 25, 18. 3 Kg 6, 32; 7, 36). Im Neuen Testamente findet sich keine Andeutung über eine Bilderverehrung.

Väter. Was die Väterzeugnisse betrifft, so sind sie spärlich für die älteste Zeit. Die Abneigung der Judenchristen gegen die Bilder rührte aus dem Alten Testamente; den Heidenchristen gegenüber aber war wegen ihrer Vergangenheit eine kluge Zurückhaltung geboten. Jedenfalls fehlen uns Zeugnisse für einen Bilderkult, nicht aber für ihre Existenz und didaktische Verwertung. Diese wird hinreichend durch die Katakombenforschung bezeugt. Tertullian deutet an, daß man Bilder Christi und des Kreuzes besaß und auch mit einer gewissen Weihe umgab (Apol. 16). Man stellte den Herrn in der Gestalt eines Hirten auf dem Kelche dar (De pudic. 9). Genaueres läßt sich aber über eine Verehrung der Bilder aus den Väterschriften nicht herleiten, wenn sie auch die Bilder bisweilen erwähnen; so Gregor von Nyssa, Chrysostomus, die beiden Cyrill, Augustinus, Hieronymus. Am begeistertsten redet Basilius von den Bildern und ihrem didaktischen Werte (Schwane II 633. Kirchenlex. s. v. Bilder).

Das Abendland war im allgemeinen nüchterner gegen den Kult der Bilder als das Morgenland, wo er ja auch heute noch eine größere Rolle spielt als bei uns (Ikonostase). Ganz ablehnend, so scheint es, verhält sich die Synode von Elvira (305), indem sie verordnet: „Es dürfen in den Kirchen keine Bilder sein, damit nicht das, was verehrt und angebetet wird, auf den Wänden abgebildet wird" (can. 36). Man fürchtete wohl Rückfall in heidnischen Aberglauben. Auch aus der folgenden Zeit lassen sich Stimmen innerhalb der Kirche gegen die Bilder vernehmen. Eusebius und Epiphanius, später Serenus von Marseille, Agobard von Lyon, Claudius von Turin, eine Synode von Paris (825) waren Gegner der Bilder und drangen auf ihre Entfernung. Zweifellos lag dieser Stimmung eine abergläubische Verehrung des Volkes und der Priester, überhaupt mangelhafte Religionskenntnis zu Grunde. Auch zur Zeit des griechischen Bildersturmes lassen sich viele ganz absonderliche Kultarten der Bilder feststellen. Daher war auch Karl d. Gr. ein Gegner der Bilder und lehnte sie in den „Karolinischen Büchern" (vgl. Kirchl. Handlexikon s. v. libri Carolini) und auf der Synode zu Frankfurt (794) ab. Freilich lagen ihm auch die Beschlüsse des Nicänum II in falscher Übersetzung vor. Doch scheint der tiefste Grund ein dogmatischer gewesen zu sein. Den didaktischen Wert der Bilder verteidigte Gregor d. Gr. in einem Schreiben an Serenus von Marseille, später Johannes von Damaskus (De imaginibus) und Abt Theodor Studita (vgl. Kirchenlexikon XI² 1523 ff).

Im Mittelalter machte wie die Heiligenverehrung so auch die Bilderverehrung Fortschritte. Vgl. darüber die kunstgeschichtlichen Werke von Kraus-Sauer, Kuhn, Frantz, Fäh und Beissel, Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters. — Thomas rechtfertigt den Kult der Bilder dadurch, daß er sagt, in dem Bilde werde die dargestellte Person selbst verehrt. Er verbindet beide etwas enge miteinander (S. th. 3, q. 25, a. 3). Bellarmin hat den protestantischen Einspruch zu bekämpfen und ist dementsprechend mit Recht etwas mehr zurückhaltend in seiner Darstellung. Seine Auffassung ist heute die geläufigere. Es gebührt den Bildern nur ein inferiorer Kult (cultus quidam inferior, imperfectus, analogicus; l. c. 2, 25). Weder Dulia noch Hyperdulia wird ihnen erwiesen.

Das gilt auch für die Leidenswerkzeuge Christi, von denen überdies die Echtheit nachzuweisen sein würde. Der Hauptwert der Bilder ist zweifellos ein didaktischer. Betreffs der sog. Gnadenbilder gelten dieselben Grundsätze wie für alle andern Bilder; ebenso sind auch für sie die Vorschriften des Tridentinums verbindlich. Es besteht keinerlei Kausalnexus zwischen dem Bilde an sich und einer etwaigen Erhörung. Gott selbst ist die Wirkursache; er verknüpft sie nur äußerlich mit dem Bilde; nicht wegen des materiellen Bildes, sondern wegen des Vertrauens auf die Fürbitte des dargestellten Heiligen, welches letztlich nur ein Vertrauen auf Gott selbst, seine Güte und Gnade sein darf (vgl. Jo 4, 24).

Die Einwände gegen die Bilderverehrung sind von der Dogmatik, die auf dem Tridentinum fußt, leicht zu widerlegen. Eine abergläubische Verehrung hat die Kirche selbst nie gelehrt; wenn das Volk und auch hier und dort seine Priester und Bischöfe aus Unwissenheit eine solche übten, so trifft das nicht die Kirchenlehre. Wenn einzelne Väter, wie Harnack (Dogmengesch. II[4] 489) vom Abt Theodor Studita hervorhebt, eine Identität von Abbild und Urbild annahmen, insofern nur die Materie verschieden, die Form aber dieselbe sei, „daß die Materie gleichgültig sei, daß man aber in der Form der authentischen Bilder den wirklichen Christus, die wirkliche Maria und die wirklichen Heiligen habe", so ist das im Sinne der damaligen Philosophie zu verstehen. Man hat nicht in der Form des Bildes den entsprechenden Heiligen; denn das ist eine Unmöglichkeit, weil es von einem Heiligen auch nur eine personale Form gibt, und diese ist im Himmel; aber man erfaßt geistig durch die Form des Bildes den Heiligen, stellt ihn sich vor und verehrt ihn so. Ähnlich versteht Thomas das Verhältnis zwischen beiden Formen. Dagegen bringt Bellarmin dieselben besser mehr äußerlich zusammen. Die Kirchenlehre läßt hier Freiheit der Meinungen. Hurter erwähnt sogar drei Auffassungen. Einige behaupten, den Bildern gebühre an sich, materiell genommen, gar keine Verehrung, sondern bei ihrem Anblick seien nur die unsichtbaren Heiligen zu verehren. Auf der Gegenseite stehen die, welche behaupten, dem Bilde gebühre dieselbe Verehrung wie dem Urbilde, aber diesem in absoluter, jenem in relativer Weise (vgl. Thomas, S. th. 3, q. 25, a. 3). In der Mitte befinden sich jene, welche mit Bellarmin für das Bild nur eine geringere Verehrung als zulässig gelten lassen und keinem Bilde (Gottes) den Kult der Anbetung zollen (III[9] 659 f). Das Tridentinum sagt allgemein, „daß wir mittels der Bilder, welche wir küssen und vor denen wir das Haupt entblößen und niederknien, Christum anbeten und die Heiligen, deren Abbild dieselben darstellen, verehren".

Hurter macht auch mit Petavius (De incarn. 15, 13) darauf aufmerksam, daß der Bilderkult nicht heilsnotwendig sei, und daß es in der Gewalt der Kirche stehe, ihn zu modifizieren. Aus guten Gründen finde sich im Alten Testamente, wo die Neigung zum Götzendienste noch stark war, so gut wie gar keine Bilderverehrung. Ähnlich liege die Sache in den ersten christlichen Jahrhunderten. Für die heutige Zeit bedarf es kaum einer Verteidigung des Bilderkultes, weil der religiöse Volksunterricht der Gefahr einer abergläubischen Verehrung hinreichend vorbeugt. Freilich werden böswillige Vorwürfe von den Gegnern nie verstummen. Man erwiderte dem Bilderstürmer Karlstadt, daß man die Bilder nicht anbete; er wußte es aber dennoch besser: „Sih wie got allerley bilder verbeut, darumb das menschen leychtfertig seind und geneigt, sie antzubeten. Der halben spricht got, du solt sie nit anbetten, du salt sie auch nicht eheren. Damit verbeut got alle ehererbittung, und bricht der Papisten schlufswinkell durch yre behendigkeit, der schriff gewalt thund und machen schwartz, das weiß ist, boß das gut ist. Ob einer dorfft sagen. Ja ich bette die bilder nit an. Ich thun in nit ehere von yren wegen, sondern von der heiligen, die sie bedewten. Antwort gott kurtzlich und mit lichten worten. Du salst sie nit anbetten. Du salst sie nit eheren. Gloßiers wie du kanst, du salt sie stracks nit anbetten, du salst kein knye vor yhn byegen, du salst kein licht vor yhn antzunnen" („Von Abtuhung der Bilder", herausgegeben von Lietzmann: Kleine Texte [1911] 7). Die Kirche wird es den Gegnern nie recht machen. Vom Tridentinum sagt Harnack: „Ebenso ist man nur ganz flüchtig auf die Anrufung und Verehrung

der Heiligen sowie auf die Reliquien und Bilder eingegangen." Aber er weiß doch zu mängeln: „Wer die Praxis der Kirche nicht kennt, könnte aus diesen kühlen, von keinem Anathema verzierten Bestimmungen schließen, daß es sich um unbedeutende Gebräuche handelt, zumal da die Kirche auch hier nicht unterläßt, die Mißbräuche zu bedauern und am Schluß wirklich Anordnungen gibt, um dem Unfug zu steuern — in Wahrheit freilich Anordnungen, die, wie die Geschichte gelehrt hat, den Bischöfen bzw. letztlich dem Papst allein das Recht geben, den alten Unfug fortzusetzen und durch seine Autorität zu bekräftigen" (Dogmengesch. III⁴ 708 f). Daß auch die Pistorienser manches am katholischen Bilderkult zu nörgeln wußten, darf bei ihrer ganzen Haltung nicht wundernehmen (Denz. 1569—1572 [1432—1435]).

Praktische Folgerungen.

1. Aus dem ganzen Traktate ergibt sich die Bedeutung der Lehre von der Kirche für unsere Zeit. Dieselbe läßt sich in folgende Punkte fassen. Nach den Protestanten ist die Kirche eine menschliche Einrichtung, nach den Modernisten ist sie das natürliche Entwicklungsprodukt der lebendigen Immanenz und vitalen Permanenz; beide Auffassungen fallen sachlich zusammen. Nach der katholischen Lehre ist sie eine göttliche Stiftung (ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ). Christus, der Gottmensch, hat sie gestiftet; der Heilige Geist hat sich am Pfingstfeste dauernd mit ihr als unsichtbares Prinzip vermählt und sie in die Welt eingeführt. Seit der Zeit erfüllt sie den ihr gewordenen Auftrag in aller Welt.

2. Diese Wahrheit ist eine historische Tatsache, die auch natürlich erkannt werden kann, aber sie ist auch eine Offenbarungswahrheit, die im Glauben festzuhalten ist (credo in ecclesiam). Der übernatürliche Ursprung der Kirche und ihre wesentlichen Einrichtungen und Eigenschaften sind Dogmen. Sie sind als solche außerordentlich wichtig, nicht so sehr wegen ihres materiellen Inhaltes, als wegen ihrer formellen Natur; denn wer das Dogma von der Kirche leugnet, wird auch die von ihr verkündigten Heilswahrheiten und die von ihr gespendeten Sakramente nicht schätzen und glauben.

Insofern, aber nur insofern hat Harnack recht, wenn er sagt, daß für den Katholiken die Kirche eine ähnliche Bedeutung habe wie für den Protestanten der rechtfertigende Glaube. Nicht aber hat er recht, wenn er unterstellen möchte, daß die Kirche dem Gläubigen das Heil „verbürge". Sie ist Mittel zum Zweck, ähnlich wie die Sakramente. Sie ermöglicht sein Heil durch Spendung der Sakramente; sie fördert es auch, aber bewirken muß es jeder Gläubige selbst. Auch für den Katholiken ist zuletzt das Heilswirken eine durchaus persönliche, individuelle Angelegenheit, in welcher nicht einmal eine Stellvertretung durch Christus möglich ist, geschweige denn durch andere Personen.

3. Die Würde und Erhabenheit der Kirche ergibt sich sowohl aus ihrem göttlichen Ursprung als aus ihrer dauernden Verbindung mit Christus und dem Heiligen Geiste, als auch endlich aus dem Reichtum der ihr geschenkten göttlichen Mittel der Wahrheit und Gnade.

Ihre Verehrungswürdigkeit folgt auch aus ihrem hohen Alter und ihrer unzerstörbaren Dauer. Sie reicht nach rückwärts bis in die Tage des Paradieses und nach vorwärts hinaus über das Ende der Welt bis in die Ewigkeit. Sie ist das Reich Gottes, und von ihrem Könige heißt es: Seines Reiches wird kein Ende sein.

4. Zu ihren wesentlichen Einrichtungen gehört auch die Hierarchie; sie ist von Gott geordnet (iure divino), kann deshalb auch kraft ihres Amtes von allen Gliedern Gehorsam fordern in allen Dingen, die die Religion wesentlich berühren; und der ihr geleistete Gehorsam wird Gott selbst erwiesen, ist daher ein religiöser Akt.

5. Die Frömmigkeit des Katholiken ist eine kirchliche, weil sie geübt wird nach den Vorschriften und Sitten der Kirche, besonders auch im Anschluß an den Opferdienst, wie er in der Kirche, dem Hause Gottes, vollzogen wird von den dafür bestellten kirchlichen Priestern. Aber es wäre ein arges Mißverständnis, wenn man das mechanisch und einseitig verstände, als bliebe kein Raum für die rein per-

sönliche Betätigung der Religion. Die Kirche führt den Gläubigen zu Gott hin, „drängt sich nicht zwischen ihn und Gott"; sie verbindet ihn mit Gott, trennt ihn nicht von ihm. Die kirchliche Frömmigkeit hindert auch niemand, Gott im „Dome der Schöpfung" zu verehren. Ihre Psalmgebete sind voll solcher Kultakte und leiten aufs beste dazu an. Was sie verwirft, ist eine Frömmigkeit und eine Gottesverehrung, welche sich in rein natürlicher Form und im Gegensatz gegen die Kirche vollzieht und die in pantheistischer Naturvergötterung und krankhafter Kunstschwärmerei einen Ersatz für den von ihr vorgeschriebenen Kult sucht.

6. Die gläubige Betrachtung der Kirche muß von allem Zufälligen und Zeitgeschichtlichen absehen und den Blick fest auf das Wesentliche und Ewige, auf das Unveränderliche und Göttliche richten, das zwar zu allen Zeiten von irdischen, vorübergehenden Persönlichkeiten vertreten und repräsentiert wird, das aber dennoch eine Sache und eine Macht für sich ist und über allem Persönlichen von Gott selbst verbürgt und erhalten wird.

7. Für den Katholiken ist das Wort von dem „empfinden mit der Kirche" (sentire cum ecclesia) im Sinne des Glaubens (credo in unam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam) eine selbstverständliche Pflicht und braucht nicht als besondere Forderung hervorgehoben zu werden. — Wer den Weg zum Himmel außerhalb der Kirche als leichter ansieht, dessen Glaube ist schon mindestens unklar. Niemand wird einen krummen Weg einem geraden vorziehen, und kein Vernünftiger wird eine sichere Verheißung preisgeben für ein ungewisses Los. Wenn schon der alttestamentliche Fromme sich glücklich schätzte wegen seiner Zugehörigkeit zur Synagoge, dann hat erst recht der katholische Christ Ursache, die Worte des Psalmisten zu wiederholen: „Besser ist ein Tag in deinen Vorhöfen als tausend", nämlich außerhalb des Zeltes Gottes (Ps 83, 11; vgl. Is 2, 3).

Sechstes Buch.

Die Lehre von den Sakramenten.

Christus gab seiner Kirche die Zweckbestimmung, allen Menschen die Gnaden seiner Erlösung zuzuwenden. Er rüstete sie dafür aus mit den notwendigen Gnadenmitteln. Diese Gnadenmittel sind die Lehre und die Sakramente. Von der Lehre war bereits die Rede unter dem Abschnitt von dem kirchlichen Lehramte. Jetzt ist von den Sakramenten zu handeln. Sie bilden den hauptsächlichsten Gegenstand des Priesteramtes der Kirche. Das Tridentinum sagt von den Sakramenten, daß durch sie „jede wahre Gerechtigkeit entweder anfängt oder die angefangene vermehrt oder die verlorene wieder hergestellt wird" (sess. VII prooem.) Seit der Scholastik pflegt man der besondern Behandlung der einzelnen Sakramente einen allgemeinen Teil vorauszuschicken. Das tut auch das Tridentinum; daher zerfällt die ganze Sakramentenlehre in zwei Abschnitte.

Erster Abschnitt.

Die allgemeine Sakramentenlehre.

Literatur. Thomas, S. th. 3, q. 60 ff; Contra Gentil. 4, 56 ff und seine Kommentatoren. Bonaventura, Breviloquium P. 6. Bosco, Theologia sacram. scholastica (Loew. et Antwerp. 1665 ff). Bellarmin, De sacramentis in genere (De controv. t. IV, Venet. 1721). Suarez, De sacramentis (t. XVIII f, ed. Venet. 1747). Canus, Relectio de sacrament. in genere (t. III, ed. Rom. 1890, 203 ff). Lugo, De sacramentis in genere (Lugd. 1652) Tournely, Praelect. theol. de sacram. in genere (Paris. 1765). Salmantic., Cursus theol. (t. XVII ff, ed. Paris. 1880). Gonet, Clypeus theol. (t. V, ed. Paris. 1875). Frassen, Scotus acd. (t. IX ff, ed. Rom. 1901). Drouven, De re sacramentaria contra perduelles haereticos (Venet. 1756); vgl. auch Migne, Cursus compl. XX 1154 ff. Juenin, Comment. histor. et dogm. de sacram. (Venet. 1740). Merlin, Traité historique et dogmatique sur les paroles et les formes des sept sacrements (Migne, Cursus compl. XXI 121 ff). Chardon, Histoire des sacrements (Migne, Cursus compl. XX 1 ff). Franzelin, De sacram. in genere (Rom. 1868; [4]1888). De Augustinis, De re sacramentaria, 2 Bde (Rom. [2]1889). Besson, Les sacrements ou la grâce de l'Homme-Dieu (1876). Sasse, De sacramentis ecclesiae (1897). Stentrup, De sacram. in genere (1900). Billot, De ecclesiae sacramentis, 2 Bde ([3]1900). Noldin, De sacramentis (1901). Lahousse, De sacramentis (1900). Paquet, Comment. in S. th. d. Thomae, de sacram. I ([2]1909). Tepe, Inst. theol. IV (1896). Scheeben-Atzberger IV, 2. Abt. Heinrich-Gutberlet IX. Oswald, Die dogm. Lehre von den heiligen Sakra-

menten, 2 Bde (⁵1897). Gihr, Die heiligen Sakramente der kath. Kirche, 2 Bde (²1902). Schanz, Die Lehre von den heiligen Sakramenten (1893). Probst, Die Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten (1872). Pohle III⁴. Specht II 128 ff. Pesch VI³. van Noort, De sacram. I (1905). Pourrat, La théologie sacramentaire (1907). Zieschè, Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auvergne (1911). Hahn (protest.), Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung innerhalb der abendländischen Kirche bis zum Konzil von Trient (1864). Maltzew (griech.), Die Sakramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes (1898).

Bei jedem einzelnen Sakramente kehren die Fragen wieder: Was ist das Sakrament an sich, wodurch wird es konstituiert, welches ist seine Wirkung, wer ist der Spender desselben, wer ist der Empfänger? — Hierzu gesellt sich die mehr äußere Frage nach der Zahl der Sakramente. Diese allgemeinen Wahrheiten sind also schon, um unnötige Wiederholungen zu vermeiden, aber auch der größeren Klarheit halber, vorweg zu behandeln. Vgl. auch Tridentinum sess. VII. Canones de sacr. in genere; Denz. 844 ff (726 ff).

§ 157. Begriff des Sakramentes.

Literatur. Gröne, Sacramentum oder Begriff und Bedeutung von Sakrament in der alten Kirche bis zur Scholastik (1853). Schanz, Der Begriff des Sakramentes bei den Vätern: Tübing. Quartalschr. 1891. Pourrat 1 ff. Orion, Etude historique sur la notion du sacrement depuis la fin du Ier siècle jusqu'au concile de Trente (1899). Müller, Die symb. Bücher der evang.-luth. Kirche³ (1869).

Der Römische Katechismus beschreibt das Sakrament als ein sichtbares Zeichen, das gemäß göttlicher Einsetzung die Kraft besitzt, die Heiligkeit und Gerechtigkeit sowohl zu bezeichnen als zu bewirken (Docendum erit, rem esse sensibus subiectam, quae ex Dei institutione sanctitatis et iustitiae tum significandae tum efficiendae vim habet; P. II, c. 1, q. 8; vgl. Trid. sess. XIII, c. 3). Will man diese Beschreibung auf den kürzesten Ausdruck bringen, so kann man sagen: ein Sakrament ist ein wirksames Gnadenzeichen.

Die Worterklärung leistet zur Aufhellung des Begriffs nicht viel. Sakrament ist das verdeutschte sacramentum (von sacer, sacrare) und wird von der Vulgata zur Übersetzung des griechischen μυστήριον verwendet. Letzteres bedeutet in der Schrift allgemein Geheimnis (Weish 2, 22; 6, 24. Tob 12, 7 11. Dn 2, 18; 19, 27 f). Im Neuen Testamente wird damit der Inbegriff der göttlichen Erlösungstatsache bezeichnet (Mt 13, 11. Eph 1, 9; 3, 9; 5, 32. Kol 1, 26 f. Röm 11, 25; 16, 25. 1 Kor 2, 7).

In der profanen Literatur bedeutet sacramentum entweder eine zur Prozeßführung an einem heiligen Orte niederzulegende Geldsumme, die der verlierende Teil zu religiösen Zwecken hergeben mußte, oder den Fahneneid der Soldaten. Mit Rücksicht auf letzteren nennt Tertullian das bei der Taufe abzulegende Treugelöbnis „Sakrament" (Ad mart. 3).

Der Sakramentsbegriff wird bei den Vätern noch nicht für sich behandelt. Aber es läßt sich doch ihre Auffassung davon klar stellen, wenn man beachtet, was sie von der Natur und Wirkung der Einzelsakramente ausführen. Besonders leicht ist das festzustellen bei dem christlichen Hauptsakramente, der

Taufe, auch bei der Eucharistie. Dagegen vermag uns der patristische Gebrauch des Wortes „Sakrament" nicht weiter zu führen; denn dieser Gebrauch ist ein sehr weiter, so daß darunter jede irgendwie heilige Sache oder religiöse Funktion fällt.

So benennt Tertullian mit Sakrament die christliche Lehre (De praescript. 20), die Trinitätslehre (Adv. Prax. 2), die ganze christliche Religion (ebd. 30), den Glauben (De bapt. 13). Aber im intensiven Sinne ist ihm die Taufe ein Sakrament, ein „glückseliges Sakrament" (De bapt. 1). Sie ist nach ihm das „Gewand des Glaubens" (ebd. 13), weil sie der äußere Ausdruck und das Erkennungszeichen des Glaubens ist. Nach ihrer inneren Seite ist die Taufe die „Besiegelung mit dem Heiligen Geiste" (ebd. 13). Sie ist das „Sakrament des Glaubens" (De pud. 18 19), weil sie die Übernahme des Glaubens und seines Lebens in sich schließt. Neben der Taufe ist die Eucharistie ein Sakrament (sacramentum eucharistiae; De cor. mil. 3). Jedes Sakrament besteht aus einem äußeren Ritus und einer ihm entsprechenden inneren Wirkung: „Der Leib wird abgewaschen, damit die Seele gereinigt werde, der Leib wird gesalbt, damit die Seele geheiligt werde, der Leib wird bezeichnet, damit die Seele befestigt werde, der Leib wird durch Handauflegung überschattet, damit die Seele durch den Heiligen Geist erleuchtet werde, der Leib genießt das Fleisch und das Blut Christi, damit auch die Seele aus Gott genährt werde" (De res. carn. 8). Doch fordert der Empfang des Sakramentes eine Vorbereitung; Unwürdigen gibt Gott seine Gnade nicht (De poen. 6). Ebenso ist der rechte Glaube erforderlich; die Häretiker haben daher nicht dieselbe Taufe wie die Kirche; sie können nicht empfangen, was sie nicht haben (De bapt. 15). Wie Tertullian, so urteilt auch Cyprian. Er gebraucht den Ausdruck Sakrament im weiteren Sinne für die verschiedensten Einrichtungen und Tatsachen des Christentums; besonders aber auch für die Taufe. Auch er fordert den rechten Glauben (Ep. 69, 12; 75, 7 9—11). Doch sollen auch Kinder schon dieses Sakrament empfangen, weil sie dessen bedürfen (Ep. 64, 5). Es lassen sich bei ihm von den eigentlichen Sakramenten neben der Taufe die Firmung, Eucharistie, Buße und der Ordo feststellen.

Cyrill von Jerusalem findet reichlich Gelegenheit, von den Sakramenten vor den Katechumenen zu reden. Da der Mensch aus Leib und Seele besteht, so bedarf er auch einer zweifachen Reinigung: „Das Wasser reinigt den Körper, der Geist besiegelt die Seele.... Schaue nicht auf das bloße Element des Wassers, sondern empfange in der Kraft des Heiligen Geistes das Heil" (Cat. 3, 4). Den drei ersten Sakramenten widmet er seine mystagogischen Katechesen. Ambrosius schreibt eine Schrift an die Katechumenen über die „Geheimnisse" (De mysteriis), worin er ebenfalls die drei ersten Sakramente behandelt. Auch er unterscheidet Element und Gotteskraft: „Das Wasser reinigt nicht ohne den die Gnade spendenden Geist.... Denn was ist das Wasser ohne das Kreuz Christi? Ein gewöhnliches Element ohne irgend welche Gnadenwirkung" (De myst. 4).

Augustin hat am meisten von den Vätern zur Bestimmung des Sakramentsbegriffes geleistet. Veranlassung dazu fand er im Kampfe mit den Donatisten und besonders mit den Pelagianern. In diesem Kampfe klärte sich ihm selbst das Wesen des Sakramentes als eines objektiven Gnadenmittels. Früher hatte er noch wie Tertullian und Cyprian auf die subjektive Disposition (virtus pietatis) den Hauptton gelegt; mehr und mehr aber fiel dieser nun auf die objektive Seite des Sakramentes. Wenn er auch den weiten Gebrauch des Wortes „Sakrament" beibehält, so stehen doch die eigentlichen Sakramente bei ihm im Vordergrunde, die er außer der Buße und Ölung mit diesem Ausdruck bezeichnet.

Sakrament ist ihm im allgemeinen „ein sichtbares Zeichen der unsichtbaren Gnade" (visibile signum invisibilis gratiae), „ein Zeichen einer heiligen

Sache" (signum rei sacrae). Er geht also vom äußeren Zeichen aus; dies muß aber das unsichtbare Geistige andeuten, mit ihm ähnlich sein. „Wenn die Sakramente nicht eine gewisse Ähnlichkeit mit denjenigen Dingen hätten, deren Sakramente (Zeichen) sie sind, so wären sie überhaupt keine Sakramente. Um dieser Ähnlichkeit willen erhalten sie meist den Namen jener Dinge selbst" (Ep. 98, 9). Unter diesen Begriff fallen ihm alle heiligen Riten, auch die alttestamentlichen.

Ein Sakrament ist also ein religiöses Zeichen, aber nicht ein leeres Zeichen: Es enthält die Gnade, die es unsichtbar in sich birgt und verbürgt (Aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti; In Io. 26, 11). Die Gnade ist die Kraft der Sakramente (gratia, quae est sacramentorum virtus; Enarr. in Ps. 77, 2; vgl. In ep. Io. 6, 10; De unit. eccles. 3). Etwas anderes ist der Schein, etwas anderes der Inhalt des Sakramentes. (Aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur, speciem habet corporalem, quod intelligitur, fructum habet spiritalem. Serm. 272; vgl. De doctr. christ. 2, 1, 1.)

Wenn auch der Alte Bund Sakramente hatte, so fallen sie doch keineswegs mit denen des Neuen Bundes zusammen. Jene verhießen das Heil, diese geben es (Enarr. in Ps. 73, 2). „Die Sakramente sind verändert: Sie sind leichter, weniger, heilbringender, glückseliger geworden" (ebd.). Andere wichtige Punkte aus Augustins Sakramentenlehre werden später noch hervorzuheben sein. Abschließend kann man sagen, daß die Sakramente nach Augustin objektive Zeichen der göttlichen Gnade sind. Wenigstens trifft das für die christlichen zu. Was weniger betont wird, ist die Einsetzung durch Jesus Christus. Der Grund dafür liegt eben in dem noch weiten Sakramentsbegriff.

An Augustin schließt sich die Scholastik an. Isidor von Sevilla († 636) betont im Sakramente die geheimnisvolle Wirkung (Ob id dici sacramenta, quia sub tegumento rerum corporalium virtus divina secretius operatur, nempe a secretis virtutibus vel sacris; Etym. 6, 18). Fortwährend operiert man noch mit dem weiteren Sakramentsbegriff der Väter. Doch das wird mit Hugo von St Viktor anders. Wenn er auch noch nicht die sieben Sakramente von andern „Sakramenten" reinlich scheidet, dann bringt er doch die objektive Kausalität kräftig zum Ausdruck, die im Grunde genommen nur von den christlichen Sakramenten behauptet werden kann. Das Sakrament ist ihm ein körperliches Element, äußerlich angewendet, welches eine gewisse unsichtbare Gnade gemäß seiner natürlichen Ähnlichkeit darstellt, gemäß seiner Einsetzung bezeichnet und gemäß seiner Heiligung (Weihung) enthält. (Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum, ex similitudine repraesentans, ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam; De Sacr. 1, p. 9, c. 2.) Er verbindet die Gnade sehr innig mit dem Zeichen; sie ist in ihm enthalten wie die Medizin im Glase. Deshalb wird stark die Segnung (benedictio) des Elementes betont.

Der Lombarde faßt den Sakramentsbegriff noch straffer. Sakrament wird eigentlich genannt, was so ein Zeichen der Gnade Gottes und eine Form der unsichtbaren Gnade ist, daß es deren Bild und Ursache ist (Sacramentum proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae formae, ut ipsius imaginem gerat et causa exsistat; Sent. 4, dist. 1, n. 2). Er ist der erste Scholastiker, der diesen Begriff auf die sieben Sakramente des Neuen Bundes theoretisch anwendet. Bei seinem Ansehen als „Magister" ist das von großer Bedeutung. Thomas definiert das Sakrament als Zeichen einer heiligen Sache, insofern es den Menschen heiligt (Sacramentum est signum rei sacrae in quantum est sanctificans homines; S. th. 3, q. 60, a. 2). Die Sakramente sind der Seinsart nach Zeichen, näherhin heilige, geheimnisvolle Zeichen. Aber nicht alle religiösen Zeichen sind Sakramente, sondern nur insofern als ein solches den Menschen heiligt. Mit dem Zeichen verbinden sich dann auch die Worte. Beide bilden das

Sakrament, das als Symbol die Gnade andeutet und als Instrumentalursache nach Gottes Willen und Intention sie auch bewirkt (S. th. 3, q. 60 u. 62).

Bonaventura knüpft an Isidor von Sevilla und Hugo von St Viktor an und verbindet die Erklärungen beider. (Sacramenta sunt signa sensibilia divinitus instituta tamquam medicamenta, in quibus sub tegumento rerum sensibilium divina virtus secretius operatur, ita quod ipsa ex similitudine naturali repraesentant, ex institutione significant, ex sanctificatione conferunt aliquam spiritualem gratiam, per quam anima curatur ab infirmitatibus vitiorum, et ad hoc principaliter ordinantur tamquam ad finem ultimum; valent tamen ad humiliationem, eruditionem et exercitationem, sicut ad finem, qui est sub fine. Brevil. P. VI, c. 1.)

Scotus betont in seinem Sakramentsbegriff stark das Zeichen, dem die durch Gott bewirkte Gnadenmitteilung parallel läuft. (Sacramentum signum sensibile, gratiam Dei vel effectum Dei gratuitum ex institutione divina efficaciter significans, ordinatum ad salutem hominis viatoris; In 4, dist. 1, q. 2, n. 9.) In dem Sakramente selbst findet er die übernatürliche Kraft nicht, sondern allein im Willen Gottes (susceptio sacramenti est dispositio necessitans ad effectum signatum per sacramentum, non quidem per aliquam formam intrinsecam ... sed tantum per assistentiam Dei causantis illum effectum, non necessario absolute, sed necessitate respiciente potentiam ordinatam. Disposuit enim Deus universaliter et de hoc ecclesiam certificavit, quod suscipienti tale sacramentum ipse confert et effectum signatum; In 4, dist. 1, q. 5, n. 13).

Das Tridentinum berücksichtigt zwar die allgemeine Sakramentenlehre, aber mehr um die protestantischen Einwürfe abzuweisen, nicht um positive Ausführungen zu geben. Doch sagt es von der Eucharistie, daß sie die übrigen Sakramente übertreffe, aber darin mit ihnen übereinkomme, daß sie „Symbol einer heiligen Sache und sichtbare Form der unsichtbaren Gnade sei" (sess. XIII, c. 3). Sonst liegt keine amtliche Definition vor; die des Römischen Katechismus wurde oben mitgeteilt. Bellarmin lobt sie sehr. Neuere Dogmatiker möchten sie verbessern, indem sie das Moment der Dauer hinzufügen. So definiert Gutberlet das Sakrament „als einen für alle Zeiten von Christus eingesetzten heiligen Ritus, von ihm dazu bestimmt, eine innere Gnade zu bezeichnen und zu verleihen" (IX, 24).

Die Reformatoren hatten in ihrem System von dem alleinrechtfertigenden Glauben keinen Platz für äußere wirksame Gnadenmittel. Wenn sie einige Sakramente beibehielten, so geschah das wegen ihrer historischen Bedeutung, aber, wie Harnack mit Recht bemerkt, im Widerspruch gegen das ganze System. Höchstens kann das Sakrament eine äußere Verbürgung oder Verkündigung der forensischen Gerechtigkeit sein. „Nach Luther ist die Gnade die väterliche Gesinnung Gottes, die um Christi willen den schuldigen Menschen zu sich ruft und ihn annimmt, indem sie ihm durch den Glauben an den Christus passus Vertrauen abgewinnt. Was soll da das Sakrament?" fragt Harnack (Dogmengesch. III[4] 852). Nach der Augsburger Konfession (P. 1, art. 13) sind die Sakramente Weck- und Förderungsmittel des Glaubens, indem sie den Empfänger der göttlichen Verheißung versichern, die ihm übrigens in seinem Fiduzialglauben und dem Evangelium von der verzeihenden Vaterliebe schon feststehen. Man sieht, wie das Sakrament notwendig zu einem bloßen äußeren Ritus herabgesunken ist.

Der 13. Artikel der Augsburger Konfession lautet: „Vom Brauch der Sakramenten wird gelehret, daß die Sakrament eingesetzt sind nicht allein darum, daß sie Zeichen sein, sondern daß es Zeichen und Zeugnis sind des göttlichen Willens gegen uns, unseren Glauben dadurch zu erwecken und zu stärken, derhalben sie auch Glauben fordern und denn recht gebraucht werden, so mans im Glauben empfähet und den Glauben dadurch stärket" (bei Müller 41). Die Apologia Confessionis verteidigt diesen Sakramentsbegriff: „Die Sakrament aber sind Zeichen des göttlichen Willens gegen uns und sind nicht allein Losungen oder Zeichen, dabei sich die Leute kennen; und diejenigen sagen recht, die da sagen, die Sakramente sind signa gratiae, das ist, die Sakrament sind Zeichen der Gnade. Und dieweil im Sakrament zwei Dinge sein, das äußerliche Zeichen und das Wort, so ist im neuen Testament das Wort die Verheißung der Gnade, welche dem Zeichen angeheft ist. Und dieselbige Verheißung im neuen Testament ist eine Verheißung der Vergebung der Sünde. . . . Darum, wie die Verheißung vergeblich ist, wenn sie nicht durch den Glauben gefaßt wird, also ist auch die Ceremonia oder äußerlich Zeichen nicht nütz, es sei denn der Glaube da, welcher wahrhaftig dafür hält, daß uns Vergebung der Sünde widerfähret. Und derselbige Glaube tröstet die erschrockenen Gewissen. Und wie Gott die Verheißung gibt, solchen Glauben zu erwecken, also ist auch das äußerliche Zeichen daneben gegeben und für die Augen gestellet, daß er die Herzen zu gläuben bewege und den Glauben stärke, denn durch die zwei, durchs Wort und äußerliche Zeichen, wirket der Heilige Geist" (Art. 24; bei Müller 264).

Es sind also die Sakramente nur Weckmittel und Stärkungsmittel des Glaubens, damit dieser allein seinerseits die göttliche Verheißung der Sündenvergebung erfasse und dem Menschen die geschehene Rechtfertigung verbürge. In dieser sehr mittelbaren und entfernten Weise nennt man die Sakramenta signa gratiae. Man hat offenbar für die Sakramente neben dem Wort und Glauben, worauf der ganze Ton liegt, keinerlei Platz und Verwendung und sucht nur das uralte Herkommen künstlich zu retten. Man sieht nicht ein, was dann neben der durch das „Wort" klar und deutlich gegebenen Verheißung noch das dunkle Zeichen predigen soll. Es kann doch unmöglich den Sinn des Wortes klarer machen, als er schon ist. Sakramente sind im Protestantismus ein altväterischer Hausrat, den man nicht gern abschafft, auch wenn man keinen Raum dafür hat. Hat das „Wort" den Glauben nicht wecken können, dann wird ihm gewiß ein dürftiger Sakramentsritus nicht mehr zum Leben verhelfen. Ist aber der Glaube schon da, dann braucht ihn das Sakrament nicht mehr zu wecken. Vollends Blendwerk ist es, wenn man die Sakramente Verheißungen der Gnade nennt; denn diese wird nach protestantischem System einzig durch den Glauben ergriffen. Daher wurde auch die Frage nach der Zahl der Sakramente sehr nebensächlich, ja gleichgültig behandelt. Die Apologie der Konfession sagt darüber: „So man alle die Dinge (nämlich die sieben Sakramente der Kirche) wollt mit so herrlichem Titel Sakrament nennen, darum daß sie Gottes Wort und Befehl haben, so sollt man billig für alle andern das Gebet ein Sakrament nennen. Denn da ist ein starker Gottesbefehl und viel herrlicher göttlicher Zusage. Es hätte auch wohl Ursache. Denn wenn man dem Gebet so großen Titel gäbe, würden die Leute zum Gebet gereizt. Auch könnt man die Almosen unter die Sakrament rechnen. Item das Kreuz und die Trübsalen der Christen; denn sie haben auch Gottes Zusage. Doch wird kein verständiger Mann großen Zank darüber machen, ob sieben oder mehr Sakramente gezählet werden, doch sofern, daß Gottes Wort und Befehl nicht abgebrochen werde" (Apol. Confess. art. 13; bei Müller 204).

Harnack beschreibt die Umwälzungen Luthers in Bezug auf das Sakrament folgendermaßen: „Nicht nur die Siebenzahl der Sakramente hat Luther abgetan — das ist das Geringste —, sondern er hat den ganzen katholischen Sakramentsbegriff entwurzelt durch die siegreiche Behauptung folgender drei Sätze: 1. daß die Sakramente der Sündenvergebung dienen und nichts anderem, 2. daß sie nicht implentur dum fiunt, sed dum creduntur, 3. daß sie eine eigentümliche Form des seligmachenden Wortes Gottes (der sich verwirklichenden promissio

Dei) sind und deshalb ihre Kraft an dem geschichtlichen Christus haben. Infolge dieser Betrachtung reduzierte Luther die Sakramente auf zwei (drei), ja im Grunde auf ein einziges, nämlich auf das Wort Gottes. Er zeigt, daß selbst die erleuchtetsten Kirchenväter von dieser Hauptsache nur unklare Vorstellungen gehabt haben — ‚Augustin weiß viel vom Sakrament zu sagen, aber wenig vom Wort' —, und daß die Scholastiker die Sache vollends verdunkelt haben" (Dogmengesch. III⁴ 851). Von den Kanones des Tridentinums über die allgemeine Sakramentenlehre sagt derselbe Autor nicht mit Unrecht: „Diese in den 13 Anathematismen formulierten Dogmen sind der eigentliche Protest gegen den Protestantismus" (ebd. 700). Aber in einem Kapitel, das er bezeichnenderweise „Verwirrungen und Probleme in Luthers Erbschaft" überschreibt, legt er auch den Finger auf den inneren Widerspruch, woran der Protestantismus krankt, wenn er das Sakrament zur Pflicht macht. Besonders widerspruchsvoll ist die Kindertaufe, bei der keinerlei subjektiver Glaube mitwirken kann. Hier hat Harnack wieder recht, wenn er schreibt: „Luther hat die Kindertaufe als das Sakrament der Wiedergeburt beibehalten und sie, die in seinem Sinne höchstens ein Symbol der zuvorkommenden Gnade sein durfte, als effektive Handlung gefaßt. Damit war man, wenn man es auch nicht wahrhaben wollte, zum opus operatum zurückgekehrt" (ebd. 882).

Das Tridentinum setzte dem Sakramentsbegriff der Reformatoren den Kanon entgegen: „Wenn jemand sagt, daß diese Sakramente bloß um den Glauben zu nähren (propter solam fidem nutriendam) eingesetzt seien, der sei ausgeschlossen" (can. 5). Und den weiteren Kanon: „Wenn jemand sagt, die Sakramente des neuen Gesetzes fassen nicht die Gnade in sich, welche sie bezeichnen, oder es wird diese Gnade denen nicht verliehen, welche sich gegen dieselbe nicht verschließen, als ob sie nur äußere Zeichen (signa tantum externa) der durch den Glauben empfangenen Gnade oder Gerechtigkeit wären und gewisse Merkmale des christlichen Bekenntnisses, durch welche vor den Menschen die Gläubigen von den Ungläubigen sich unterscheiden, der sei ausgeschlossen" (De sacram. in genere can. 6; Denz. 848 f [730 f]). In diesen beiden Kanones setzt das Konzil dem protestantischen Sakramentsbegriff den katholischen scharf entgegen.

Wer die modern-protestantische Verwirrung in der Sakramentsfrage kennen lernen will, der lese etwa die Schrift von Dunkmann, Das Sakramentsproblem (1911). Man sieht, wie die Ratlosigkeit und Verlegenheit aus jeder Zeile herauslugt; man möchte doch von Kirche und Sakrament reden, fühlt aber, daß man beides in Wirklichkeit nicht mehr besitzt. „Richtig ist", sagt der positiv gerichtete Verfasser, „daß die rein überwiegende Mehrzahl der modernen Dogmatiker in der Sakramentslehre auf Zwinglis Seite steht" (1). Luther habe, so laute die Klage, aus „Eigensinn und superstitiösem Mystizismus" den Sakramentsstreit in die „junge Reformationskirche" gebracht und durch sein Festhalten am objektiven Sakramente ein schwieriges Problem geschaffen. Es liege ein „Dilemma zwischen Magie und Symbolismus" vor. Dunkmann geht die Lösungsversuche einer Reihe von protestantischen Theologen durch (Ritschl, Kähler, Grützmacher, Häring, Kaftan, Martensen, Stahl, Scheel), konstatiert aber stets, daß „die alte dualistische Spannung nicht überwunden ist". Einige dieser Theologen nähern sich dem katholischen Sakramentsbegriff, der meist als „magischer" bezeichnet wird, als „heilige Physik", „Sakramentsmagie", und reden vom opus operatum. Andere lehren eine Einwirkung des Sakramentes auf den „Leib" oder auf die Außenseite des Christen, auf „die dunkle Region des Nachtbewußtseins", auf das „unbewußte Leben", andere reden von Angliederung an die Kirche. Bald ist „der einzelne, bald die Gemeinde Gegenstand der Sakramentsgnade. Die Verwirrung ist hier einigermaßen groß", sagt Dunkmann (92). Deshalb ist auch keinerlei Klarheit darüber zu gewinnen, was man eigentlich mit dem Sakramente will. Entweder wirkt es selbständig neben dem Worte oder nicht. Für eine Selbständigkeit ist aber neben dem „Wort" und dem Glauben an dasselbe keinerlei Platz. Daher wird auch von allen Protestanten den Sakramenten die Heilsnotwendigkeit konsequent aberkannt. Es

bleibt also nur überflüssiger Zierat, Begleiterscheinung neben dem Wort, und damit ist es für wertlos erachtet. Was es dann noch in der eben angedeuteten Weise am „Leibe" oder „Nachtbewußtsein" oder an der „Gemeinde" wirkt, ist von keinem Interesse und dazu so unklar und ungreifbar, daß man nicht versteht, wie es verständige Männer vortragen können. Man kommt auf protestantischem Standpunkte nicht anders aus dem „Sakramentsproblem" heraus, bis man die Grundprinzipien ändert: Wenn Gott alles im Menschen wirkt, auch den Glauben, und wenn der Glaube allein die Gnade in sich birgt, wie und wozu könnte Gott dann überhaupt noch Sakramente eingesetzt haben? Das Sakrament kann auch bei dem rein theoretischen Gnadenbegriff nicht mehr ein „Gnadenmittel" sein. Höchstens ein „Glaubensmittel", aber es setzt wieder den Glauben, den es nähren soll, voraus, und das fordert auch die Augsburger Konfession. Kurz, hier sind Widersprüche und Unklarheiten auf allen Ecken und Enden.

Von der Kindertaufe, die das protestantische „Sakramentsproblem" besonders erschwert, gibt Dunkmann die interessante Erklärung, daß Gott durchs Sakrament wie durchs Wort wirke, und daß man ihr eine objektive Wirkung Gottes auf das Kind zuschreiben müsse. „Daß aber die Formel ex opere operato einen springenden Punkt der Unterscheidungslehre träfe, kann nicht mehr behauptet werden. Wo der Allmachtswille Gottes zur Orientierung dient, verschwindet der Gegensatz von Naturkausalität und Freiheit. Es ist eben alles, auch der Glaube, allein sein Werk.... Wenn aber Gott durch Wort und Sakrament Glauben schafft, so muß dann auch der Glaube des getauften Kindes angenommen werden" (144). Er sei nur noch im Dämmerzustand, der Glaube unterliege dem Wachstum. „Einen Punkt oder eine Grenze anzusetzen, wo Glaube anfängt oder aufhört, wäre Willkür" (153). Andere sagen, daß man in der Taufe ohne Glauben die „naturhafte Wiedergeburt" (naturhafte Umschaffung?) empfange, durch den Glauben aber die „Heiligung". Wieder andere, daß man in der Taufe den allgemeinen Glauben (fides generalis), später den Fiduzialglauben empfange. Eine letzte Ausflucht lautet, daß man in der Taufe das Heil „angeboten" erhält, das man später als Erwachsener zu ergreifen hat. Dunkmann redet von „einem ganzen Nest von Begriffsverwirrungen", ein Urteil, das man nur bestätigen kann, aber zugleich auf seine eigene Lösung ausdehnen muß.

§ 158. Das sakramentale Zeichen. Materie und Form.

An dem sakramentalen Zeichen lassen sich zwei Bestandteile feststellen, der Gebrauch eines materiellen Elementes und die Aussprache der Sendungsworte. Augustin nennt den ersten Bestandteil kurz „Element", den zweiten „Wort". Die Scholastik war gewöhnt, die aristotelischen Kategorien in der Theologie zu gebrauchen, und nannte jene beiden Stücke Materie und Form.

Die Materie unterscheidet man dann noch genauer in erntferntere und nächste Materie (materia remota und m. proxima), je nachdem man das Element an und für sich oder in seiner sakramentalen Anwendung ins Auge faßt. So ist z. B. das Wasser entfernte Materie der Taufe; die damit vorgenommene Abwaschung in der Taufe aber nächste Materie. Diese Terminologie ist nicht dogmatisiert, steht aber im allgemeinen Gebrauch und wurde auch vom Tridentinum vielfach berücksichtigt (vgl. sess. XIV, c. 2); ebenso von Eugen IV. und dem Römischen Katechismus. Die verschiedene Deutung und Anwendung des Schemas von Materie und Form wird in der Behandlung der einzelnen Sakramente klar werden.

Die Schrift nennt zunächst bei den Hauptsakramenten der Taufe und Eucharistie deutlich ein Element, Wasser (Jo 3, 5. Mt 28, 19. Eph 5, 26) und Brot

und Wein (Mt 26, 26—28. 1 Kor 11, 23—26). Weiter findet sich ein Element bei der Ölung (Jak 5, 14). Bei der Firmung muß als solches die Handauflegung angesehen werden (Apg 8, 17).

Bei den Vätern gab vor allem die Taufe zu dieser Unterscheidung Anlaß. Mit Rücksicht auf sie spricht Augustin den oft zitierten Satz: „Nimm das Wort hinweg, und was ist Wasser anders als Wasser? Es kommt das Wort zum Element, und es wird das Sakrament" (accedit verbum ad elementum et fit sacramentum; In Io. 80, 3).

Die Scholastik adoptierte zunächst diesen augustinischen Sprachgebrauch, ersetzte ihn aber allmählich durch das aristotelische Schema von Materie und Form. Als ersten Zeugen hierfür nennt man gewöhnlich Wilhelm von Auxerre († 1223). Von Alexander von Hales an († 1245) ist die Formel ständig. Auch Thomas gebraucht sie; er sagt: „In den Sakramenten verhalten sich die Worte wie die Form, die sichtbaren Elemente wie die Materie" (S. th. 3, q. 60, a. 7). Im Anschluß an die Scholastik gebraucht Eugen IV. die Formel in seiner Instruktion für die Armenier (Haec omnia sacramenta tribus perficiunter, videlicet rebus tamquam materia, verbis tamquam forma et persona ministri conferentis sacramenta; Denz. 695 [590]). Auch im Römischen Katechismus findet sie sich. Man kann also von einem allgemeinen dogmatischen Brauche reden, der seine Berücksichtigung fordert.

Der Sinn der Formel ist ein bildlicher, analoger, kein philosophischer. Das geht sowohl aus der Redeweise der Scholastiker wie der Kirche hervor. Man will sagen, so wie nach der aristotelisch-scholastischen Philosophie die Naturdinge aus einem Unbestimmten, der Materie, und einem Bestimmenden, der Form, bestehen, so ähnlich besteht auch das Sakrament aus einer an sich mehrdeutigen, unbestimmten Handlung und den bestimmenden Worten. So kann eine Abwaschung an sich einen mehrfachen Zweck haben, in der Taufe aber wird ihre sakramentale Natur deutlich durch die Form, durch die Worte bestimmt. Beide bilden daher notwendig eine Einheit, ein Ganzes. Aber wie sie in den Naturdingen eine innere, physische Einheit bilden, so bilden sie bei den Sakramenten eine äußere moralische Einheit. Sie dürfen daher auch in etwa zeitlich auseinanderfallen, wie das bisweilen bei der Buße und Ehe der Fall ist, wenn nur ihre moralische Zusammengehörigkeit noch erkennbar bleibt. Thomas verweist für die Bedeutung der Form und Materie auf Christus, das lebendige Sakrament der Menschheit, in welchem ebenfalls sich eine Verbindung vom göttlichen Wort und sichtbarer Menschennatur findet; dann auf unsere eigene Natur, die aus Leib und Geist besteht, wovon die sakramentale Materie den Leib berührt, die Form oder das Wort den Glauben in die Seele bringt; und endlich auf das sakramentale Zeichen selbst, das ohne Wort nicht hinlänglich klar sein würde (S. th. 3, q. 60, a. 6).

Die Worte der Form haben nach katholischer Lehre eine heiligende, konsekratorische Kraft (verba sacramenti sunt consecratoria). Und zwar sind sie dies in doppelter Hinsicht, indem sie sowohl die an sich natürliche Handlung zu dem übernatürlichen Sein eines göttlichen Gnadenmittels erheben, als auch besonders deshalb, weil sie hauptsächlich, eben als Form des Sakramentes, die heiligende Wirkung im Menschen hervorbringen. Sie heiligen also das Zeichen und den Empfänger.

Nach protestantischer Auffassung sind dagegen die Worte nur der Belehrung halber mit dem Zeichen verbunden; sie wirken daher wie eine Predigt, worin dem Gläubigen die göttliche Sündenvergebung versprochen wird. Eine heiligende Wirkung hat dort das Sakrament überhaupt nicht (verba concionalia, promissoria).

Die Schrift läßt die katholische Auffassung der Worte dadurch erkennen, daß sie den Segensworten eine durchaus objektive Wirkung beilegt. So spricht Paulus

von dem „Kelch der Segnung, den wir segnen", als einer Teilnahme am Leibe des Herrn (1 Kor 10, 16). Der Kelch wird also *durch* die Segnung zu seinem übernatürlichen Sein erhoben. Die Worte der Taufspendung nennt er „Worte des Lebens" mit Rücksicht auf den Empfänger, in welchen sie das Leben hineinschaffen. „Woher eine solche große Kraft des Wassers", fragt *Augustin*, „daß es den Körper berührt und das Herz reinigt, wenn nicht durch die Wirkung des Wortes?" (In Io. 80, 3.) Er fügt dann hinzu, es habe diese Kraft nicht als rein *materielles* Wort, sondern wegen seines *gläubig* erfaßten Inhaltes (non quia dicitur, sed quia creditur). So erklärt auch Thomas die Bedeutung des Wortes (S. th. 3, q. 60, a. 7 ad 1; q. 60, a. 4 ad 3).

Über den *Inhalt der Form* finden sich in der patristischen Zeit nur allgemeine Andeutungen. Meist wird sie von den Vätern als ein *Gebet* bestimmt. Sie war anfangs *deprekativ*. Dagegen hing es mit der Entwicklung der Sakramentenlehre zusammen, daß sie in der Scholastik (um 1250) in die *indikative* Fassung umschlug. Die deprekative Form zieht mehr den göttlichen Ursprung der Sakramentswirkung in Betracht, die indikative deutet mehr die objektive Wirksamkeit der Sakramente in der Hand des priesterlichen Spenders an. Das Nähere wird bei den einzelnen Sakramenten zu erörtern sein.

Weil die sakramentalen Worte zunächst eine *objektive* Bedeutung haben, deshalb dürfen sie auch in einer *fremden Sprache* gesprochen werden. Doch obliegt es den Priestern, dem Volke diese heiligen Worte zu *erklären*, damit es der Spendung der Sakramente mit Nutzen folgen kann. Die katholische Auffassung der Spendungsworte schließt keineswegs ihren *erbaulichen* Zweck aus, sondern fordert ihn, setzt ihn nur an die zweite Stelle. Über die Pflicht der *psychologischen* Vorbereitung der Sakramentsspendung durch vorhergehende Belehrung seitens der Priester vgl. *Schanz* 109 f. Die kirchliche Praxis kannte und kennt den Brauch des „Katechumenenunterrichtes", des „Beichtunterrichtes", des „Kommunionunterrichtes", des „Eheunterrichtes".

In Bezug auf die *signifikative Bedeutung* des gesamten sakramentalen Zeichens hob die Scholastik noch ein *dreifaches* Moment hervor: Es deutet nach der Vergangenheit die *Quelle der Gnaden* im Leiden Christi an (signum rememorativum); für die Gegenwart die *innere Gnade* selbst (s. demonstrativum) und für die Zukunft ihren *Zweck*, die ewige Glorie (s. praenuntiativum; vgl. S. th. 3, q. 60, a. 3).

Materie und Form bringen die Wirkung des Sakramentes *gemeinsam* hervor, nicht etwa die Form allein. Das ergibt sich sowohl aus der *Schrift*, welche beide stets zusammen nennt, als auch aus dem Verhältnis von Materie und Form, welche nicht für sich allein existieren, sondern stets in ihrer Verbindung.

Welche Bedeutung auch die *Materie* für das Sakrament hat, geht daraus hervor, daß man sie seit ältester Zeit in der Kirche nicht in ihrem natürlichen Zustande gebrauchte, sondern vorher *konsekrierte*. Auch die Scholastik hält diese Weihe außer bei der Taufe, für sehr wichtig, ja wesentlich. Der Bischof vollzieht dieselbe am Krankenöl und Chrisam unter sehr feierlicher Assistenz am Gründonnerstage. Die Weihe des Taufwassers nimmt bekanntlich der Priester vor, und zwar an den altchristlichen Tauftagen vor Ostern und Pfingsten.

Noch in anderer Weise versuchte die Scholastik das Wesen des Sakramentes aufzuhellen. Sie unterschied an ihm, also an dem vollen Sakramente, nicht etwa an seinem äußeren Zeichen, drei *metaphysische* Wesensteile: das äußere Zeichen an sich (sacramentum tantum), die innere Gnade für sich (res

tantum) und ein Mittleres, das sowohl Zeichen als bezeichnete Gnade ist (sacramentum et res).

Die Erklärung des ersten und zweiten Wesensteiles ist einfach und trifft auf alle Sakramente zu. Einige Schwierigkeiten macht nur die Anwendung des letzten, mittleren Konstitutivs. Bei denjenigen Sakramenten, welche einen Charakter einprägen, ist dieser das Mittlere, das sowohl die Gnade bezeichnet als auch an sich schon eine Gnade ist. Das wird später in der Lehre vom Charakter deutlich werden. Bei der Eucharistie kann die sakramentale Realität des Leibes des Herrn als ein solches Mittleres gefaßt werden. Für die Buße, Ölung und Ehe will sich schlecht ein solches Moment, das Zeichen und bezeichnete Gnade ist, finden. Bei Ölung und Ehe dachten einige Theologen an einen „Quasicharakter" oder an einen „Seelenschmuck" (ornatus animae), der als Disposition für die Gnade zu verstehen wäre. Für die Buße fehlt aber jedweder Anhaltspunkt für eine solche Bestimmung. Die angeführte Formel hat aber nicht rein theoretischen Wert, sie ist von praktischer Bedeutung für das „Wiederaufleben" der Sakramente, das später mit ihr zu erklären sein wird.

Schließlich sei noch erwähnt, daß man bisweilen den ganzen äußeren Ritus als Materie und die Gnade als Form des Sakramentes versteht und dann von einem formierten (sacramentum formatum) und einem nicht formierten Sakramente (sacramentum informe) spricht. Im ersten Falle wird das Sakrament gültig gespendet und würdig empfangen; im zweiten Falle wird es gültig gespendet, aber unwürdig empfangen.

§ 159. Wirkungen der Sakramente.

Literatur. Thomas, S. th. 3, q. 63, a. 1—6. Laake, Über den sakramentalen Charakter (1903). Farine, Der sakramentale Charakter (1904). Pourrat 185 ff. Brommer, Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin: Forschungen zur christl. Literatur u. Dogmengesch. VIII, 2 (1908).

Satz. Alle Sakramente verleihen dem würdigen Empfänger die heiligmachende Gnade. De fide.

Erklärung. Gegenüber der protestantischen Entleerung des Sakramentes gab das Tridentinum demselben seine feste Beziehung zur Gnade und erklärte, daß durch sie alle wahre Gerechtigkeit entweder anfängt oder die angefangene vermehrt oder die verlorene wieder hergestellt wird" (sess. VII, prooem.) Es schließt den aus, der sagt, „die Sakramente des Neuen Bundes seien nicht notwendig zum Heile, sondern überflüssig, und es erlangen die Menschen ohne sie oder ohne das Verlangen nach ihnen durch den Glauben allein von Gott die Gnade der Rechtfertigung, obschon nicht alle jedem Einzelnen notwendig sind" (can. 4). Und weiter ist ausgeschlossen derjenige, welcher behauptet, „daß durch diese Sakramente nicht immer und allen die Gnade verliehen werde, soweit dieses von Gott abhängt, auch wenn sie auf rechte Weise empfangen worden, sondern nur bisweilen und von einigen" (can. 7; Denz. 847 850 [729 732]).

Beweis. Daß die Sakramente die Gnade bewirken, wird je bei den einzelnen Sakramenten näher bewiesen. Hier genügen einige klare Stellen. Nach Christus findet die Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste statt (Jo 3, 5). Von der Eucharistie lehrt er: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben" (Jo 6, 55). Die Apostel erteilen durch Handauflegung und Gebet den Heiligen Geist (Apg 8, 17 f).

Petrus verkündigt am Pfingsttage: „Tuet Buße, und ein jeder lasse sich taufen im Namen Jesu zur Vergebung der Sünden, und ihr werdet empfangen die Gabe des Heiligen Geistes" (Apg 2, 38). Der Jünger Ananias spricht zu Saulus: „Steh auf und laß dich taufen und wasche deine Sünden ab unter Anrufung seines Namens" (Apg 22, 16). Paulus schreibt: „Gott hat uns nach seiner Barmherzigkeit gerettet durch das Bad der Wiedergeburt und die Erneuerung des Heiligen Geistes" (Tit 3, 5; vgl. 1 Kor 6, 11). In all diesen Stellen sind die Sakramente die Mittel, wodurch Gott seine Gnade mitteilt.

Väter. Ihre Ansicht über Wirkung der Sakramente als Gnadenmittel ergibt sich aus den Stellen, die für ihren Sakramentsbegriff angeführt wurden. Klarer noch wird sich das bei der Behandlung der Einzelsakramente zeigen.

Weil sie Sakrament und Gnade wahrhaft und innig verbinden, suchen sie den Anstoß des Glaubens an dem schlichten Elemente zu heben durch Hinweis auf Gottes Allmacht. „Woher diese so große Kraft des Wassers?" ruft Augustin aus. Gleichzeitig heben sie den geheimnisvollen Charakter der Sakramente hervor.

Wohl legen die Väter auch auf die persönliche Disposition des Empfängers einen sehr starken Ton. Aber man muß bedenken, daß die Erwachsenen durch eine mangelhafte Disposition leicht die Gnadenwirkung verhindern können. Gerade Augustin aber schreibt ganz klar: „Nicht durch die Verdienste jener, die sie spenden, nicht jener, denen sie gespendet wird, besteht die Taufe, sondern durch eigene Heiligkeit und Wahrheit, wegen dessen, von dem sie eingesetzt ist" (Contra Cresc. 4, 16).

Sakramente der Lebendigen und der Toten. Alle Sakramente des Neuen Bundes wirken in uns die heiligmachende Gnade, aber nicht alle in derselben Weise. Einige sind dazu eingesetzt, diese Gnade erstmalig zu erteilen, die erste Rechtfertigung (iustificatio prima) zu bewirken, andere dagegen haben den Zweck, die schon vorhandene Gnade zu vermehren, die zweite Rechtfertigung (iustificatio secunda) zu bewirken. Hiernach teilt man die Sakramente ein in solche der geistig Lebendigen und der geistig Toten. Taufe und Buße sind Sakramente der Toten; die übrigen sind Sakramente der Lebendigen.

Unter besondern subjektiven Umständen kann es bisweilen (per accidens) nach einer verbreiteten, an Thomas sich anlehnenden Meinung geschehen, daß die Sakramente der Lebendigen auch die erste Rechtfertigung erteilen, nämlich unter der zweifachen Voraussetzung, daß der Empfänger von seinem wirklichen Sündenstande nichts weiß, darüber guten Glaubens ist (bona fide) und seine begangenen schweren Sünden überhaupt mit unvollkommener Reue bereut. Es ist klar, daß niemand mit einem bösen Gewissen (mala fide) ein Sakrament der Lebendigen empfangen darf; er beginge ein Sakrileg. Ebenso begreiflich ist es, daß der Empfänger über seine schweren Sünden Reue haben muß; denn ohne sie ist eine Vergebung in keinem Falle zu hoffen. Aber wenn in dem supponierten Falle nur die unvollkommene Reue gefordert wird, so stützt man sich dabei auf die dogmatische Wahrheit, daß das Sakrament stets die Gnade wirkt, wo kein Hindernis (der Sünde) besteht, dieses Hindernis aber durch die unvollkommene Reue genügend beseitigt ist, da der Mensch weder aktuell wegen seines guten Glaubens, noch habituell wegen seiner Reue an die schwere Sünde hingegeben ist. Die Theologen wenden diese Theorie auf alle Sakramente der Lebendigen an. Wenn Lugo die Eucharistie ausnehmen möchte, so hat Thomas gerade an ihr die Theorie erklärt (S. th. 3, q. 79, a. 3).

Leichter versteht sich die Umkehrung dieses Satzes, daß nämlich die Sakramente der Toten bisweilen (per accidens) die zweite Rechtfertigung bewirken. Es ist der Fall bei der Buße, wenn sie im Stande der Gnade, und bei der Taufe, wenn sie von einem Erwachsenen mit vollkommener Reue empfangen wird.

Es wurde in der Gnadenlehre schon hervorgehoben (S. 502 f), daß nach dem Tridentinum stets mit der Rechtfertigungsgnade auch die drei theologischen Tugenden und die Gaben des Heiligen Geistes verbunden sind.

Ebenso wurde dort betont, daß das Maß der Gnade außer von der freien Güte Gottes auch von der menschlichen Disposition abhängig ist.

Die sakramentale Gnade.

Es ist allgemeine Lehre der Theologen, daß die Sakramente je nach ihren verschiedenen Zwecken neben der allen gemeinsamen heiligmachenden Gnade noch besondere Gnaden erteilen, welche eben deshalb, weil sie jedem Sakrament eigentümlich sind, „sakramentale Gnaden" genannt werden. Das Tridentinum berührt diesen Punkt nicht, erklärt aber, daß derjenige ausgeschlossen sei, welcher sagt, „diese sieben Sakramente seien unter sich so gleich, daß in keiner Hinsicht das eine erhabener sei als das andere" (sess. VII, can. 3), und es hebt später die Eucharistie als ein Sakrament hervor, welches das als Auszeichnung und Besonderheit an sich habe, daß es den Urheber der Gnade selbst enthalte (sess. XIII, can. 3; Denz. 846 876 [728 757]).

Die Sakramente sind also nicht miteinander identisch; sie haben verschiedene Zeichen, verschiedene Materie und Form, und trotz der an sich gleichen allgemeinen Rechtfertigungsgnade haben sie verschiedene andere Gnadenwirkungen. Andernfalls könnte ja auch die Mehrzahl der Sakramente nicht hinlänglich begründet werden; die Einzahl würde genügen.

Auf die Frage, worin die sakramentale Gnade besteht, geben die Theologen eine verschiedene Antwort. Einige denken nur an aktuelle Gnaden, andere fügen denen auch noch verschiedene Wirkungen der habituellen Gnade hinzu, d. h. mit dieser verbundene verschiedene Habitus, wie sie dem Zweck jedes Sakramentes entsprechen. Meist versteht man unter der sakramentalen Gnade nur aktuelle Gnaden. Thomas sagt allgemein, die sakramentale Gnade füge zu der Heiligungsgnade einen gewissen göttlichen Beistand (quoddam divinum auxilium) zur Erreichung des Zweckes des Sakramentes (S. th. 3, q. 62, a. 2).

Es fragt sich, wie diese aktuellen Gnaden mit dem Sakramente verbunden zu denken sind. Im Augenblick des Empfanges ist meist das volle Bedürfnis für sie nicht vorhanden, sondern erst später. Man nimmt daher an, daß in der habituellen Gnade des Sakramentes das dauernde Anrecht für die entsprechenden aktuellen Gnaden gegeben sei, und daß letztere später zu gelegener Zeit (tempore opportuno) bei treuer Mitwirkung des Empfängers verliehen werden. Besonders ist auch das Gebet um Gnade notwendig, dem ja Gott schon an sich, auch wenn es nicht im Hinblick auf ein empfangenes Sakrament verrichtet wird, Erhörung versprochen hat. Umsomehr wird Gott seine Gnadenhilfe jenem angedeihen lassen, der in einem Sakramente, etwa in einem Standessakramente, dafür schon ein gewisses Anrecht empfangen hat.

Noch ist zu bemerken, daß die Theologen keineswegs alle Gnaden von den Sakramenten abhängig sein lassen, vielmehr die Freiheit Gottes in der Austeilung wie in der Weise der Verleihung verteidigen. Ebenso betont die Mehrzahl derselben, daß die sakramentalen und außersakramentalen Gnaden ihrem inneren Wesen nach gleich, nur ihrer äußeren Mitteilung nach ungleich seien.

Satz. Drei Sakramente, Taufe, Firmung und Ordo, haben die besondere Wirkung, daß sie der Seele einen unzerstörbaren Charakter einprägen, weshalb sie auch nicht wiederholt werden können. De fide.

Erklärung. Charakter (*χαράσσειν* eingraben) ist im allgemeinen ein Erkennungsmerkmal. In der Dogmatik wird er, entsprechend der durch ihn gekennzeichneten Seele, als „geistiges Siegel" verstanden, das wie die Seele selbst

unzerstörbar ist. Er wurde geleugnet von Wiclif und den Reformatoren; letztere hielten ihn für eine Erfindung der Scholastiker. Daher definierte das Tridentinum: „Wenn jemand sagt, daß in drei Sakramenten, nämlich in der Taufe, Firmung und Weihe, kein Charakter in die Seele eingeprägt werde, d. i. ein gewisses geistiges, unauslöschbares Zeichen (signum quoddam spirituale et indelebile), zufolge dessen sie nicht wiederholt werden können, der sei ausgeschlossen" (sess. VII, can. 9; Denz. 852 [734]).

Beweis. Aus der Schrift lassen sich nur Andeutungen für den Charakter beibringen. Sie finden sich bei Paulus. Bei seiner Neigung, das Alte und das Neue Testament als Vorbild und Vollendung gegenüberzustellen, verglich er auch die Taufe, als Eingliederung in den Neuen Bund mit der Beschneidung als Zeichen der Zugehörigkeit zum Alten Bunde. Im Lichte dieser Parallele sind die folgenden Stellen zu verstehen: „Der aber uns samt euch in Christus befestigt und der uns gesalbt hat ist Gott, der uns auch besiegelt (*ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς*) und das Pfand des Geistes in unsere Herzen gegeben hat" (2 Kor 1, 21—22). „Gläubig geworden seid ihr besiegelt durch den Heiligen Geist der Verheißungen" (Eph 1, 13). „Betrübet nicht den Heiligen Geist Gottes, in welchem ihr besiegelt seid auf den Tag der Erlösung" (Eph 4, 30).

Folgende Punkte treten in gleichmäßiger Deutlichkeit aus den drei Stellen hervor. Der Christ ist, als er gläubig wurde und die Taufe empfing, von Gott bezeichnet worden, d. h. er empfing das Siegel (σφραγίς) der Gottangehörigkeit. Die Besieglung geschah im Heiligen Geiste; dieser ist das Unterpfand dafür, daß der Christ fortan Eigentum Gottes ist. Das Siegel selbst ist als geistiges gedacht und wird dauern bis zum Tage der Erlösung.

Väter. Sie sind anfangs bei dieser allgemeinen Darstellung der Schrift stehen geblieben. So sagt Cyprian, daß am Ende der Welt im Gerichte „allein diejenigen entkommen können, welche wiedergeboren und mit dem Zeichen Christi besiegelt sind" (Ad Dem. 22). Mit Beziehung auf Eph 1, 13 führt Chrysostomus aus: „Besiegelt wurden die Israeliten, aber durch die Beschneidung wie die Herden und die unvernünftigen Tiere. Besiegelt wurden auch wir, aber wie Söhne mit dem Geiste" (M. 62, 18). Vgl. Ambrosius (De Spir. S. 1, 78 f; M. 16, 752 ff); Cyrill von Jerusalem (Procat. 16).

Augustin hat den Charakter zuerst theologisch behandelt. Veranlaßt dazu wurde er durch die im Streite mit den Donatisten zu lösende Frage, was das Sakrament außerhalb der einen Kirche wirke. Cyprian hatte mit Tertullian im Ketzertaufstreite geantwortet, daß es nichts wirke. (Vgl. Poschmann, Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian [1908] 166 ff.) Dieser Standpunkt war für Augustin nach der Entscheidung des Papstes Stephan unannehmbar. Aber die volle Wirksamkeit erkannte er dem schismatisch gebrauchten Sakramente nicht zu. Es handelte sich um Taufe und Ordo. Augustin unterscheidet nun zwischen Sakrament und seiner Wirkung, was Cyprian nicht getan hatte, und sagt, daß das Sakrament außerhalb wohl recht gespendet werde, aber nie die Gnadenwirkung der Liebe (caritas) hervorbringt. Schisma und Liebe sind Gegensätze. Demnach hat es vorläufig einige Wirkung: es verursacht im Empfänger den Charakter (character dominicus, regius). Dieser Charakter ist unverlierbar. „Sollten vielleicht die christlichen Sakramente sich weniger einprägen als das körperliche Abzeichen (eines Soldaten), da wir doch sehen, daß nicht einmal die Abtrünnigen der Taufe entbehren, denen sie bei der in Buße vollzogenen Rückkehr nicht wieder erteilt wird und daher als unverlierbar beurteilt wird?" (Contra Ep. Parm. 2, 13 29; vgl. Ep. 173, 3). Dasselbe gilt vom Ordo. „Jedes von beiden ist nämlich ein

Sakrament, und jedes wird dem Menschen durch eine gewisse Konsekration erteilt; jenes, wenn er getauft, dieses, wenn er ordiniert wird, daher ist es in der katholischen Kirche nicht erlaubt, das eine wie das andere zu wiederholen" (ebd. 28). Auch der abgesetzte Priester behält seinen Charakter (De bono coniug. 24).

Die Scholastik brauchte also den Charakter nicht mehr zu „erfinden"; er war längst bekannt. Nur hat sie die Lehre darüber weiter ausgebildet. Hervorzuheben aus der etwas verwickelten Frage sind folgende drei Punkte: die Lehre von der Unwiederholbarkeit der Sakramente, die oben genannte Dreiteilung des Sakramentes (sacramentum tantum, res tantum, sacramentum et res) und die formellen Ausführungen vom Charakter.

Die Unwiederholbarkeit erklärte man besonders von Taufe, Firmung und Ordo (Lomb. 4, dist. 7, c. 5; dist. 23, c. 4). Als Grund gab man nicht sofort den Charakter, sondern den einmaligen Tod Christi an; auch die Ehre des Sakramentes, auf das durch seine Wiederholung der Schein der Schwäche falle. Die Hochscholastik dagegen führt dafür den Charakter als nächsten, den Willen Gottes als letzten Grund an (Bonav., Brevil. P. 6, c. 6, n. 3; Thomas, S. th. 3, q. 63, a. 5). Beim Ordo schwankte man lange; die Weihe an sich zwar galt als unverlierbar, aber die Gewalt ließ man oft durch ein kirchliches Urteil verloren gehen. Alexander und Thomas unterschieden besser zwischen unerlaubtem und gültigem Gebrauch des Ordo (S. th. 3, q. 64, a. 9; q. 82, a. 7 u. 8).

Die oben erklärte, seit Hugo übliche metaphysische Dreiteilung kam der Lehre vom Charakter insofern zu gute, als das Mittlere (sacramentum et res) vom Charakter ausgelegt wurde, der an sich sowohl Gnade (Charisma) ist als auch die heiligmachende Gnade bezeichnet und fordert.

Was dann die formelle Behandlung des Charakters anbetrifft, so gebrauchte man anfangs den Terminus (character) auch für das Kreuz, für den Glauben, für das Kreuzzeichen, für das äußere Sakrament. Er findet sich als technischer Ausdruck zuerst amtlich bei Innozenz III., welcher in einer Instruktion an den Erzbischof von Arles sagt, daß der irgendwie freiwillige Empfänger der Taufe den Charakter erhält (Denz. 410 [341]). Von dieser Zeit an finden wir in den Summen der Scholastiker über den Charakter als Wirkung des Sakramentes stehende Ausführungen. Ihre Ansichten über das Wesen des Charakters lauten nicht einheitlich. Und das ist bei seiner geheimnisvollen Natur begreiflich. Der Taufcharakter stand anfangs fast allein im Vordergrunde. Doch trat bald auch der Weihecharakter dazu; zuletzt erst der Firmcharakter.

Von den Scholastikern vor Thomas haben Wilhelm von Auvergne († 1249), Wilhelm von Auxerre († 1231), Hugo von St Cher († 1263) und besonders Alexander von Hales den Charakter erörtert. Letzterer fragt zuerst nach Natur, Zweck, Träger, Zahl, Unzerstörbarkeit, Wirkung des Charakters. An ihn schließt sich Bonaventura, auch Albert d. Gr. Nach diesen drei Scholastikern ist der Charakter ein Habitus. Daher seine unauslöschliche Dauer. Nach Alexander hat er einen vierfachen Zweck: er bezeichnet, disponiert, verähnlicht, unterscheidet. Er bezeichnet die Gnade, disponiert auch für sie die Seele, verähnlicht mit Gott und unterscheidet daher die Träger derselben von allen andern. Daß der Charakter eine Disposition für die Gnade ist, war schon früher gesagt, auch daß er den Träger unterscheidet, nur wurde jetzt der Charakter genau in seiner Dreizahl verstanden und ihm jedesmal die Begründung eines neuen Glaubensstandes (status fidei) zugeschrieben. Wie der Taufcharakter einen neuen Stand gibt (status fidei genitae), so auch der Firmcharakter (status fidei roboratae) und der Weihecharakter (status fidei multiplicatae). Der dritte Punkt, daß der Charakter mit Gott, genauer mit dem Gottmenschen, verähnlicht, war neu. Als Träger des Charakters galt die Seele. Der Weihecharakter wurde allen sieben Ordines zugeschrieben. Bei diesem wird fast allein die geistliche Gewalt als Wirkung betont, also die kultische, liturgische Bedeutung, nicht die sakramentale Disposition.

Thomas weicht von den drei Hauptscholastikern insofern ab, als er nicht nur dem Weihecharakter, sondern auch den beiden andern eine kultische Bedeutung gibt.

Jeder Charakter befähigt zunächst und direkt zu kultischen Handlungen, indirekt dann auch zu der Gnade, ohne die jene Kultakte nicht würdig vollzogen werden können. Der Charakter ist an sich ethisch indifferent, kann gut und bös gebraucht werden, ist daher kein Habitus, der nur gut gebraucht wird, sondern eine Potenz zum göttlichen Kulte. Dieser besteht aber in dem Empfange oder in der Spendung von Göttlichem. Zu beiden ist ein Vermögen erforderlich, zum ersten ein passives, zum letzten ein aktives (Et ideo character importat quandam potentiam spiritualem ordinatam ad ea, quae sunt divini cultus). Doch ist dieses Vermögen als eine geistige Instrumentalursache zu verstehen, wie die Sakramente überhaupt (S. th. 3, q. 63, a. 1). Ursache und Vorbild des Charakters ist Christus, wie schon Alexander, Bonaventura und Albert erklärt hatten. Aber Thomas faßt die Frage tiefer und läßt nicht nur die Verähnlichung mit Christus durch den Weihecharakter, sondern auch durch den der Taufe und Firmung eintreten. Durch den dreifachen Charakter überhaupt nimmt man teil am Hohenpriestertum Christi. Sitz des Charakters ist die Potenz des Intellekts. Die Unzerstörbarkeit ergibt sich aus der Dauer seines Urbildes Christi. Auch im Jenseits verbleibt er unzerstörbar, den Guten zur Ehre, den Bösen zur Schmach. Christus selbst besaß keinen Charakter, vielmehr die wesentliche Vollgewalt, an welcher der Charakter nur eine unvollkommene Teilnahme verleiht (S. th. 3, q. 63, a. 5).

Bei dieser Deutung des Charakters ist die spätere Theologie verblieben. Nur Scotus und besonders Durandus trugen darüber abweichende Ansichten vor, ohne aber Anhang zu finden. Nach Durandus wäre der Charakter eine rein äußere Relation, kein reales Akzidens in der Seele (relatio rationis sive denominatio extrinseca). Vgl. zum Ganzen besonders Brommer.

In Bezug auf die Funktion oder den Zweck nennen neuere Theologen den Charakter ein unterscheidendes, dispositives, verähnlichendes und verpflichtendes Zeichen (signum distinctivum, dispositivum, configurativum, obligativum). Nur die letzte Bestimmung bedarf nach dem Gesagten noch der Erklärung: Als verpflichtendes Zeichen deutet er nämlich an, daß der Träger im Dienste des göttlichen Kultes steht, dessen Verpflichtungen getreu wahrzunehmen und dessen Vollmachten eifrig auszunutzen hat. — Über das Verhältnis der drei Charaktere urteilen die Theologen, daß der folgende Charakter den vorhergehenden jedesmal ergänzt und sich mit ihm zu einer Einheit zusammenschließt.

§ 160. Die objektive Wirksamkeit der Sakramente. Das opus operatum.

Literatur. Schäzler, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato (1860). Möhler, Symbolik § 28 ff. Röhm, Konfessionelle Lehrgegensätze III (1888) 539 ff und die früher angeführten dogmatischen Werke an ihrem Orte. Ferner Reinhold, Die Streitfrage über die physische oder moralische Wirksamkeit der Sakramente (1899). Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie IX § 485 ff. Gihr, Die heiligen Sakramente usw. I² 63 ff. Billot I³ 107 ff.

Satz. Die Sakramente bringen ihre Wirkung durch sich selbst hervor, sie wirken ex opere operato. De fide.

Erklärung. In dem opus operatum spricht sich das Wesen des Sakramentes, wie es die katholische Lehre erklärt, am schärfsten und deutlichsten aus. Die Sakramente sind objektive Gnadenmittel, keine bloßen Erbauungszeremonien. Gegen die protestantische Entleerung des Sakramentsbegriffs erklärt das Tridentinum: „Wenn jemand sagt, durch die Sakramente des Neuen Bundes würde nicht die Gnade ex opere operato verliehen, sondern es reiche der bloße Glaube an die göttliche Verheißung zur Erlangung der Gnade

hin, der sei ausgeschlossen" (sess. VII, can. 8; Denz. 851 [733]; vgl. can. 6 und 7). Der Terminus opus operatum ist in der Schule erst seit der Zeit Innozenz' III. (1200) üblich und ist zuerst deutlich bei Wilhelm von Auxerre († 1223) nachweisbar. Er bezeichnet sehr gut die katholische Lehre und wurde deshalb später dogmatisiert. Man benennt mit opus operatum den objektiven Vollzug des Sakramentes oder der sakramentalen Handlung durch Verbindung von Materie und Form nach der Vorschrift der Kirche. Dem objektiven opus operatum steht das subjektive opus operantis gegenüber, das in der persönlichen Disposition, besonders im Glauben und in der Reue des Empfängers besteht. Diese Disposition macht den Empfänger geeignet und empfänglich für die Gnade und ist somit die Vorbedingung der tatsächlichen Mitteilung der Gnade, aber die Gnade selbst wird durch das kraft göttlicher Anordnung wirksame Sakrament mitgeteilt. Von dem Empfänger wird nur gefordert, daß er kein „Hindernis" setzt, der einziehenden Gnade keinen „Riegel vorschiebt" (gratiam ipsam non ponentibus obicem conferunt; can. 6). Dieser „Obex" bezeichnet den Mangel an Glauben und Reue. Es kehrt also hier in der Sakramentenlehre wieder, was früher in der Gnadenlehre über die Disposition des Sünders auf die Rechtfertigung ausgeführt wurde. Der Mensch verdient die Gnade nicht, er räumt aber in der Buße die Hindernisse derselben hinweg. Der Urheber der Gnade (causa principalis) ist vielmehr Gott, der um der Verdienste Christi willen (causa meritoria) durch die Sakramente (causa instrumentalis) die Gnade der Rechtfertigung mitteilt (Trid. sess. VI, c. 7). Daher ist es auch töricht, wenn die Gegner der Kirche die Ansicht von einer „magischen Wirkung" der Sakramente aufbürden, als wenn die Gnade irgendwie aus dem sakramentalen Elemente selbst bewirkt und naturhaft, „zauberisch" auf den Empfänger übergehe. Gott wirkt vielmehr durch das Sakrament als die Instrumentalursache die Gnade in der gut disponierten Seele des Menschen.

Beweis. Es sprechen für unsern Satz alle jene Schrift- und Väterstellen, welche vorhin für die Gnadenwirkung der Sakramente überhaupt angeführt wurden. Beide Wahrheiten, daß die Sakramente Ursache der Gnade sind, und daß sie diese Gnade aus sich bewirken, hängen innerlich und sachlich so miteinander zusammen, daß von der einen nicht zu reden ist ohne die andere gleich mitzuberühren.

Weder die Schrift noch die Väter haben den Terminus opus operatum, wohl aber die Sache. Der Ausdruck „Ursache der Gnade" (causa salutis) für die Sakramente kommt schon bei Augustin vor. Die Scholastik legte anfangs (Hugo von St Viktor) mit den Vätern einen starken Ton auf die Benediktion der Elemente, als würden sie dadurch zu Trägern oder Behältern der Gnade, aber man wußte wohl, daß Gott der Urheber der Gnade ist und daß er sie durch die Sakramente mitteilt. Thomas führte den passenden Terminus „Instrumentalursache" in die Sakramentstheologie ein und beseitigte dadurch die Gefahr von Mißverständnissen. Er fragt, ob die Sakramente die Gnade enthalten (continent gratiam), und er antwortet: „Man sagt nicht, die Gnade sei in dem Sakramente wie im Träger, auch nicht wie in einem Gefäße, soweit dieses ein Ort ist, sondern sofern es Instrument ist für den Vollzug irgend einer Handlung" (S. th. 3, q. 62, a. 3). Das erklärt er dann so: „In jedem Sakramente befindet sich eine ihm angemessene Kraft, welche die sakramentale Wirkung hervorbringt. Diese Kraft

steht zur vollkommenen, selbständig und an erster Stelle einwirkenden im Verhältnis des Werkzeuges. Denn ein Werkzeug wirkt nur, insofern es in Bewegung gesetzt wird von der prinzipalen Ursache, die da selbständig wirkt" (S. th. 3, q. 62, a. 4). Den ganzen Weg der Gnade beschreibt er folgendermaßen: „Die Hauptursache der Gnade (principalis causa efficiens) ist Gott selber; wie ein damit verbundenes Werkzeug (instrumentum coniunctum) wirkt die Menschheit Christi; wie ein getrenntes Werkzeug (instrumentum separatum) wirkt das Sakrament" (S. th. 3, q. 62, a. 5).

Obschon das Tridentinum in der Sakramentenlehre das opus operatum betont, so hebt es doch in der Rechtfertigungslehre auch stark das opus operantis hervor (sess. VI, c. 6). Es verfaßt ein eigenes Dekret über die positive Disposition des Empfängers. Nach der Schrift wird, wer glaubt und getauft ist, selig werden (Mk 16, 16); nach den Vätern muß dem Empfange der Taufe ernstliche Buße und Bekehrung vorhergehen, wenn sie das neue Leben bewirken soll. Die Scholastiker kennen trotz des von ihnen betonten opus operatum keine andere Lehre. Wenn das Tridentinum sich in der Sakramentenlehre in Bezug auf die Disposition negativ ausdrückt (non ponentibus obicem gratiam conferunt), so schlägt diese negative Fassung sofort in die positive um, wenn man die Ausführungen aus der Rechtfertigungslehre daneben hält.

Es ist deshalb unberechtigt, der Scholastik und dem Tridentinum Mechanisierung des Heilswerkes vorzuwerfen, als werde vom Empfänger nicht einmal eine innere fromme Gemütsbewegung (bonus motus interior) gefordert, ein Vorwurf, den das Tridentinum selbst schon zurückgewiesen hat: „Solches habe die Kirche Gottes nie gelehrt noch angenommen" (sess. XIV, c. 4).

Einen an sich richtigen, aber in der Sakramentenlehre unsachlichen und unpassenden Sinn versuchten einige Scholastiker und ähnlich später Möhler dadurch in die Formel vom opus operatum zu bringen, daß sie dabei an das Werk dachten, welches Christus in seiner Erlösung vollbracht hatte. Aus dieser schöpfen zwar die Sakramente ihre Wirkung, aber das will jene Formel nicht besagen.

Eine wichtige praktische Folgerung ergibt sich aus dem Hauptsatze: Die Sakramente können auch an Unmündige und Bewußtlose gespendet werden, wenn das Vorhandensein eines Obex nicht zu fürchten ist.

Zunächst folgt aus dem Dogma die Erlaubtheit der Kindertaufe. Und umgekehrt kann die uralte Praxis derselben wieder als Beweis für das Dogma selbst gelten. Ferner ist es kein Mißbrauch der Sakramente, wenn dieselben in Notfällen an bewußtlose Erwachsene gespendet werden, wie die Taufe an bewußtlose Katechumenen, und vor allem die Lossprechung und die letzte Ölung an Erwachsene, die ihrer Sinne nicht mehr mächtig sind. Auch in diesen, allerdings unnormalen Fällen darf noch ein nützlicher Gebrauch der Sakramente gehofft werden; denn sie wirken die Gnade, wo kein Hindernis besteht, aus sich selbst. „Durch die Sakramente wird immer und allen die Gnade verliehen, soweit dieses von Gott abhängig ist" (sess. VII, can. 7); es bedarf also nur seitens des Menschen der Empfänglichkeit. Das Nähere ist bei den einzelnen Sakramenten zu erörtern.

Der protestantische Sakramentsbegriff und das katholische opus operatum sind die reinen Gegensätze. Daher auch die scharfe Polemik gegen dasselbe und die törichte Verdrehung seines Sinnes. „Da müssen wir frei verdammen den ganzen Haufen der scholasticorum und ihren Irrtum strafen, daß sie lehren, daß diejenigen, so die Sakramente schlecht gebrauchen (!), wenn sie nicht obicem setzen, ex opere operato Gottes Gnade erlangen, wenn schon das Herz alsdann keinen guten Gedanken hat. Das ist aber stracks ein jüdischer Irrtum, so sie

halten, daß wir sollten durch ein Werk und äußerliche Zeremonien gerecht und heilig werden ohne Glauben, und wenn das Herz schon nicht dabei ist (!), und diese schädliche Lehre wird doch gepredigt und gelehrt weit und breit, durchaus und überall im ganzen Pabsts Reich und Pabsts Kirchen. Paulus schreiet dawider und sagt, daß Abraham sei für Gott gerecht worden, nicht durch Beschneidung, sondern die Beschneidung sei ein Zeichen gewesen, den Glauben zu üben und zu stärken. Darum sagen wir auch, daß zum rechten Brauch der Sakramente der Glaube gehöre, der da gläube der göttlichen Zusage und die zugesagte Gnade empfahe, welche durch Sakrament und Wort wird angeboten ... Was aber die häßliche, schändliche, ungöttliche Lehre vom opere operato, da sie gelehret, daß wenn ich der Sakrament gebrauche, so macht das getane Werk mich für Gott fromm und erlangt mir Gnade, obgleich das Herz keine guten Gedanken dazu hat (!), für Mißbrauch und Irrtum eingeführet, kann niemand genug nachdenken, schreiben, noch sagen. Denn daher ist auch der unsägliche, unzählige, greuliche Mißbrauch der Messe kommen. Und sie können kein Titel noch Buchstaben aus den alten Vätern anzeigen, dadurch der Scholastiker Opinion beweiset werde. Ja Augustinus saget stracks dawider, daß der Glaube im Brauch des Sakraments, nicht das Sakrament für Gott uns fromm mache" (Apol. Confess. art. 14; bei Müller 204 f).

Augustin sagt das, was zuletzt behauptet wird, nirgends. Ebenso tragen die Scholastiker jene törichte Lehre nicht vor, die ihnen hier unterstellt wird. Das Tridentinum sagt mit vollem Recht, daß die Kirche so etwas nie gelehrt habe (sess. XIV, c. 4). Harnack redet im Tone seiner Vorfahren, wenn er das opus operatum „einen Hohn auf alles Heilige" nennt, und er kennt sehr wenig die wahre katholische Lehre, wenn er meint, die Verteidigung des opus operatum lege „den ernsten und treuen Söhnen der katholischen Kirche ... auch heute noch eine schwere Last auf" (Dogmengeschichte III⁴ 567). Diese bemitleideten ernsten und treuen Söhne der Kirche erfahren diesmal das ihnen entgegengebrachte Beileid ohne Grund; denn sie sind nicht gehalten, die von den Propheten schon so streng gerügte Auffassung von der Wirksamkeit eines leeren Zeremoniendienstes zu verteidigen. Der Ausdruck opus operatum ist geschichtlich zu verstehen und will nur die objektive Wirksamkeit der Sakramente schützen vor der protestantischen Entleerung. Daß das Sakrament aus sich „magisch" ohne Vorbereitung die Gnade dem Empfänger aufdrängt, ist eine Unterstellung, die dem katholischen Glauben so fremd ist, daß er einen solchen Empfang, weit entfernt ihm einen Nutzen zuzuschreiben, als die schwerste Sünde, als ein Sakrileg bezeichnet. Die Vorbereitung auf den Empfang des Sakramentes wird von dem Tridentinum deutlich, eingehend und nachdrücklich in der Lehre von der Rechtfertigung auseinandergesetzt, wo nicht nur der Glaube, sondern noch eine Reihe anderer sittlicher Dispositionsakte gefordert sind (sess. VI, c. 6).

Weil die Sakramente nicht naturhaft oder „magisch" die Gnade wirken, sondern sittlich bedingt sind, d. h. nur dort die Gnade ex opere operato verleihen, wo die ihnen entsprechende Disposition vorhanden ist — bei den Sakramenten der Toten Glaube und Buße; bei den Sakramenten der Lebendigen die heiligmachende Gnade —, so drücken die Theologen auch das Gesetz der Wirksamkeit der Gnade so aus, daß sie sagen: die Sakramente sind objektiv oder in actu primo wirksam durch sich selbst wegen der ihnen von Gott verliehenen Kraft, subjektiv aber oder in actu secundo wegen der sittlichen Disposition des Empfängers. Bei dieser Fassung ist ein Mißverständnis, das sich an das opus operatum heften kann, nicht mehr möglich. Es ist töricht, die katholische Kirche als „Sakramentskirche" im schlechten Sinne des Wortes und ihre Religion als „mechanisches opus operatum" zu verschreien. Es gibt keine Religion der Welt, die der individuellen Psyche des Gläubigen so viele Anregung bietet und auch zugleich solche sittliche Forderungen stellt als die katholische, und das gerade in ihrer Theologie und Praxis der Sakramente. Man denke nur an die Buße und Eucharistie allein.

§ 161. Die Wirkungsweise der Sakramente.

Wenn auch die Theologen einhellig das opus operatum des Tridentinums wiederholen, so gehen sie doch sehr auseinander in der näheren Erklärung, wie die Sakramente ex opere operato die Gnade bewirken. Es lassen sich in dieser Beziehung drei Theorien unterscheiden: die der physischen, der moralischen und der intentionalen Wirkungsweise.

1. Die Theorie der physischen Wirksamkeit wird meist von den Thomisten vertreten, außerdem von Bellarmin, Suarez und Neueren wie Schäzler, Oswald u. a. Eine Ursache wirkt physisch, wenn sie unmittelbar und direkt die Wirkung hervorbringt, nicht etwa äußerlich indem sie eine andere Ursache zu dieser Wirkung veranlaßt. Nach dieser Theorie bringt also Gott in dem Sakramente selbst vermöge dessen potentia obedientialis eine solche Kraft hervor, daß es durch diese in ihm lebendig gewordene göttliche Kraft in der Seele des Empfängers durch physischen Kontakt mit ihr die Gnade bewirkt.

Als Gründe führen die Vertreter dieser Ansicht alle jene bereits angeführten Stellen der Schrift- und Väterlehre an, in welchen die Kausalität der Sakramente ausgesprochen ist, und sie erklären dann diese Kausalität eben als physische. Weiter berufen sie sich auf Thomas, dessen Auffassung von dem Sakramente als einer Instrumentalursache allerdings kaum anders als von der physischen Kausalität verstanden werden kann. Man beruft sich auf das Tridentinum, welches das Sakrament Ursache der Rechtfertigung nennt, nicht Bedingungen (causa iustificationis; conferunt, dant, continent gratiam).

2. Die Theorie der moralischen Wirksamkeit wird weiter von den Scotisten, ebenso von vielen Jesuiten vertreten. Eine Ursache wirkt moralisch auf den Effekt ein, wenn sie diesen nicht selbst unmittelbar hervorbringt, sondern nur mittelbar, indem sie auf eine vernünftige Kausalität einwirkt und diese zur Hervorbringung der Wirkung bestimmt. Auf die Sakramente angewendet, besagt diese Theorie, daß die Sakramente nicht durch sich selbst die Gnade hervorbringen, sondern wegen ihres Charakters als gottmenschliche Einrichtungen und Handlungen Christi eine solch innere Würde und Weihe besitzen, daß Gott, wenn er sieht, wie der Spender in seinem Namen und Auftrage das Sakrament vollzieht, seinerseits mit unfehlbarer Gewißheit und Folgerichtigkeit auch die geistige Gnade damit verbindet.

Man beruft sich auch für diese Theorie auf die Schrift- und Väterlehre. So verständen auch die Väter diese Texte; z. B. Augustin schreibe: Dieser (Christus) ist es, welcher tauft, auch wenn Petrus oder Judas taufe, sei es eigentlich Christus. Wie die Väter so betone auch die Scholastik, vor allem Thomas, Gott als die Hauptursache (causa principalis) und zeuge somit für die moralische Wirksamkeit. Dazu hebt man noch manche Ungereimtheiten hervor, die sich für die physische Wirksamkeit ergeben. Zunächst müsse das Sakrament ein physisches Ganzes sein, wenn es physisch das Ganze der Gnade bewirken wolle, aber das sei nie der Fall, es stelle sich vielmehr als eine Reihe oft weit auseinanderliegender Akte dar. Man könne doch nicht die Wirkung erst mit der letzten Silbe der Spendungsformel eintreten lassen und so das ganze Sakrament in einen unwesentlichen Punkt zusammendrängen. Weiter könne es nicht begreiflich gemacht werden, wie ein sinnliches Zeichen die geistige Gnade bewirken solle. Instrument und Gewirktes seien völlig disparate Größen. Wo ist die bewirkende Kraft, im Worte oder im Element oder im Spender? Wann kommt sie hinein? Wie lange bleibt sie? Wie ist das Wiederaufleben der Sakramente zu erklären, wenn die Sakramente physisch die Gnade hervorbringen? Sie sind ja längst vorübergegangene Handlungen, können also, wo sie kein physisches Sein mehr besitzen, auch keine physischen Wirkungen ausüben. Wirken sie aber in diesem Falle moralisch, dann auch in allen Fällen. Bei der Buße liegen Materie und Form oft weit auseinander; ebenso bei der Ehe, wenn diese durch Prokuration geschlossen werde. Die Rechtfertigung aber ist ein instantaner Akt. Eine moralische Einwirkung auf das

absolute Wesen Gottes sei ein Widerspruch in sich selbst. Endlich wird allgemein, auch von den Thomisten, zugegeben, daß die moralische Wirksamkeit genüge, was solle da noch die physische? Ohne Not solle man keine schwierigen Theorien in die Theologie einführen. Thomas kenne diese Theorie nicht; erst Cajetan habe sie ausgebildet.

3. Unzufrieden mit beiden Theorien hat neuestens Billot eine dritte Theorie aufgestellt, welche ihrem Wesen nach sich schon in der Frühscholastik und selbst noch in dem Sentenzenkommentar des Aquinaten findet: die intentionale Wirksamkeit. Die ältesten Scholastiker ließen von den Sakramenten nicht die Gnade, sondern nur die Disposition der Gnade, den ornatus animae, bewirken, die Gnade selbst aber von Gott. Nach Wilhelm von Auvergne z. B. ist das Sakrament nur causa occasionalis der Gnade; die Kirche spendet den äußeren Ritus und fleht dabei Gott um seine Gnade an, und er gibt daraufhin seinerseits diese Gnade, ähnlich wie er bisweilen auf das Gebet eines Heiligen ein irdisches Wunder wirkt (Ziegé 10 ff). An diese frühscholastische Auffassung von der Wirkungsweise der Sakramente knüpft Billot an und lehrt, daß das Sakrament zunächst an sich nur die Disposition zur Gnade in der Seele wirke (sacramentum et res), worauf Gott dann die Gnade einflöße. Die moralische Wirksamkeit verwirft er, weil es undenkbar sei, daß eine außergöttliche Kausalität auf Gott einen wahrhaft bewegenden Einfluß ausüben könne, da Gott selbst der erste unbewegte Beweger sei. Ferner nenne das Tridentinum die Sakramente Instrumentalursache der Rechtfertigung (sess. VI, c. 7), das aber fordere mit Notwendigkeit die physische Wirksamkeit.

Seine Gründe für die intentionale Wirksamkeit (sacramenta sunt causae gratiae non instrumentaliter perfective, sed solum instrumentaliter dispositive) sind folgende: Oft werden die Sakramente nur gültig empfangen, wirken also alles, was ihr Wesen symbolisch anzeigt, ohne jedoch die Gnade zu vermitteln, weil ein Obex vorliegt; folglich wirken sie die Gnade überhaupt nicht aus sich, sondern nur dispositive. Das Tridentinum sagt ferner, daß die Sakramente die Gnade immer enthalten (continent gratiam), und doch erteilen (conferunt) sie dieselbe nicht immer, also enthalten sie sie nur dispositive (non immediate secundum se, sed in dispositione quae sit gratiae exegitiva quantum est ex parte ipsius id est nisi impletio exigentiae per obicem impediatur). Bei dem Wiederaufleben des Sakramentes reicht letzteres selbst sicher nicht an die Gnade heran, sondern nur an die mittlere Wirkung (sacramentum et res); in diesem Falle bringt es also nur die Disposition hervor, welcher nach der Bekehrung des Empfängers die Gnade von Gott direkt nachfolgt. Die Erklärung für diesen besondern Fall darf aber verallgemeinert werden. Es ist überhaupt ungereimt, von einer zweifachen Wirkungsweise der Sakramente zu reden. Als Beispiel für die intentionale Wirkungsweise wird die Generation des Menschen durch die Eltern angeführt; es wird in ihr die Materie bewirkt mit der Disposition zur Aufnahme der Seele, die Seele selbst aber wird von Gott erschaffen. Intentional heißt diese Wirksamkeit im Gegensatze zur physischen, weil aus ihr die Gnade nur indirekt, und zwar wegen der Anordnung und Absicht Christi folgt. Man wendet gegen diese Theorie ein, daß sie letztlich auf die moralische Wirksamkeit hinauskomme.

Es will, so scheint es, keine Theorie unserem Erklärungsbedürfnisse völlig genügen. Das liegt eben an dem wunderbaren, geheimnisvollen Vorgange des Rechtfertigungsaktes selbst, den schon Christus betont (Jo 3, 6—8). Auch die Väter warnen hier vor überspannten Versuchen, das Unsagbare zu sagen (vgl. Gregor. Nyss., Orat. cat. 33). Der Römische Katechismus, dem wir uns anschließen, meint: „Wenn jemand zu wissen begehrt, auf welche Weise eine solch große und göttliche Kraft vom Herrn dem Wasser mitgeteilt sei, so überragt das freilich die menschliche Vernunft" (P. II, c. 1, q. 18).

§ 162. Der Spender der Sakramente.

Literatur. Thomas, S. th. 3, q. 61, a. 1—7 und seine Kommentatoren. Morgott, Der Spender der heiligen Sakramente nach dem hl. Thomas (1886). Schanz 161 ff. Über die Ketzertaufe: Peters, Der hl. Cyprian (1877). Fechtrup, Der hl. Cyprian (1878). Ernst, Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristl. Kirche nach Cyprian (1901). Ders., Papst Stephan I. und der Ketzertaufstreit (1905). Poschmann, Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian (1908) 49 ff 114 ff. Über Augustins Stellung: Romeis, Das Heil des Christen außerhalb der wahren Kirche nach der Lehre des hl. Augustin (1908) 82 ff. Die Schriften Augustins gegen die Donatisten bei Bardenhewer, Patrol.[3] 421 ff. — Über die Intention: Thomas, S. th. 3, q. 64, a. 8. Ambrosius Catharinus, De necessaria intentione in perficiendis sacramentis (Rom. 1552). Serry, De necessaria intentione in sacramentis conficiendis (Patav. 1727). Billuart, De intentione ministri d. 5, a. 7 (Migne, Cursus compl. XXI 25 ff). Haas, Die notwendige Intention des Ministers zur gültigen Verwaltung der heiligen Sakramente (1869). Franzelin, thes. 16 f. Schanz 173 ff.

Satz. Spender der Sakramente sind im allgemeinen die Priester, welche dafür in ihrem Ordo die notwendige Gewalt empfangen. De fide.

Erklärung. Das Tridentinum mußte gegen die Reformatoren definieren: „Wenn jemand sagt, alle Christen hätten die Gewalt, das Wort und alle Sakramente zu verwalten, der sei ausgeschlossen" (sess. VII, can. 10; Denz. 853 [735]. Daß die Taufe im Notfalle eine Ausnahme macht, wird später erklärt; ebenso die Ehe nach der Meinung der meisten Theologen. Nach dem allgemeinen Priestertum der Reformatoren kann jedermann die Sakramente spenden. Luther wollte sogar dem Teufel diese Gewalt nicht absprechen.

Christus, der Gottmensch, ist der Hauptspender der Sakramente (minister primarius, principalis); der stellvertretende Spender (minister secundarius, instrumentalis) ist dann der Priester.

Beweis. Der Ton liegt auf dem stellvertretenden Spender; denn nur der allein wurde von den Reformatoren bestritten. Daß aber Christus seinen Aposteln und nicht allen Menschen oder allen Gläubigen die Spendung seiner Sakramente übertragen hat, ergibt sich aus der Betrachtung der Einzelsakramente, wie der Taufe (Mt 28, 19), der Eucharistie (Lk 22, 19. 1 Kor 11, 24 f), der Buße (Jo 20, 22 f) ganz deutlich. Nur die Apostel sind „Verwalter der Geheimnisse Gottes" (1 Kor 4, 1). Wie Christus auf die Apostel seine Kirche gründete, so übergab er ihnen auch deren wesentliche Realitäten, Lehre und Sakramente. In einem Worte spricht er: Lehret sie und taufet sie (Mt 28, 19).

Väter. Der patristische Beweis fällt zusammen mit dem für das besondere Priestertum in der Kirche überhaupt. Wie das dreifache Amt, so lag auch die Sakramentenspendung anfangs in der Hand des Bischofs. So bei den drei ersten Sakramenten, ferner bei der Buße und der Ordination. Bei der zunehmenden Vermehrung der Gläubigen ließ sich der Bischof von den Presbytern, und wo es möglich war, vom Diakon vertreten. Nur die Montanisten versuchten das Recht der Sakramentenspendung wie der Lehre den Charismatikern zu vindizieren.

Die Scholastik schied sich in der Frage des Spenders bezüglich der Feststellung seines Anteils an der inneren Gnadenwirkung. Eugen IV. zieht die Person des Spenders in das Ganze des Sakramentes hinein. Die Thomisten lassen den Spender nicht nur das äußere Zeichen setzen, sondern durch dasselbe auch in seiner Weise dessen innere Wirkung hervorbringen. Die Scotisten müssen natürlich gemäß

ihrer Ansicht von der moralischen Wirksamkeit den Einfluß des Spenders auf die Vollziehung des äußeren Zeichens einschränken. Die alte deprekative Spendungsform spricht nicht für einen physischen Einfluß des Spenders. Thomas erklärt das Verhältnis des göttlichen und menschlichen Spenders durch die bekannten Begriffe der prinzipalen und instrumentalen Ursache. „Auf zweierlei Weise kann eine Wirkung hervorgebracht werden, einmal in der Art einer Hauptursache (per modum principalis agentis), und dann in der Weise eines Instrumentes (per modum instrumenti). Auf die erste Art wirkt Gott allein die innere Wirkung der Sakramente. Denn einerseits tritt Gott allein in das Innere der Seele, worin die Wirkung des Sakramentes ihren Sitz hat, nichts aber kann da wirken, wo es nicht ist; und anderseits rührt die Gnade, die innere Wirkung des Sakramentes, von Gott allein her. Auch der sakramentale Charakter, der da eine innere Wirkung der Sakramente ist, ist nur eine Kraft in der Weise eines Werkzeuges, die da von der Hauptursache ausfließt, welche Gott ist.

Auf die zweite Art aber (scil. per modum instrumenti) kann der Mensch (der Spender) mit zur inneren Wirkung der Sakramente kooperieren. Denn der Spender steht als solcher auf derselben Stufe wie ein Werkzeug (nam eadem ratio est ministri et instrumenti). Beider Tätigkeit nämlich kommt von außen her und gewinnt eine innere Wirkung einzig kraft der Hauptursache, welche Gott ist" (S. th. 3, q. 64, a. 1).

Die Scholastik stellte auch die Frage, ob jemand sich selbst ein Sakrament spenden könnte, und verneinte sie, ausgenommen die Selbstkommunion des zelebrierenden Priesters. Innozenz III. verneint die Möglichkeit der Selbsttaufe (Denz. 413 [344]). Eine solche käme gleich einer Selbsterzeugung.

Satz. Die Gültigkeit des Sakramentes ist nicht abhängig von der Rechtgläubigkeit des Spenders. De fide.

Erklärung. Das Tridentinum definierte bezüglich der Taufe: „Wenn jemand sagt, daß die Taufe, selbst wenn sie von Häretikern erteilt wird, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes mit der Intention zu tun, was die Kirche tut, keine wahre Taufe sei, der sei ausgeschlossen" (sess. VII, can. 4; Denz. 860 [741]). Eine eigentliche Definition liegt also nur von der Taufe vor; aber was von ihr gilt, ist nach der Meinung der Theologen auch auf die übrigen Sakramente auszudehnen. Der ordinierte häretische oder schismatische Spender kann alle Sakramente gültig spenden. Die Buße allein wird von manchen Theologen ausgenommen, weil, es sei denn im Notfall, zu ihrer Spendung die kirchliche Jurisdiktion gehört; hierüber später.

Beweis. Die Schrift urteilt nur über die normale Sakramentsspendung und setzt dafür die vollkommene subjektive Disposition, vor allem den Glauben voraus. Aber nirgends macht sie doch die Wirksamkeit der Sakramente von dieser Disposition des Spenders abhängig. Aus theologischen Gründen aber ergibt sich, daß die Sakramente von dieser subjektiven Beschaffenheit des Spenders nicht abhängig sind. Und diese theologischen Gründe wurzeln, wie früher gezeigt, in der Schrift. Also ist unser Satz virtuell in der Offenbarung enthalten.

Väter. Deutlich herausgestellt wurde das Dogma erst in der Polemik über die Ketzertaufe. Schon Tertullian hat derselben auf Grund von Eph 4, 4—6 allen Wert abgesprochen (De bapt. 15). Cyprian vertritt gegen Stephan I. energisch denselben Grundsatz und verficht ihn in schroffer Härte unter Berufung auf die afrikanische Tradition und vernünftige Schriftauslegung (Ep. 73). Stephan aber

entschied gegen Cyprian: „Wenn jemand von irgend einer Häresie zu uns kommt, soll nichts an ihm erneuert werden, es sei denn, was überliefert worden ist, daß ihm die Hand aufgelegt wird zur Buße" (Denz. 46 [14]). Cyprian kritisierte die päpstliche Entscheidung äußerst scharf und suchte Fühlung mit Kleinasien, die er auch fand beim Bischof Firmilian von Cäsarea, der ihn von dort derselben Gesinnung über den strittigen Punkt versicherte (Cyprian., Ep. 75). Zu einem Bruche mit der Kirche kam es nicht. Cyprian starb in der Verfolgung, und die afrikanischen Bischöfe unterwarfen sich der römischen Praxis. In einer Schrift über die Wiedertaufe (Liber de rebaptismate) verteidigt ein unbekannter Verfasser die richtige Lehre gegen Cyprian. Augustin hat dann später die Gültigkeit des draußen gespendeten Sakramentes allgemein verteidigt. Über die Ketzertaufe und ihre Gültigkeit schreibt er gegen den Donatisten Cresconius, als man ihm Bibelbeweise abforderte: „Obgleich sich über diese Angelegenheit kein sicheres Beispiel aus den kanonischen Schriften anführen läßt, so kann doch auch in diesem Punkte die Wahrheit eben jener Schriften von uns geltend gemacht werden, da wir so handeln, wie es schon in der ganzen Kirche üblich ist, deren Autorität von den Schriften verbürgt wird; so daß, weil die Heilige Schrift nicht täuschen kann, jeder, welcher sich in dieser dunkeln Frage zu täuschen fürchtet, darüber die Kirche befragen möge, welche von der Heiligen Schrift ohne Zweideutigkeit bezeugt wird" (Contra Cresc. 1, 33; M. 43, 466). Augustin stützt sich also in diesem Beweisverfahren auf die kirchliche Praxis oder die Tradition. Es ist ihm ein geläufiger Gedanke, daß das, was in der ganzen Kirche üblich ist, unfehlbare Sicherheit und Gewißheit beanspruchen kann.

Ebenso urteilt Augustin über den Ordo. Wenn auch der Ordinierte sich außerhalb der Kirche befindet, kann er seine priesterliche Gewalt wirksam ausüben, wenn auch für sich selbst zum Gericht. Sein Amtscharakter haftet dauernd an ihm, ist unverlierbar und deshalb unwiederholbar. „Wie der Getaufte, wenn er sich von der Einheit trennt, das Sakrament der Taufe nicht verliert, so auch verliert nicht der Ordinierte, wenn er sich von der Einheit lossagt, das Sakrament zur Erteilung der Taufe (d. h. also die priesterliche Gewalt)" (Contra Donat. 1, 1). In dieser Schrift wird der Ordo ganz analog der Taufe behandelt. Vgl. noch Contra Ep. Parm. 2, 28 (Quemadmodum si fiat ordinatio cleri ad plebem congregandam, etiamsi plebis congregatio non subsequatur, manet tamen in illis ordinatis sacramentum ordinationis, et si aliqua culpa quisquam ab officio removeatur, sacramento domini semel imposita non carebit, quamvis ad iudicium permanente).

Übrigens stellt Augustin die innerhalb und außerhalb der Kirche gespendeten Sakramente keineswegs gleich. Er unterscheidet zweierlei Wirkungen des Sakramentes der Taufe und des Ordo: den Charakter und die heiligende Gnade. Nur ersterer wird auch außerhalb empfangen, letztere, die Liebe, kann allein das in der Kirche gespendete Sakrament verleihen.

Augustin unterscheidet in seinen Schriften gegen die Donatisten fortwährend zwischen einem doppelten Sakramentsbesitz: einem gleichsam sterilen und einem nützlichen. (Qui in individia intus et malevolentia sine caritate vivunt, verum baptisma possunt et accipere et tradere. [Sed] salus, inquit Cyprianus extra ecclesiam non est. Quis negat? Et ideo quaecunque ipsius ecclesiae habentur, extra ecclesiam non valent ad salutem. Sed aliud est non habere, aliud non utiliter habere; De bapt. contra Donat. 4, 24.)

Die Theologen wenden den in der Väterkirche über die außerhalb der Kirche empfangenen Sakramente, Taufe und Ordo, aufgestellten Grundsatz auch auf die übrigen Sakramente an. Voraussetzung aber für die Anerkennung solcher Sakramente ist ein wahres, auf apostolischer Nachfolge beruhendes Priestertum, wie es der griechisch-schismatischen Kirche eigen ist. Der anglikanischen Kirche mußte von Leo XIII. nach genauer Prüfung ein wahres Priestertum aberkannt werden (Denz. 196 ff; vgl. 1685 [1538]).

Doch wird zunächst nur die Gültigkeit der Spendung bei wahrem Priestertum anerkannt, nicht sofort auch seine volle Wirksamkeit behauptet. Schon Augustin macht eine wichtige Unterscheidung, die Cyprian übersehen hatte. Der bewußte formelle Häretiker empfängt wohl das Sakrament und den Charakter, aber nicht die heiligmachende Gnade. Nur der unwissende Häretiker, der guten Glaubens ist, empfängt auch die Gnade (Romeis 106 ff). Der formelle Häretiker empfängt sie erst bei seiner reuigen Rückkehr.

Die Scholastik folgte auch in der Frage des Spenders ihrem Lehrer Augustin. Sie hielt im allgemeinen daran fest, daß nur der Priester die Sakramente spendete, wenngleich sie in der speziellen Frage nach seiner Mitwirkung selbst geteilter Ansicht war, indem sie meist diese mehr als eine äußere, dienende erklärte, bis Thomas dann sie mit dem Sakramente selbst zu einer inneren physischen Einheit der Instrumentalursächlichkeit zusammenschloß. Hatte der Spender den priesterlichen Charakter, so galt die Spendung objektiv für gesichert, wenn er sie sonst rituell recht vollzog. Thomas sagt über die häretische Spendung ganz allgemein und ohne besondere Sakramente auszunehmen, daß der Spender nur das Werkzeug in der Hand Christi ist, welcher seinerseits der Hauptspender seiner Sakramente bleibt. Daher sind auch die Spendungen der Häretiker gültig. Er unterscheidet aber genauer, ob der etwaige Unglaube sich gegen das Sakrament selbst richtet oder gegen einen andern Glaubenspunkt. Ist letzteres der Fall, dann schadet er der Spendung an sich gar nicht; trifft das erstere dagegen zu, dann muß der ungläubige Spender mindestens die Absicht haben, zu tun, was die Kirche tut, und dann vollzieht er das Sakrament. Gebraucht der Häretiker eine falsche Form, dann ist das Sakrament völlig nichtig. Verwendet er aber die vorgeschriebene Form, so vollzieht er das Sakrament (sacramentum tantum), wenn es auch nicht die Gnade (res sacramenti) vermittelt. Letzteres gilt aber nach Thomas von den böswilligen Häretikern. Denn er sagt an derselben Stelle: „Die Gewalt, die Sakramente zu spenden, gehört zum priesterlichen sakramentalen Charakter, der untilgbar ist. Und somit verliert der exkommunizierte, suspendierte, abgesetzte Priester nicht die priesterliche Gewalt selbst, wohl aber das Recht, dieselbe zu gebrauchen. Demnach sündigt er, wenn er ein Sakrament spendet; das Sakrament selbst aber besteht in voller Gültigkeit. Und der es empfängt, sündigt und empfängt so nicht die Sache oder Wirkung des Sakramentes, die Gnade; es müßte denn Unkenntnis vorliegen" (S. th. 3, q. 64, a. 9). Diese Unkenntnis kann aber auch bei den Spendern vorliegen, wenn sie nicht selbst von der Kirche abfielen, sondern in der Häresie oder im Schisma geboren, erzogen und ordiniert wurden, wie es z. B. in der griechischen Kirche der Fall ist. Tatsächlich anerkennt auch die Kirche alle außerhalb recht gespendeten Sakramente an und bekundet so ihren Glauben an die Objektivität derselben durch die Praxis.

Noch ist zu bemerken, daß nicht alle Priester alle Sakramente spenden können, sondern daß einige nur vom Bischof verwaltet werden. Diese Ordnung gilt auch für die Spendung außerhalb der Kirche. Doch vgl. die besondere Sakramentenlehre.

Satz. Zur Gültigkeit der Spendung ist nicht erforderlich die sittliche Würdigkeit des Spenders. De fide.

Erklärung. Dieser Satz ist ganz allgemein hinsichtlich jedes Sakramentes definiert. Das Tridentinum erklärt: „Wenn jemand sagt, der Spender, der sich in einer Todsünde befindet, vollziehe oder erteile das Sakrament nicht, wenn er auch alles, was zur Vollziehung und Erteilung der Sakramente wesentlich ist, beobachtet, der sei ausgeschlossen" (sess. VII, can. 12; Denz. 855 [736]). Mit dieser Entscheidung wurde ein alter Irrtum abgetan, der von Tertullian an von allen Rigoristen immer wieder erneuert wurde, zuletzt von Wiclif und Hus. Das Dogma will keineswegs lehren, die Sittlichkeit des Spenders sei gleichgültig; vielmehr verpflichtet die Kirche den Spender schwer zu einer solchen und weiß wohl, wieviel akzidenteller Nutzen auch dem Empfänger aus einer würdigen Spendung erwächst.

Beweis. Christus und die Apostel haben im allgemeinen die sittliche Verfassung des Spenders vorausgesetzt. Doch haben sie nirgends von derselben die Wirkung des Sakramentes abhängig gemacht. Christus weiß von Unwürdigen, daß sie in seinem Namen geweissagt und Teufel ausgetrieben haben (Mt 7, 22). Paulus belehrt die Korinther: „Nicht wer pflanzt ist etwas, nicht wer bewässert, sondern wer das Gedeihen gibt, Gott" (1 Kor 3, 7). „Was ist also Apollos, was ist Paulus? Diener dessen, an den ihr glaubet" (ebd. V. 5). „Ist etwa Paulus für euch gekreuzigt worden?" (1 Kor 1, 13.)

Väter. In dem Kampfe mit den Donatisten, die die Weihe Cäcilians von Karthago verwarfen, weil sein Konsekrator Felix von Aptunga ein „Traditor" geworden sei, brachte Augustin die rechten theologischen Gründe zur Lösung der Frage vor. Er widerlegte ihre aus der Schrift geschöpften Einwände (Lv 19, 2. Jr 2, 13. Spr 9, 18. Ez 36, 25. Ps 140, 5. Jo 9, 31. Lk 11, 32. 1 Jo 2, 18), stellte ihnen seinen eigenen Bibelbeweis entgegen (1 Kor 1, 3; 3, 6. Jo 1, 33) und betonte, daß nach der Schrift Christus es ist, welcher tauft (Hic [Christus] est, qui baptizat), mag auch Johannes oder Paulus oder Petrus oder Judas das tun, zuletzt ist es eine Handlung Christi (In Io. 5, 18). Niemand könne auch, sagt Augustin mit Recht, über die innere Sittlichkeit des Spenders zuverlässig urteilen. Wenn aber nur eine äußere Rechtbeschaffenheit für genügend und erforderlich gehalten wird, dann ist dem ganzen Prinzip seine Bedeutung und Kraft entzogen. Also ist es überhaupt undurchführbar.

Im Sinne Augustins und seiner Zeit entschied später Papst Nikolaus I. († 867) auf eine Anfrage der Bulgaren, daß die Taufe selbst von Juden und Heiden gültig gespendet werde, wenn die rechte Form dabei angewendet werde (Denz. 335 [264]). Dabei bestimmt er, über die sittliche Qualifikation der Priester soll man sich beruhigen, solange nicht der Bischof sie abgesetzt hat. Dann gebraucht er ein auch von Anastasius II. († 498) benutztes Bild zur Erläuterung des Dogmas: So wenig als die Sonnenstrahlen dadurch beschmutzt werden, daß sie in die Kloake fallen, so wenig können die göttlichen Sakramente durch böse Spender befleckt werden (Denz. 169).

Im Mittelalter machten die Albigenser und Waldenser die alten rigoristischen Prinzipien wieder geltend. Aber Innozenz III. († 1216) wies sie zurück (Denz. 424 [370]); ebenso Johann XXII. († 1334) die ähnlichen Ansichten der Fratizellen (Denz 488 [416]); und das Konzil von Konstanz die Sätze Wiclifs und Hus' (Denz. 584 [840] 672 [566]). — Bezüglich des Ordo herrschte aber bis in die Zeit der Hochscholastik unter den Theologen selbst vielfach Unklarheit. Es kamen oft Reordinationen vor, wenn der Ordo von häretischen, schismatischen oder simonistischen Bischöfen erteilt worden war. Vgl. Kirchenlexikon X 1062 und die neuere Literatur darüber im Kirchl. Handlexikon s. v. Reordination.

Als theologischen Grund hebt Thomas hervor, daß der Priester nur als Instrumentalursache tätig ist, also von Gott abhängig bleibt, der auch durch geistig tote Diener seine Wirkung hervorbringen kann, wenn nur das Sakrament an sich richtig gespendet wird (S. th. 3, q. 64, a. 5; vgl. 2, 2, q. 39, a. 3).

Die unwürdige Spendung beurteilt Thomas als schwere Sünde, weil sie eine Beleidigung Gottes und eine subjektive Verunreinigung des Sakramentes ist (S. th. 3, q. 64, a. 6). Nur den Notfall der Spendung in dringenden Fällen nehmen die Theologen aus. Doch fordert das Tridentinum für die Feier der Eucharistie im Falle der schweren Sünde die Beicht (sess. XIII, can. 11; vgl. c. 7). Im Notfall ist es auch erlaubt, von einem Unwürdigen ein Sakrament zu empfangen (Trid. sess. XIV, c. 7). So urteilt schon Augustin (De bapt. 1, 2 f).

Satz. Zur gültigen Spendung der Sakramente muß der Spender wenigstens die Intention haben, zu tun, was die Kirche tut. De fide.

Erklärung. Nach den Reformatoren waren die Sakramente nur äußere Weckmittel des Glaubens für den Empfänger. Folglich war die Absicht des Spenders bedeutungslos. Daher definierte das Tridentinum: „Wenn jemand sagt, daß für die Spender, während sie die Sakramente vollziehen und erteilen, nicht wenigstens die Intention notwendig sei, zu tun, was die Kirche tut, der sei ausgeschlossen" (sess. VII, can. 11; Denz. 854 [736]; vgl. Denz. 424 [370] 695 [590] 672 [566]). Intention ist der bestimmte Willensakt, durch ein gewisses Mittel einen gewissen Zweck zu erreichen, wie z. B. durch den Gebrauch der Medizin die Gesundheit (S. th. 1, 2, q. 12, a. 1 u. 4). Der Spender muß die deutliche Absicht haben, durch seine Handlung das tun zu wollen, das die Kirche tut, wenn sie dieselbe vornimmt. Durch die Intention schließt sich der Spender mit Christus und seiner Kirche zusammen, und seine Handlung wird zu einer sakramentalen, übernatürlichen.

Beweis. Die Schrift hat nicht die Intention formell erwähnt. Aber unser Satz ergibt sich schon aus dem Auftrage Christi, die Sakramente zu spenden, z. B. die Taufe, die Eucharistie; denn diesem Auftrage kann man nicht durch zufälligen oder willkürlichen Vollzug des äußeren Ritus entsprechen, sondern nur dadurch, daß man irgendwie die Absicht Christi zu der seinigen macht. Paulus nennt die Apostel daher „Diener Christi und Verwalter seiner Geheimnisse" (1 Kor 4, 1). Dann aber muß auch der Diener durch seine Handlung das vollziehen wollen, was der Herr ihm aufgetragen hat. Herr und Diener müssen durch die gleiche Intention gleichsam zu einer Person werden. Die Apostelgeschichte erzählt wiederholt, daß die Jünger die Taufe „im Namen Jesu", d. h. nach der Absicht und Anordnung Jesu gespendet haben. Ebenso knüpfen sie die Sündenvergebung an seinen Namen (Apg 2, 38. Jak 5, 14) und feiern die Eucharistie zu seinem Andenken (1 Kor 11, 25).

Väter. Man setzte anfangs die rechte Intention voraus, wo immer die äußere Handlung richtig vollzogen wurde. Der erste, der die Intention streift, ist Augustin. Er erörtert die Frage nach der Gültigkeit einer „scherzweise oder mimisch" erteilten Taufe und will sich nicht entscheiden, erwartet vielmehr das Urteil eines allgemeinen Konzils (De bapt. 7, 53, 102; M. 43, 242 f).

Die Scholastik griff die von den Vätern ungelöst gelassene Frage auf und entschied sie. Hugo von St Viktor verwirft nicht nur die scherzweise erteilte Taufe, sondern fordert auch ganz allgemein für alle Sakramente, daß nicht nur die äußere Spendungsform beobachtet, sondern auch die Absicht der rechten Feier vorhanden sei (Summa tr. 5, c. 9; vgl. 6, 4; Schwane III 600 ff).

Wilhelm von Auxerre prägte den später geläufig gewordenen Ausdruck von der „Intention, zu tun, was die Kirche tut" (intentio faciendi quod facit ecclesia). Die späteren Scholastiker begründen die Intention theologisch. Alexander hebt hervor, daß die Intention die Spendung erst zu einem vernünftigen Akte mache; Bonaventura, daß sie Materie und Form verbinde und auf den rechten Zweck beziehe; Thomas, daß sie das an sich unsichere Zeichen zum sakramentalen gestalte, den Spender der Hauptursache, Christus, unterwerfe und dienstbar mache. Der Spender wird von Gott bewegt, daß er sich selbst bewege, die göttliche Wirkung in sich aufnehme und weiterleite (S. th. 3, q. 64, a. 8).

Aus dem Gesagten folgt, daß alle diejenigen, welche die erforderliche Intention nicht haben können, weil sie keinen wahrhaft menschlichen Akt (actus humanus) vollziehen können (Kinder, Irre, Bewußtlose, Trunkene), als auch jene, die sich nicht irgendwie zum Werkzeuge Christi und seiner Kirche machen wollen, Spender des Sakramentes nicht sein können.

Nähere Beschaffenheit der Intention.

Man kann die Intention nach ihrer subjektiven wie objektiven Seite in näheren Betracht ziehen. In subjektiver Hinsicht unterscheiden die Theologen eine aktuelle, virtuelle und habituelle Intention. Die aktuelle ist die vorher gefaßte und während der Handlung fortdauernde Absicht, das Sakrament zu vollziehen, verbunden mit der fortwährenden Aufmerksamkeit (attentio) auf alle seine Momente. Die virtuelle ist zwar vorher bestimmt gefaßt, dauert aber während der Spendung nur ihrer Kraft nach fort, so daß die Handlung als aus ihr fließend angesehen werden muß. Die habituelle Intention besteht in einer Neigung und Fertigkeit, welche sich infolge langer Gewohnheit für eine gewisse Handlung einstellt, wobei aber von einer eigentlichen Absicht keine Rede mehr sein kann.

Es kann bei der Sakramentenspendung nur die aktuelle und virtuelle Intention in Frage kommen; so wünschenswert aber die erstere ist, so begnügen sich doch die Theologen allgemein wegen der mit ihr verbundenen Schwierigkeit mit der zweiten.

In objektiver Hinsicht oder ihrem Inhalte nach muß die Intention wenigstens den Willen enthalten, zu tun, was die Kirche tut; denn das ist in der kirchlichen Definition ausdrücklich gefordert.

Die Theologen suchen diese allgemeine Bestimmung noch näher zu erklären. Sie schließen die nur scherzweise vollzogene Spendung aus, wie sie unverbürgt aus der Kindheit des Bischofs Athanasius erzählt wird (Schanz 173). Sie fordern allgemein eine ernsthafte Absicht des Spenders. Diese Absicht soll darauf gerichtet sein, zu tun, was die Kirche tut. Sie braucht also nicht den genauen Zweck, die besondere Wirkung des Sakramentes ins Auge zu fassen. Bei der „Kirche" ist ferner nicht notwendig an die katholische zu denken; es genügt die allgemeine Vorstellung von der Kirche Christi. Der Spender braucht weder an diese Kirche noch an ihre Sakramente zu glauben. Das ist schon früher erörtert. Positiv muß also die Absicht darauf gehen, die rechte Materie und Form dem Empfänger so zu applizieren, daß daraus die kirchliche sakramentale Handlung wahrhaft erkennbar ist.

Innere oder äußere Intention? Schanz sagt von dem theologischen Streit um die innere und äußere Intention, daß er zuletzt darauf hinauskomme, ob eine mit innerer Heuchelei vollzogene Spendung noch gültig sei. Eine lügnerische Handlung ist aber keine Sakramentsspendung. Die Vertreter der inneren Intention (intentio interna) fordern, daß der Spender nicht nur äußerlich die Handlung vollzieht, sondern auch innerlich sie als eine heilige, religiöse, sakramentale will. Dagegen begnügen sich die Vertreter der äußeren Intention (int. externa) damit, daß der Spender die sakramentale Handlung äußerlich in der rechten Weise vornimmt, wenn er auch innerlich sich zu ihr gleichgültig und sogar negativ verhält, so daß er gar nicht den im Christentum bekannten religiösen Ritus vollziehen will (int. mere externa). Ein Hauptverteidiger der äußeren Intention war der Dominikaner Ambrosius Catharinus. Er hatte im 18. Jahrhundert viele Anhänger. Heute dagegen verteidigen die meisten Theologen mit Recht die innere Intention (vgl. Specht II 183 ff).

Um etwaige Unruhen der Empfänger zu beseitigen, weisen die Theologen darauf hin, daß zuletzt Christus die Sakramente spendet und seine Kirche den Mangel jeder wahren Intention ergänzt (ecclesia supplet; vgl. S. th. 3, q. 64, a. 9). Noch ist zu erwähnen, daß die Intention unbedingt sein und auf den gegenwärtigen Spendungsakt gerichtet sein muß; denn nur so wird die Einheit von äußerem Zeichen und Intention gewahrt. Würde die Spendung von einem erst in der Zukunft etwa eintreffenden Umstande abhängig gemacht, so wäre sie

ungültig. Wird sie dagegen an eine Bedingung, die in der Vergangenheit oder Gegenwart liegt, geknüpft, so ist die Spendung gültig, wenn jene Bedingung jetzt zutrifft, oder ungültig, wenn sie eben nicht zutrifft. Vgl. hierüber die Pastoraltheologie.

§ 163. Der Empfänger der Sakramente.

Über den Empfänger hatte die Kirche wenig Veranlassung sich amtlich zu äußern. Doch lassen sich darüber folgende Sätze aufstellen und theologisch sicher begründen.

Empfänger der Sakramente kann nur der Mensch im Pilgerstande sein.

Der Beweis liegt in dem Sakramentsbegriff als einem für den Menschen auf Erden in der Kirche bestimmten Gnadenmittel. Tote können kein Sakrament empfangen, weil sie keine Seele haben, die die Gnade empfängt. Wenn der fromme Eifer der Christen auch Toten die Taufe spendete (vgl. 1 Kor 15, 29; Tertull., De resurr. 48) und lange Zeit auch die Eucharistie, so geschah das gegen den Willen der Kirche und letzteres trotz vielfacher Verbote von Synoden. Vgl. Hefele II 52; III 41 547. Ablaß und Meßopfer sind keine Sakramente, sondern werden als Fürbitten den Verstorbenen appliziert, gehören also nicht hierher.

Nicht alle Menschen können alle Sakramente empfangen.

Alle Menschen können die Taufe empfangen und dann auch die Firmung und Eucharistie. Die letzten vier Sakramente sind an bestimmte moralische und physische Bedingungen geknüpft, die in der speziellen Sakramentenlehre näher zu erörtern sind. Die Buße ist für den Zustand der Sünde, die Ölung für den der Krankheit eingesetzt; die Priesterweihe ist nur von Personen männlichen Geschlechtes und die Ehe von solchen Personen zu empfangen, die dafür die entsprechenden physischen Eigenschaften besitzen.

Zur Gültigkeit des Empfanges ist die Intention notwendig, das Sakrament zu empfangen.

Der Beweis liegt schon darin, daß niemand ein Sakrament aufgedrungen werden kann; es muß frei empfangen werden, und dazu gehört irgend eine positive Absicht. Nach dem Tridentinum findet die Rechtfertigung statt „durch freiwillige Aufnahme der Gnade und Gaben" (sess. VI, can. 7). Manche Sakramente legen besondere Verpflichtungen auf, wie der Ordo und die Ehe. Die Taufe darf an Unmündige, die zu keiner Intention fähig sind, gespendet werden, weil sie nur die allgemeinen Christenpflichten auferlegt. Für die übrigen Sakramente wird eine nur allgemeine Intention gefordert. Näheres muß der besondern Sakramentenlehre vorbehalten bleiben.

Zur Gültigkeit des Empfanges ist nicht erforderlich der wahre Glaube noch die sittliche Disposition.

Der Beweis liegt in dem, was früher über die Spendung außerhalb der Kirche ausgeführt worden ist. Liegt „guter Glaube" (bona fides) vor, so wirkt das Sakrament die Gnade; ist aber die sittliche Disposition nicht vorhanden, so wirkt es nur den Charakter und erst nach Beseitigung des Obex die Gnade.

Zum würdigen Empfange des Sakramentes ist eine sittliche Disposition des Empfängers notwendig.

Das Tridentinum lehrt ausdrücklich die objektive Wirksamkeit der Sakramente, fordert aber doch eine positive Disposition für ihren Empfang. Das

wurde bereits in der Gnadenlehre ausgeführt. Das Tridentinum macht die Wirkung der Sakramente von der Beseitigung oder der Nichtexistenz des „Obex" abhängig (non ponentibus obicem gratiam conferunt). Die Theologen unterscheiden einen physischen Obex (obex sacramenti) und einen moralischen (obex gratiae). Ersterer läßt das Sakrament nicht zu stande kommen; letzterer nicht seine Gnadenwirkung. Ersterer macht das Sakrament ungültig; letzterer seinen Empfang unwürdig. Nur der Obex der Gnade ist hier gemeint. Er besteht bei den Sakramenten der Toten in dem Mangel der Buße; bei den Sakramenten der Lebendigen in dem Mangel des Gnadenstandes.

Wenn das Sakrament mit einem Obex empfangen wird, so tritt seine Gnadenwirkung erst nach dessen Beseitigung ein; das Sakrament lebt dann wieder auf.

Das Wiederaufleben der Sakramente ist nicht zu verwechseln mit dem Wiederaufleben der guten Werke (S. 520). Voraussetzung des Wiederauflebens ist die gültige Spendung. Das Sakrament ist dann in seinem übernatürlichen Sein im Menschen bereits zu stande gekommen, hat aber wegen des „Riegels" in der Seele nicht seine volle Wirkung äußern können, sondern nur den Charakter eingeprägt. Daher ist es in seinem physischen Sein (sacramentum tantum) verschwunden, aber in seiner nächsten Wirkung (sacramentum et res) noch in der Seele vorhanden. In dieser Wirkung des Charakters liegt ein geschenkter Anspruch auf die entsprechende Gnade, und es bedarf nur der Beseitigung des „Riegels", damit derselbe in Wirkung tritt und die Gnade nach sich zieht. Manche Theologen nehmen auch bei Ölung und Ehe ein Wiederaufleben des Sakramentes an, weil sie je nur einmal empfangen werden können und der Empfänger für immer der sakramentalen Wirkung verlustig ginge, wenn diese nicht auf Grund späterer Buße und Beseitigung des Obex einträte. Doch ist die theologische Erklärung des Wiederauflebens ziemlich schwierig, wenn man nicht mit manchen Theologen als nächste sakramentale Wirkung (sacramentum et res) einen „Quasicharakter" annimmt. Gar nicht läßt sich bei der Buße und kaum auch bei der Eucharistie ein Wiederaufleben verständlich machen. Wer diese Sakramente unwürdig empfängt, der empfängt sie auch ungültig. Sicher gilt das von der Buße. Bei der Eucharistie ließe sich ein Aufleben des Sakramentes denken, solange die Gestalten noch nicht korrumpiert sind.

§ 164. Die Einsetzung der Sakramente durch Christus und ihre Siebenzahl.

Literatur. Bach, Die Siebenzahl der Sakramente (1864). Krawutzky, Zählung und Ordnung der heiligen Sakramente in ihrer geschichtlichen Entwicklung (1860). Hahn (protest.), Doctrinae Romanae de numero sacramentorum rationes historicae (1859). Bittner, De numero sacramentorum septenario (1859). Schanz 192 ff. Schwane III² 584 ff. Pourrat 232 ff. Gillmann, Die Siebenzahl der Sakramente bei den Glossatoren des Gratianischen Dekretes (1909).

Satz. Christus hat kraft göttlicher Vollmacht alle Sakramente des Neuen Bundes eingesetzt. De fide.

Erklärung. Es liegt im Begriffe des Sakramentes als eines äußeren Zeichens, womit die innere Gnade verbunden ist, daß nur Gott Sakramente einsetzen kann. Denn wenn auch Menschen religiöse Zeichen anordnen können, so vermag doch nur Gott allein mit solchem Zeichen seine Gnade zu verknüpfen. Er ist der eigentliche Urheber der Sakramente (auctor principalis); er hat allein die Macht, Sakramente anzuordnen (potestas principalis). An dieser Gewalt partizipiert Christus als Gott. Als Mensch aber hat er die Sakra-

mente verdient und besitzt daher über sie eine autoritative (potestas auctoritatis) oder auszeichnende Gewalt (p. excellentiae). Er hat daher die Sakramente als Mensch kraft göttlicher Vollmacht eingesetzt.

Das Tridentinum definierte hierüber gegen die Protestanten, die die meisten Sakramente für eine „menschliche Erfindung" ausgaben: „Wenn jemand sagt, die Sakramente des Neuen Bundes seien nicht alle von Jesus Christus unserem Herrn eingesetzt . . . der sei ausgeschlossen" (sess. VII, can. 1; Denz. 844 [726]). Von der Eucharistie und Buße behauptet das Konzil noch besonders die Einsetzung durch Christus (sess. XIII, c. 2; XIV, c. 1; Denz. 875 [756] 894 [774]), ähnlich auch von der Ölung (sess. XIV, can. 1; Denz. 926 [804]). Eine der protestantischen verwandte Auffassung trägt der Modernismus vor. Die Sakramente haben sich in der Kirche später aus allgemeinen Gedanken Christi geschichtlich entwickelt: „Die Sakramente haben ihren Ursprung daher, daß die Apostel und ihre Nachfolger eine gewisse Idee und Absicht Christi unter dem bewegenden Einflusse von Umständen und Ereignissen ausgelegt haben" (Decret. Lamentabili prop. 40; Denz. 2040; vgl. prop. 39).

Beweis. An diesem Orte genügen einige allgemeine Beweismomente; die besondern Beweise werden bei jedem einzelnen Sakramente geführt. Ein zusammenfassendes Urteil, Christus habe alle Sakramente eingesetzt, darf in der Schrift nicht erwartet werden, weil sie die Sakramente wohl einzeln bezeugt, aber nicht systematisch beurteilt. Wie aber Christus den Aposteln die Kirche und deren wesentliche Einrichtungen fertig übertrug, damit sie sie verwalteten, nicht aber begründeten und vermehrten, so haben auch die Apostel sich nur als solche „Verwalter der Geheimnisse Gottes" (1 Kor 4, 1), nicht als Gründer und Verbesserer angesehen und in allen wesentlichen Punkten auf Christus sich bezogen. „Denn keiner kann einen neuen Grund legen, außer den, der gelegt ist, der ist Jesus Christus" (1 Kor 3, 11).

Väter. Bei ihrem weiten Sakramentsbegriff konnte die Einsetzung durch Christus noch keine besondere Erörterung finden. Selbstverständlich führen sie die Hauptsakramente auf Christus zurück; das wird später deutlich werden. Betreffs der Taufe meint Augustin, daß Christus sie wohl hätte durch Menschen einsetzen lassen können. „Er wollte aber nicht, daß ein Mensch (servus) auf einen Menschen seine Hoffnung setzte" (In Io. 5, 7).

Auch die Scholastik betonte vor Thomas die Einsetzung durch Christus noch wenig.

Über Wilhelm von Auvergne († 1249) urteilt Zieschè: „Aus der gesamten Darstellung geht nun schon so viel sicher hervor, daß die Sakramente irgend welchen Anordnungen Gottes ihren Ursprung verdanken müssen; niemand, auch die Kirche nicht, kann selbstmächtig über Gottes Gnadenschätze verfügen. Wilhelm bemerkt auch im allgemeinen unaufhörlich, daß die Sakramente auf Anordnungen Gottes zurückführen. Der Zeitpunkt ihrer Einführung fällt zusammen mit der Aufrichtung des Neuen Bundes und der Gründung der Kirche, deren Sichtbarkeit sie ja herstellen. Gott hat die Kirche gegründet; er verschafft ihr auch in den heiligen Sakramenten die Formen und Gestaltungen ihres Daseins. Des näheren aber spricht sich Wilhelm nirgends aus" (19).

Einige Scholastiker trugen darüber auch unklare Ansichten vor. Sicher urteilte man betreffs Taufe und Eucharistie. Die Ehe und Buße fand der Lombarde schon im Alten Bunde vor. Das ist nicht unberechtigt, wenn man die Ehe als Natur-

sakrament (officium naturae) und die Buße als Tugend faßt. Ölung und Ordo möchte er auf die Apostel zurückführen. Alexander von Hales meint von der Firmung, sie sei auf einer Synode von Meaux (829) eingesetzt (Spiritus Sancti instinctu). Über Ölung, Buße und Ordo urteilt er ähnlich wie der Lombarde.

Albert und Thomas dagegen verteidigen für sämtliche Sakramente die Einsetzung durch Christus. Thomas sagt: „Da nun die Kraft des Sakramentes von Gott allein stammt, so folgt, daß Gott alle Sakramente eingesetzt hat" (S. th. 3, q. 64, a. 2). Und weil Christus Gottmensch ist, so konnte er als Gott Sakramente einsetzen; als Mensch aber ist er die verdienende und werkzeugliche Ursache derselben und primärer Spender (minister principalis) von hervorragender Gewalt über sie (potestas excellentiae; S. th. 3, q. 64, a. 3). Vgl. Schanz 112 ff; Schwane III² 597 ff.

In der nachtridentinischen Theologie herrscht über die unmittelbare Einsetzung sämtlicher Sakramente durch Christus unter den Theologen volle Einheit. Nur bestand Meinungsverschiedenheit darüber, ob er sie alle auch im einzelnen nach ihren äußeren Bestandteilen, nach Materie und Form (in specie) eingesetzt habe, oder ob er einige nur in einem allgemeinen Auftrage angeordnet habe (in genere), es den Aposteln überlassend, das äußere Zeichen näher zu bestimmen. Auf beiden Seiten stehen angesehene Theologen; auf der strengeren Bellarmin, Vasquez, Becanus u. a., auf der milderen Dom. Soto, Suarez, Estius, Tournely, Gotti u. a. Es dürfte aber schwer sein, von allen Sakramenten Materie und Form in bündigem Beweis auf Christus selbst zurückzuführen. Schanz urteilt hierüber: „Mit Ausnahme der Taufe und der Eucharistie läßt sich die spezielle Anordnung Christi aus der Schrift nicht sicherstellen. Auch die Tradition ist nicht von Anfang an ganz gleichlautend" (114). Ähnlicher Ansicht ist Billot (I³ 161). Die nähere Behandlung des Problems kann nur bei den einzelnen Sakramenten erfolgen.

Die modernistische Erklärung über den Ursprung der Sakramente stimmt genau mit der der modernen liberalen Theologie überein. Nach Harnack, der nicht einmal die Taufe auf Christus zurückführt, hat sich die Kirche alle Sakramente selbst gegeben und den einzelnen Lebenslagen der Gläubigen geschickt angepaßt. „Es läßt sich nicht leugnen, daß der Katholizismus in seinen sieben Sakramenten ein pädagogisch sehr wirksames und eindrucksvolles Institut geschaffen hat, welches aber in Wahrheit nicht der Heilsgewißheit des einzelnen dient, sondern seiner Erziehung als Gliedes der Kirche" (Dogmengesch. III⁴ 544). Nach seinem Urteil „hat sich die Kirche so in der spezifischen Verweltlichung als Opfer-, Priester- und Sakramentskirche durch das Tridentinum abgeschlossen" (ebd. 709). Nach Loisy verhält sich die Sache mit dem Ursprung der Sakramente gerade so, nur ist ihre Entwicklung nicht abgeschlossen, vielmehr in stetem Fluß und Fortschritt: „Das sakramentale System umfaßt und heiligt demnach die hierarchische Gliederung der Kirche und die Hauptmomente des christlichen Lebens. Ohne ein im voraus entworfenes Programm ist eine Institution ins Leben getreten, welche das Dasein des Menschen mit einer göttlichen Atmosphäre umgibt und die ohne Zweifel durch die innere Harmonie aller ihrer Teile und durch ihren gewaltigen Einfluß die bewunderungswürdigste Schöpfung darstellt, die jemals spontan aus einer lebendigen Religion hervorgegangen ist. Die Zeit, in der die Kirche die Zahl der Sakramente festgesetzt hat, ist nur ein besonderes Stadium dieser Entwicklung und bezeichnet weder deren Anfang noch Ende. Der Ausgangspunkt ist der schon angegebene, nämlich die Taufe Jesu und das letzte Abendmahl, das Ende steht noch aus; denn die sakramentale Entwicklung, die im ganzen den gleichen Gang einhält wie die Kirche selbst, kann nur mit dieser aufhören. Man darf also die Wichtigkeit des Werkes nicht zu hoch anschlagen, das die scholastischen Theologen schufen, als sie vor dem Konzil von Trient die Zahl der Sakramente festsetzten. . . . Die angewandten Zeichen (die Sakramente) sind durchaus nicht aufs Geratewohl gewählt, sie sind sozusagen durch die Überlieferung der Vergangenheit, durch die Gepflogenheiten des täglichen Lebens und durch die Umstände nahegelegt, wenn nicht gar aufgenötigt worden. Das Christentum hat sich in ihnen, wie in einem unentbehrlichen

Obdach, das sich zu seiner Verfügung stellte, eingelebt; durch die beständige Entwicklung der Religion selbst und der Frömmigkeit wurde dann auch die Entwicklung der Riten bedingt" (Evangelium und Kirche [1904] 169 f).

Satz. Es gibt sieben Sakramente des Neuen Bundes. De fide.

Erklärung. In demselben ersten Kanon, in welchem das Tridentinum die Einsetzung der Sakramente durch Christus definiert, lehrt es auch deren Siebenzahl, indem es erklärt: „Wenn jemand sagt ... es seien mehr oder weniger (Sakramente) als sieben, nämlich die Taufe, die Firmung usw., oder auch irgend eines von diesen sieben sei nicht wahrhaft und eigentlich ein Sakrament, der sei ausgeschlossen" (sess. VII, can. 1; Denz. 844 [726]). Schon vor den Reformatoren hatten die spiritualistischen Sekten des Mittelalters (Waldenser, Katharer) alle, Wiclif und Hus einen Teil der Sakramente verworfen. Luther behielt anfangs drei bei: Taufe, Buße, Eucharistie; Melanchthon nahm erst zwei, später vier an: Taufe, Eucharistie, Absolution, Ordination. — Der Reihenfolge in der Zählung des Tridentinums liegt eine dogmatische Anschauung zu Grunde. Die ersten drei Sakramente begründen und vollenden das neue Leben; Buße und Ölung stellen es wieder her, wenn es verloren geht; die beiden letzten sind Standessakramente.

Beweis. Weil die Schrift die Sakramente nicht systematisch behandelt, darf man in ihr auch die formelle Siebenzahl nicht erwarten. Es genügt, daß wir aus ihr von jedem Einzelsakramente die Sakramentalität nachweisen können.

Auch aus der Tradition ist ein formeller Beweis für die Siebenzahl nicht zu erbringen. Die Kirche besaß und gebrauchte Jahrhunderte lang die Sakramente, ohne sich über ihre Zahl zu äußern. Als Gründe hierfür kann man die Arkandisziplin nennen, wodurch man die heiligen Geheimnisse vor dem Spott der Ungläubigen verbarg; auch das Schweigen der Schrift über eine Zahl; am meisten aber wurde die mangelhafte zahlenmäßige Erörterung verursacht durch den Mangel einer Sakramentstheologie und eines festen Sakramentsbegriffs überhaupt. Die Kirche hatte in der Väterzeit eben andere theologische Aufgaben. Die Sakramentenlehre wird erst von der Scholastik ernstlich in Angriff genommen und erledigt. Solange der weitere Sakramentsbegriff herrschte und man noch die mannigfachsten Riten und Weisungen darunter zählte, konnte von einer festen Zählung keine Rede sein. Daher die stark differierenden Zahlen vor dem Lombarden. In jener Zeit findet man außer den eigentlichen Sakramenten auch als „Sakramente" benannt die Weihe der Kirchen, der Könige, der Mönche, der Nonnen, der Kanoniker, die Begräbnisriten, das Weihwasser und anderes dergleichen, was später „Sakramentalien" genannt wurde.

Hugo von St Viktor unterscheidet zuerst zwischen großen und kleinen Sakramenten (sacramenta principalia und sacramenta minora), ist aber noch nicht sicher in der Bestimmung der Hauptsakramente. Alexander prägt für die „kleineren" Sakramente den Namen „Sakramentale". Als erster Zeuge der formellen Siebenzahl wird Bischof Otto von Bamberg († 1139) genannt. Der Lombarde († 1164) lehrt die Siebenzahl ohne weitere Begründung als in der Kirche üblich (4 dist. 2, n. 2). Magister Roland,

später Papst Alexander III., behandelt neben dem „Sakrament der Inkarnation" vorwiegend unsere sieben Sakramente (Gietl, Die Sentenzen Rolands [1891] XXVII u. 154 ff). Der Einfluß des Lombarden auf die Scholastiker mußte der formellen Siebenzahl zu gute kommen. Dennoch gibt es noch schwankende Angaben auch bei Innozenz III. (Denz. 424 [370]) und auf Synoden. Die zweite Synode von Lyon (1274) zählt „sieben Sakramente" (Denz. 465 [388]). Die jetzt übliche Reihenfolge findet sich zuerst bei Eugen IV. (Denz. 695 ff [590 ff]).

Wenn wir aber die Siebenzahl der Sakramente nicht formell aus der Schrift und Tradition beweisen können, so können wir sie doch in bündiger Weise dreifach begründen: durch den Präskriptionsbeweis, durch die historische Tatsache der Übereinstimmung der Griechen mit der Kirche und durch das theologische Argument der kirchlichen Unfehlbarkeit.

Den Präskriptionsbeweis macht zuerst Tertullian geltend; er ist eine Art Traditionsbeweis. Was sich in der Kirche einheitlich findet, das ist überlieferte Lehre (De praescript. 28; vgl. Augustin., De bapt. 4, 24). Den Gegnern obliegt die Beweislast, daß es irgendwann und irgendwo neu in der Kirche eingeführt worden ist. Und dieser Beweis ist für die Sakramente oder irgend ein Sakrament nicht zu erbringen.

Schwerwiegend ist der Beweis aus der Übereinstimmung der griechischen und lateinischen Kirche. Auch die schismatischen Griechen zählen sieben Sakramente. Daher bildete dieser Punkt auf den Unionskonzilien keine Schwierigkeit. Ebenso bekennen sich die orientalischen Sekten (Kopten, Jakobiten, Armenier) meist zu den sieben Sakramenten. Über kleinere Abweichungen vgl. Schanz S. 200; Maltzew S. c. Diese Übereinstimmung ist um so wichtiger, als bei dem Antagonismus beider Kirchen an eine Beeinflussung der Griechen durch Rom nicht zu denken ist und die genannten Sekten schon sehr früh (5. Jahrhundert) sich von der Kirche trennten. Dem Versuche der Protestanten, die Griechen für die Reformation zu gewinnen, trat der Patriarch Jeremias von Konstantinopel (1576) energisch entgegen und machte dabei auch die Siebenzahl der Sakramente geltend. Als der Patriarch Cyrillus Lukaris ungefähr 50 Jahre später hierin Entgegenkommen zeigte, setzten ihn die Griechen auf den Synoden von Konstantinopel und Jerusalem ab. (Die Literatur hierüber bei Specht II 147.) Den von protestantischen Sekten zur griechischen Kirche Übertretenden wird über diesen Punkt eine scharf formulierte Frage in dem Aufnahmeritus vorgelegt (Maltzew S. 132).

Der theologische Grund für die Siebenzahl hat nur Gewicht für diejenigen, die an die Unfehlbarkeit der Kirche glauben. Als die Protestanten die Siebenzahl ablehnten, befand sie sich wenigstens seit drei Jahrhunderten in dem formellen Bewußtsein der Kirche, in Brauch und Lehre. Was aber die Kirche Jahrhunderte lang als ein Wesensstück des Christentums ansieht, darin kann sie nicht irren. Dann aber muß man annehmen, daß sie die sieben Sakramente aus der apostolischen Tradition sachlich überkommen hat.

Die Reformatoren konnten es bei ihrem vagen Sakramentsbegriff zu keiner festen Zählung bringen. Die Bibel enthielt darüber nichts, die Tradition aber wurde von ihnen abgelehnt. Also war man gezwungen, die Zahl freizustellen und dann „Hauptsakramente" hervorzuheben. Die Apologie der Augsburger Konfession sagt: „Aber hie wollen sie (die Katholiken) haben, wir sollen auch bekennen, daß an der Zahl sieben Sakramente seien, nicht mehr noch weniger. Darauf sprechen wir, daß not sei, diese Zeremonien und Sakrament, die Gott eingesetzt hat durch sein Wort, wie viel und in was Zahl die sind, zu erhalten. Aber von dieser Zahl der sieben Sakrament befindet man, daß die Väter selbs nicht gleich gezählet haben, so sind auch diese sieben Zeremonien nicht alle gleich nötig. . . . Zeichen, so ohn Gottes Befehl sein eingesetzt, die sind nicht Zeichen der Gnade, wiewohl sie den Kindern und

großen Leuten sonst mögen ein Erinnerung bringen, als ein gemalet Kreuz. So sind nu rechte Sakrament die Taufe und das Nachtmahl des Herrn, die Absolution. Denn diese haben Gottes Befehl, haben auch Verheißung der Gnaden" (Art. 13; bei Müller 202).

§ 165. Alttestamentliche Sakramente. Die Sakramentalien.

Augustin faßte den Sakramentsbegriff (sacramentum tantum) so weit, daß auch die alttestamentlichen religiösen Riten darunter ihren Platz fanden. Doch unterscheidet er sie wesentlich von den neutestamentlichen Sakramenten (S. 629). Im Anschluß an ihn redet auch die Scholastik von alttestamentlichen Sakramenten, und zwar nicht nur die Frühscholastik mit ihrem noch weiten Sakramentsbegriff, sondern auch die Hochscholastik. Nach allgemeiner Lehre der Theologen wirkten jedoch die Sakramente des Alten Bundes nicht aus sich die Gnade (ex opere operato), sondern nur durch den in ihnen eingeschlossenen Glauben an die Erlösung (ex opere operantis).

Das Tridentinum nimmt zu den Sakramenten des Alten Bundes nur eine negative Stellung ein. Weil Calvin sie mit denen des Neuen Bundes gleichsetzte, schloß es die aus, welche sagen, „es seien die Sakramente des Neuen Bundes von den Sakramenten des Alten Bundes nicht verschieden, als nur dadurch, daß die Zeremonien und die äußeren Gebräuche andere seien" (sess. VII, can. 2; Denz. 845 [727]). Eugen IV. wiederholt den Gedanken Augustins von der bloß symbolischen Bedeutung der alttestamentlichen Sakramente (Illa enim non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse praefigurabant. Decr. pro Arm.; Denz. 695 [590]).

Die Propheten stellen bekanntlich die Riten des Alten Bundes dann sehr tief, wenn sie nicht der Ausdruck des lebendigen Glaubens sind. Auf demselben Standpunkte stehen der Täufer (Mt 3, 7—12), Christus (Bergpredigt) und Paulus (Röm Kap. 1—4. Gal Kap. 1—5. Hebr 10, 1—9). Selbst Opfer und Beschneidung werden von der paulinischen Kritik nicht ausgenommen. Das ganze Alte Testament ist nur ein „Schatten" des Zukünftigen (Hebr 10, 1); es hat nur äußerlichen, erziehlichen Wert (Gal 3, 24), keine innerlich rechtfertigende Kraft (Röm 3, 10 20). Moses gab nur ein Gesetz; Gnade und Wahrheit sind allein durch Christus (Jo 1, 17). Nach Augustin waren die „Sakramente" des Alten Bundes symbolische Verheißungen der Gnade, keine Ursachen derselben (De pecc. orig. 32, 37; Enarr. in Ps. 73, 2; Contra Faust. 19, 11).

Die Scholastik verblieb im allgemeinen bei dieser Ansicht, wenn auch bisweilen der Beschneidung die Tilgung der Erbsünde ex opero operato zugeschrieben wurde (Lombardus, Alexander, Bonaventura, Scotus, Estius). Thomas stellt aber mit Recht die Beschneidung den anderen Riten gleich (S. th. 3, q. 62, a. 6 ad 3). Nur läßt er bei Kindern den Glauben der Erwachsenen stellvertretend wirken (S. th. 3, q. 70, 4). Vgl. Schmalzl, Die Sakramente des Alten Testamentes im allgemeinen nach der Lehre des hl. Thomas (1883). Vielleicht wäre es richtiger gewesen, zuvor den Glauben des Alten Bundes an die Erbsünde nachzuweisen, ehe man von einem Mittel ihrer Tilgung redet (vgl. S. 272 f). Es ist notwendig, das Alte Testament zunächst mit seinen eigenen Maßstäben zu messen, nicht mit denen einer viel späteren Theologie. Nur das Neue Testament, als die Erfüllung des Alten, gibt dann darüber ein entscheidendes Urteil, und über seinen Sinn kann ein Zweifel nicht bestehen: Das Neue Testament schreibt den Riten des Alten Bundes keine objektive rechtfertigende Kraft zu. Abraham wurde durch Glauben gerechtfertigt, nicht durch die Be-

schneidung. „Das Zeichen der Beschneidung empfing er als Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens, den er vor der Beschneidung hatte, damit er Vater aller Gläubigen sei" (Röm 4, 11).

Die Sakramentalien der Kirche.

Sakramentalien sind gewisse Kulthandlungen, womit die Kirche die Spendung der Sakramente und den Gottesdienst begleitet, um sie feierlicher und eindrucksvoller zu machen, oder die sie auch selbständig und für sich allein vollzieht, um den Gläubigen auf die Sakramentenspendung vorzubereiten, für die Gnade Gottes empfänglich, gegen die Versuchung stark zu machen und sein ganzes Leben übernatürlich zu verklären und zu weihen. Man teilt die Sakramentalien gewöhnlich ein in Segnungen und Beschwörungen oder Exorzismen. Die Segnungen können wieder zweierlei sein, je nachdem sie das gesegnete Objekt (Personen oder Sachen) dauernd unter Gottes Schutz zu stellen beabsichtigen (benedictiones constitutivae, Weihungen) oder für einen gewissen Fall leibliche oder geistliche, natürliche oder übernatürliche Wohltaten anwünschen (benedictiones invocativae, Segnungen). Wie der Name schon andeutet, ist den Sakramentalien wesentlich ein äußeres Zeichen. Hierin sind sie den Sakramenten ähnlich. Verschieden von ihnen sind sie in den beiden andern Momenten; sie sind von der Kirche angeordnet, nicht von Christus, und bringen ihre Wirkungen deshalb auch kraft kirchlicher Fürbitte und frommen Gebrauches (ex opere operantis), nicht kraft göttlicher Anordnung (ex opere operato) hervor. Die Zahl der Sakramentalien ist kaum zu bestimmen; sie durchziehen das ganze christliche Leben der Gemeinschaft wie des Einzelnen und waren besonders in ihrer privaten Anordnung nicht immer gleich. Im allgemeinen haben sie im Mittelalter sehr an Zahl zugenommen.

Von Sakramentalien redet man in der Theologie seit der Scholastik. Hugo von St Viktor unterschied zuerst große und kleine Sakramente (sacramenta principalia und s. minora). Wilhelm von Auvergne († 1249) gebraucht für die „kleinen" Sakramente den Namen „Sakramentalien", der nun üblich wird. Er bezeichnet mit diesem Namen besonders fünf Riten, die Taufzeremonien, die Tonsur, die Bischofsweihe, die Abts- und Nonnenweihe, die Königsweihe und sieht in ihnen eine Art Ergänzung der Taufgnade (Ziegler 22). Thomas sagt: „Weihwasser und ähnliche Konsekrationen werden nicht als Sakramente bezeichnet, weil sie nicht die eigentliche Wirkung der Sakramente zur Folge haben, die Erlangung der Gnade, sondern nur gewisse Dispositionen für den Sakramentenempfang sind, indem sie entweder die Hindernisse derselben entfernen, wie das Weihwasser sich gegen die Anfechtungen der Teufel richtet und gegen die läßlichen Sünden, oder auch indem sie geeignet machen, daß das Sakrament vollendet und gespendet werden kann, wie z. B. der Altar und die heiligen Gefäße konsekriert werden aus Ehrfurcht für die Eucharistie" (S. th. 3, q. 65, a. 3 ad 6). „Und weil solche Dinge an sich zur heilsnotwendigen inneren Gnade nicht gehören, so hat der Herr auch ihre Einsetzung den Gläubigen überlassen gemäß ihrem Dafürhalten" (S. th. 1, 2, q. 108, a. 1). Nach Thomas haben die Sakramentalien also zum Heile eine nur mittelbare Beziehung; sie wirken nicht die Gnade selbst, bereiten nur entfernt für sie vor.

Das Tridentinum geht nicht näher auf die Sakramentalien ein, verteidigt aber gegen die Reformatoren die Meßzeremonien, die es aus der religiösen Anlage des Menschen herleitet und auf die Anordnung der Kirche zurückführt. Sie machen den Gottesdienst erhabener und erhebender (visibilia religionis et pietatis signa; sess. XII, c. 5) und sind „Betätigungen der Frömmigkeit" (can. 7; Denz. 943 [820]). An anderer Stelle hat das Konzil dann noch die Zeremonien der

Sakramentsspendung in Schutz genommen. Sie dürfen weder verachtet und unterlassen, noch umgeändert werden (sess. VII, can. 13; Denz. 856 [737]). Über die andern Sakramentalien hat es nichts bestimmt. Es hat eben nur die wichtigsten herausgehoben. In Bezug auf ihre Bedeutung lehnt sich das Konzil an Thomas an.

Die nachtridentinischen Theologen handeln wegen der Einwürfe der Protestanten eingehender von den Sakramentalien als die Scholastiker. Aber es herrscht in ihren Ansichten wenig Einheit. Im allgemeinen kann man zwei Richtungen unterscheiden, von denen die eine die Sakramentalien wesentlich von den Sakramenten unterscheidet und nur von einem subjektiven Nutzen (opus operantis) spricht, die andere dagegen wohl auch ihren wesentlichen Unterschied betont, aber doch von einer objektiven Wirkung (opus operatum) redet und sie den Sakramenten mehr anzunähern bemüht ist. Simar sagt aber mit Recht: „Sie vermitteln die durch das Gebet der Kirche an sie geknüpfte Gnade nur ex opere operantis, d. i. kraft der persönlichen sittlichen Beschaffenheit und Selbstbetätigung derjenigen, welchen sie gespendet werden oder die sich derselben bedienen" (II[4] 802).

Über die große Zahl der teils amtlich teils privatim im Mittelalter üblichen Sakramentalien liegt jetzt das bedeutende Werk von Ad. Franz vor: Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, 2 Bde (1909). Neben dem guten Gebrauche muß Franz aber auch vom Mißbrauch mancherlei berichten. Es gab Bräuche, z. B. beim Agnus Dei, bei denen die Dogmatik doch wohl zu kurz kam (I 567). Diejenigen Autoren, die aus der Gebetsformel gern auf die Wirkung der Sakramentalien schließen, mögen beachten, was Franz sagt: „Nicht die Formel hat den Brauch geschaffen, sondern der im Volke schon lange geübte Brauch hat die Veranlassung geboten, jene Wendungen in die Formel einzufügen." Schon Augustin mußte gegen abergläubische Riten kämpfen (Ep. 55, 35). Von den mittelalterlichen Reformen auf diesem Gebiete sagt Franz, daß sich „weder eine Synode noch ein bischöflicher Erlaß, sondern das Reformationsedikt des Kaisers Karl V. erstmalig mit ihr beschäftigt. Dieses Edikt wurde unter dem 9. Juli 1584 in Augsburg publiziert. Wie es den ersten kräftigen Anstoß zur Beseitigung der Mißbräuche gab, die sich bei der Feier der Messe eingeschlichen hatten, so stellte es auch zuerst die Grundsätze auf, die eine Reform hinsichtlich der Benediktionen herbeiführen sollten" (I 644). Zum Abschluß kam diese Reform durch die von Paul V. 1614 veranlaßte Herausgabe des Rituale Romanum. Daß aber auch heute noch nicht alle Mißbräuche in privaten Kreisen beseitigt sind, darüber vgl. Walter, Aberglaube und Seelsorge (1904) und Stöhr, Pastoralmedizin (1900) 403 ff.

Von den selbständigen Sakramentalien sind der Exorzismus, das Kreuzzeichen und das Weihwasser uralt. Der Exorzismus wird als selbständiger Ritus reichlich in der Schrift bezeugt (vgl. S. 248 f). Er wird später (200) mit der Taufe verbunden und auch selbständig an Getauften angewendet. Es gab einen eigenen Stand der Exorzisten. Das Kreuzzeichen und das Weihwasser werden um 200 genannt; ersteres bezeugt schon Tertullian (De cor. mil. 3; De resurr. carn. 8), und für die Weihe des Weihwassers enthalten die Apostolischen Konstitutionen schon ein eigenes Formular (8, 29). Die Absicht des Gebrauches ging beidemal auf den Schutz gegen die Dämonen. Vgl. Dölger, Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual (1909).

So sehr es Pflicht des Priesters ist, einem etwaigen privaten Mißbrauche der Sakramentalien entgegenzutreten, so löblich ist der rechte Gebrauch derselben. Wo die altchristlichen Sitten des Kreuzzeichens und des Weihwassers noch herrschen, da wird es auch in wesentlicheren Dingen meist nicht schlecht bestellt sein. Zu den Sakramentalien vgl. außer Franz noch Schanz, Sakramentenlehre 76 ff und in der Tüb. Quartalschr. 1886, 548 ff; Franz Schmid, Die Sakramentalien (1896); Probst, Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christl. Jahrhunderten (1872); Arendt, De sacramentalibus disquisitio scholastico-dogmatica ([2]1902).

Zweiter Abschnitt.

Die besondere Sakramentenlehre.

Literatur. Thomas, S. th. 3, q. 66—71 und seine Kommentatoren wie Suarez, Die Salmantizenser, Billuart. Bellarmin, De sacram. baptismi (De controv. t. III, Venet. 1721). Tournely, Praelect. dogm. de sacram. baptismi et confirmationis (t. VII, Paris. 1765; auch bei Migne, Cursus compl. XXI 287 ff). Bertieri, De sacramentis in genere, baptismo et confirmationis (Vindob. 1774). Corblet, Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de baptême, 2 Bde (1881). Ermoni, Le baptême dans l'église primitive (1904); dazu die bereits genannten Werke. Staerk, Der Taufritus der griechisch-russischen Kirche (1903). Dölger, Der Exorzismus im altchristl. Taufritual. Eine religionsgeschichtliche Studie (1909). Derſ., Ἰχθύς, das Fischsymbol in frühchristl. Zeit I. Religionsgeschichtl. und epigraphische Untersuchung (1911). W. Koch, Die Taufe im Neuen Testament (Bibl. Zeitfr. 1910). Von Protestanten: Seeberg, Die Taufe im Neuen Testamente (1905). Über Taufe „im Namen Jesu": Orsi, De baptismo in nomine Iesu (Florent. 1733). Drouven, De baptismo in solius Christi nomine nunquam consecrato (Patav. 1734). Heitmüller (protest.), Im Namen Jesu (1903). Jacob (protest.). Im Namen Gottes (1903). Rendtorff (protest.), Die Taufe im Urchristentum (1905). Über jüdische Taufen handeln die Protestanten: Schürer, Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi III³ (1898) 129 ff. Bouſſet, Die Religion des Judentums im neutestamentl. Zeitalter (1903) 182 ff. Brandt, Die jüdischen Baptismen (1910). Derſ., Jüdische Reinheitslehre und ihre Beschreibung in den Evangelien (1910). Über heidnische Taufen: Wieland, Wiedergeburt in der Mithrasliturgie und in der christl. Taufe (Festgabe für Knöpfler [1907] 329 ff).

Erstes Kapitel.

Die Taufe.

§ 166. Begriff, Benennung, Bedeutung, Einsetzung.

Begriff. Die Taufe ist das Sakrament, wodurch der Mensch durch das Wasser und das Wort Gottes geistig wiedergeboren und in das Reich Gottes aufgenommen wird. Der Römische Katechismus gibt eine Definition von der Taufe durch Verbindung von Jo 3, 5 und Eph 5, 26 (Sacramentum regnerationis per aquam in verbo; P. II, c. 2, q. 5).

Die Definitionen der Scholastiker lauten verschieden. Weil Hugo das Wasser selbst, sofern es vorher konsekriert worden war, die Taufe genannt hatte, so wendet sich Thomas gegen ihn und sagt, daß die Taufe „nicht im Wasser, sondern in der Abwaschung vollendet wird unter der vorgeschriebenen Form" (S. th. 3, q. 66, a. 1). Er hält sich also an Materie und Form der Spendung. Andere, wie Suarez, fügen dem noch die Wirkung hinzu. Neuere Theologen, wie Simar, berücksichtigen noch die Aufnahme in die Kirche.

Benennung. Die religiöse Handlung des Taufens (goth. daupjan, diupan, von diup = tief; ahd. toufan, mhd. toufen, lat. tingere, lavare, abluere, baptizare vom griechischen βαπτίζειν, iterativ von βάπτειν) trägt in der Väter- und Kirchensprache wegen ihrer hohen Bedeutung eine Menge von Benennungen. Außer der natürlichen Bedeutung von tauchen, baden, abwaschen heißt sie nach ihrer religiösen Seite

sacramentum aquae, fons sacer, unda genitalis, aqua vitalis, sacramentum fidei, sacramentum Trinitatis, lavacrum generationis, ablutio peccatorum, sigillum, λουτρὸν παλιγγενεσίας (Tit. 3, 5); σφραγίς (Hermas, Simil. 9, 16, 3—5; 17, 4. Clem. Rom. 7, 6; 8, 5); φῶς, φωτισμός (Hebr 6, 4; Iustin., Apol. I 61).

Die religiöse Bedeutung der Taufe liegt darin, daß sie das von Christus angeordnete Mittel der Wiedergeburt ist sowie die „Türe zur Kirche", in der dem Getauften fortan alle Gnadenschätze offen und freigestellt sind. Die Taufe vermag allein den Menschen zu erretten; ohne sie aber kann ein jedes andere Sakrament nicht einmal gültig empfangen werden. Daher steht sie, wie Eugen IV. hervorhebt, an der Spitze der Sakramente (Denz. 696 [591]; vgl. Thomas, Contra Gentil. 4, 58). In den Väterschriften steht die Taufe stets im Vordergrunde, praktisch und theoretisch. Tertullian schon schreibt über sie eine Monographie. Cyprian führt um sie den bekannten Streit mit Stephan. Die Katechesen von Cyrill von Jerusalem, von Gregor von Nyssa (Orat. magna 33—40), von Ambrosius (De myst. 1—5), von Augustin (De bapt.; Contra Crescon.; Contra Ep. Parm.; De unico bapt.; Enchir. 42—53); die Homilien von Basilius (Hom. in s. bapt.; M. 31, 425), von Gregor von Nazianz (Orat. 40) widmen der Taufe lange Ausführungen. Die Praxis der Kindertaufe hat das Sakrament dann in seinem ursprünglichen Ansehen etwas zurückgesetzt, was schon eine Synode von Paris (829) beklagt (Hefele IV 56).

„Die Taufe tritt bei uns heutigen Christen um vieles hinter die erste Kommunion zurück, welche ganz anders durch die lebhafte Erinnerung daran in unser Seelenleben eingreift, als es die Taufe vermag. Im Urchristentum war das anders" (Dölger 1). Der Grund davon lag in dem Umstande, daß der Empfang der Taufe für den Empfänger einen freien, völligen Bruch mit seiner Vergangenheit bedeutete. Er verließ den Weg der Finsternis und des Todes und beschritt den Weg des Lichtes und des Lebens. Jetzt, wo wir die Taufe als unmündige Kinder empfangen, wissen wir weder etwas von den sie früher einleitenden Bußakten noch von den wichtigen ernsten Pflichten, welche wir durch die Paten übernommen haben. Um so mehr ist es notwendig, daß die Gläubigen die Taufe als das erste, wichtigste und notwendigste Sakrament gründlich kennen lernen. Welches Unheil Vernachlässigung und Geringschätzung der Taufe nach sich ziehen, ersieht man aus dem Protestantismus, der in diesem Sakramente geradezu um die Existenz seiner „Kirche" kämpft.

Der Römische Katechismus empfiehlt dringend die eifrige Erörterung dieses Sakramentes (P. II, c. 2, q. 1). Besonders ist die öftere Erneuerung des Taufgelübdes zu empfehlen, wie schon Hieronymus und Bernhard betonen.

Außerchristliche religiöse Waschungen lassen sich nicht nur bei den Juden und Essäern, sondern auch bei den Heiden leicht feststellen. Die Babylonier, Iranier, Inder, Ägypter, Römer, Griechen, besonders die Mandäer kannten religiöse Waschungen. Auf die heidnischen „Taufen" weisen schon als teuflische „Nachäffungen" des christlichen Sakramentes die Väter hin, wie Tertullian (De praescript. 40; De bapt. 5), Justin (Apol. I 62). Ihr Gebrauch ist aber weiter verbreitet, als die Väter vermuteten, und muß aus dem allgemeinen religiösen Bedürfnisse der menschlichen Natur nach sittlicher Reinheit, die durch die physische symbolisiert wird, verstanden werden. Das Wasser galt und gilt bei den Naturvölkern als der Nähe der Gottheit entstammend, sei es als Regen- oder als Quellwasser.

Die jüdischen rituellen Waschungen hießen tabal (LXX βαπτίζειν; 2 Kg 5, 14. Jud 12, 7. Sir 31, 30). Sie bewirkten legale Reinheit (Lv Kap. 11—15. Nm Kap. 19). Die Pharisäer schätzten sie hoch ein (Mk 7, 4. Mt 15, 2. Lk 11, 38. Hebr 9, 10). Zur Zeit Christi kam noch eine neue Waschung hinzu, die Proselytentaufe (tebilah) für diejenigen Heiden, die völlig zum Judentum übertraten (vgl. Kirchenlexikon X² 470). Der äußere Taufritus war also zur Zeit Jesu ganz bekannt. Auch die Johannestaufe ist hier zu nennen.

Die liberale Theologie möchte nun die christliche Taufe gern aus jenem allgemein verbreiteten Reinigungsritus herleiten. „Daß Jesus die Taufe eingesetzt hat,

läßt sich nicht beweisen", sagt Harnack. „Man darf wohl annehmen, daß infolge der anerkennenden Beurteilung des Täufers Johannes und seiner Taufe durch Jesus die Praxis der Taufe beibehalten worden ist, auch nachdem der Täufer vom Schauplatz abgetreten war" (Dogmengesch. I⁴ 88 f). Wir werden später die Einsetzung der Taufe durch Jesus beweisen, möchten hier nur bemerken, daß die Gleichheit des äußeren Ritus keineswegs die Gleichheit der Taufen beweist. Die heidnische Taufe war nicht sittlich bedingt, sondern wirkte wie ein magisches Reinigungsmittel in physischer Weise. Wer das Mittel hat, hat in ihm die Wirkung. Von der jüdischen Taufe gilt dasselbe, wenn sie nicht der ethischen Forderung der Propheten entspricht (Is 1, 16. Ps 50, 9 12).

Die Johannestaufe hatte nach der Absicht des Täufers selbst sicher sittlichen Charakter; sie war eine „Bußtaufe" zum Zweck der Sündenvergebung (Mt 3, 11, Mk 1, 4. Lk 3, 3; vgl. Apg 13, 24; 19, 4). Christus beurteilt sie als göttliche Anordnung (Mt 11, 30. Mt 21, 25. Lk 20, 4), die die Pharisäer sündhaft vereitelt hatten (Lk 7, 29 f). Hatte er sie ja auch selbst empfangen. Johannes selbst macht aber zwischen seiner und des Herrn Taufe einen wesentlichen Unterschied wie zwischen „Wassertaufe" und „Geistestaufe" (Mt 3, 11; vgl. Mk 1, 8; Lk 3, 16; Jo 1, 26 30 f); ebenso Paulus (Apg 19, 4 f) und Petrus (Apg 11, 16). Die Väter, wie Tertullian, Basilius, Cyrill von Jerusalem, Optatus, Augustin, schreiben ihr wegen Mk 1, 4 „Vergebung der Sünden" zu; aber diese Vergebung wurde durch die subjektive Buße gewirkt, deren Symbol die Taufe war. So erklären sich denn auch die Väter näher (vgl. Tournely, De sacram. bapt. 5).

Die Scholastik faßt die Johannestaufe als eine Dispositon für die Taufe Jesu auf (Thomas, S. th. 3, q. 68, a. 1 ad 1: quoddam sacramentale disponens ad baptismum Christi). Von den Aposteln haben Petrus, Andreas, Philippus und Nathanael als Johannesjünger diese Taufe wohl empfangen (Jo 1, 35—51). Augustin beklagt es, daß bereits christlich Getaufte am Johannesfeste die Johannestaufe im Meere empfangen und ihr besondere Wirkungen zuschreiben (Sermo 146, 4; De die nat.; Contra litt. Pet. 32, 75). Gegen die Reformatoren erklärte das Tridentinum: „Wenn jemand sagt, die Taufe des Johannes habe dieselbe Wirkung gehabt wie die Taufe Christi, der sei ausgeschlossen" (sess. VII, de bapt. can. 1). Der wesentliche Unterschied beider Taufen wird sich aus dem Folgenden ergeben. Zur Johannestaufe vergleiche Innitzer, Johannes der Täufer (1908) 205 ff; Pottgießer, Johannes der Täufer [1911] § 7; W. Koch, Die Taufe im Neuen Testament 23; daselbst weitere protest. Literatur.

Satz. Das Sakrament der Taufe ist von Christus in der Kirche angeordnet worden. De fide.

Erklärung. Das Dogma von der Einsetzung der Taufe wurde erst von der neueren liberalen Theologie, dem der Modernismus sich anschloß, geleugnet. Das Tridentinum definierte die Einsetzung von allen Sakramenten durch Christus (S. 656) und unterschied die Taufe Christi von der Johannestaufe. Pius X. verwarf den Satz der Modernisten: „Die christliche Gemeinde hat die Notwendigkeit der Taufe eingeführt, indem sie sie als notwendigen Brauch annahm und mit ihm die Verpflichtungen des christlichen Bekenntnisses verband" (Denz. 2042; vgl. 2088).

Beweis. Zwar hat Christus selbst die Taufe nicht gespendet (Jo 4, 2), und die von seinen Jüngern im Anschluß an die Taufbewegung seines Vorläufers erteilte Taufe war wohl nur die Johannestaufe (Jo 3, 22 f); aber er hat die Notwendigkeit der Taufe klar gelehrt und den Befehl zu taufen gegeben. Er spricht zu Nikodemus: „Wenn jemand nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste, so kann er in das Reich Gottes nicht eingehen" (Jo 3, 5). Hier ist Wasser der Taufritus und

Geist seine Gnadenwirkung (Mt 3, 11. Mk 1, 8). So allgemein hier die Notwendigkeit der Taufe gelehrt wird, so allgemein klingt der Taufbefehl am Tage der Auffahrt: „Gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes" (Mt 28, 19). Und ähnlich nach Markus: „Gehet hin in alle Welt und predigt das Evangelium allen Geschöpfen. Wer glaubt und getauft wird, wird selig werden, wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden" (16, 16). Nach diesen Stellen, die man vergebens als Interpolationen zu verdächtigen sucht, hat Christus theoretisch die Notwendigkeit der Taufe begründet und praktisch ihren Gebrauch in seiner Kirche angeordnet.

Die Apostel haben daher sofort am Pfingsttage die Taufe gespendet (Apg 2, 41) und als notwendiges Heilmittel verkündet. Auf die Frage an Petrus: „Was sollen wir tun?" antwortet er: „Tuet Buße, und ein jeder von euch lasse sich taufen im Namen Jesu zur Vergebung eurer Sünden" (Apg 2, 38; vgl. 8, 12 36; 16, 15 33; 18, 8; 22, 16). Unmöglich konnten die Apostel so allgemein, so bestimmt und so formell „im Namen Jesu" die Taufe spenden, wenn sie nicht vom Herrn dazu Lehre und Auftrag erhalten hatten. Sie spenden sie selbst denen, die Gott wunderbar zur Kirche führt, wie Kornelius (Apg 10, 47 f) und Paulus (Apg 9, 15 18). Paulus verbindet sie wie die Eucharistie mit dem Tode des Herrn (Röm 6, 3) und sagt, daß wir in Christus getauft sind (Gal 3, 27. 1 Kor 1, 12—16; 6, 11; 12, 13. Kol 2, 12). Diese Beurteilung der Taufe ist nur erklärlich, wenn sie der Herr selbst angeordnet hat.

Der Zeitpunkt der Einsetzung. Hierüber gibt es unter den Theologen eine dreifache Auffassung. Nach einigen hat der Herr die Taufe eingesetzt, als er selbst getauft wurde im Jordan (Mt 3, 13). Einige Väter glaubten, dadurch habe das Wasser überhaupt eine reinigende religiöse Kraft empfangen, sei gleichsam für seinen sakramentalen Zweck konsekriert; so Ambrosius (In Luc. 2, 83; M. 15, 1665), Chrysostomus (In Matth. hom. 12, 3; M. 57, 206). Auch manche Scholastiker dachten mit Thomas an diesen Zeitpunkt (S. th. 3, q. 66, a. 2; vgl. Cat. Rom. P. II, c. 2, q. 20). Doch datiert Thomas die Pflicht der Taufe erst seit Mt 28, 19 (S. th. 3, q. 73, a. 5 ad 4). Diese Meinung wird heute nur noch wenig vertreten. Nach andern setzte der Herr die Taufe im Gespräch mit Nikodemus ein (Jo 3, 1—21). Sie berufen sich mit Scotus auf die Tauftätigkeit der Jünger (Jo 3, 22; 4, 2) und halten diese für sakramental. Aber einmal ist es nicht angebracht, den Ursprung der Taufe in ein Privatgespräch zu verlegen, und dann ist die Taufe durch die Jünger wohl nur die Johannestaufe. Später zeigt sich im Leben des Herrn keine Spur der Tauftätigkeit; auch in der Probesendung fehlt der Taufbefehl bei allen Evangelisten (Mt 10, 1—42. Mk 6, 7—13. Lk 9, 1—6). Eine letzte Gruppe von Theologen hält sich an den Taufbefehl (Mt 28, 19) und findet hier den Moment der Einsetzung.

Es wird sich empfehlen, nicht exklusiv auf eines der drei Argumente sich zu stützen, sondern sie zu verbinden und zu sagen: Christus hatte durch seine eigene passive Taufe, durch die aktive Taufe der Jünger, durch seine Lehre über die Taufe dies Sakrament so vorbereitet, daß er im Augenblick

seines Scheidens von der Erde es allen zur Pflicht machen konnte. (Bonaventura, Comment. in Ioann. 3, 19: Quando institutus fuit baptismus? Dicendum quod materialiter cum baptizatus fuit Christus; formaliter, cum resurrexit et formam dedit Mt 28, 19; effective, cum passus fuit, quia inde habuit virtutem; sed finaliter, cum eius necessitatem praedixit et utilitatem, Io 3, 5.)

Es ist ein törichter Versuch des Modernismus, Mt 28, 19 als vom „Christus des Glaubens" entstammend für ungeschichtlich zu erklären. Die Apostel haben auch am Auferstandenen geschichtliche Erfahrungen machen können, und auch der „historische" Christus der öffentlichen Wirksamkeit ist zuletzt für sie ein Christus „des Glaubens". Mt 28, 19 paßt ganz zum Evangelium und wird geradezu von ihm gefordert, denn die Taufe war hinreichend vorbereitet. Vgl. auch W. Koch 35 f.

Die Reformatoren hielten an der Taufe fest. Luther stützt sich dafür auf Mt 28, 19 und Mk 16, 16 und bemerkt dazu in seinem Großen Katechismus: „In diese Worten sollstu zum ersten merken, daß hie stehet Gottes Gebot und Einsetzung, daß man nicht zweifle, die Taufe sei ein göttlich Ding" (P. IV, De baptismo; bei Müller 485).

Die moderne liberale Theologie will von einer Einsetzung der Taufe durch Christus nichts wissen. Nach Harnack ist eine solche Einsetzung ungewiß. Man greift lieber zu jeder andern Auskunft. H. J. Holtzmann nennt die Taufe „einen Initiationsakt, der seine Analogien in den jüdischen Lustrationen, in den essäischen und heidnisch-mysteriösen Reinigungsbädern, eine gewisse Präformation in der Proselytentaufe, d. h. dem Tauchbade, wodurch der förmlich zum Judentum übertretende Heide seine levitische Unreinheit verlor, sein nächstes Vorbild in der Taufe des Johannes sucht. ... So gewiß es ist, daß Jesus sich dieser Johannestaufe unterzogen hat, so zweifelhaft bleibt es, ob er selbst seinen Jüngern einen Taufbefehl erteilt hat". Er leitet dann selbst die christliche Taufe aus der passiven Taufe Jesu im Jordan ab, woran sich die Urkirche als ein Vorbild angelehnt habe. „Die Taufe wäre dann, wenn auch nicht durch ein sicher überliefertes Wort Jesu, so doch durch sein eigenes Vorbild und durch den guten Sinn, welchen sie gerade vermöge ihrer Beziehung auf seine Taufe gewinnt, der Kirche ans Herz gelegt" (Lehrb. d. neutestamentl. Theol. I [1897] 381).

Loisy wiederholt natürlich fast wörtlich diese liberale Auffassung: „Das vierte Evangelium greift möglicherweise nur der Wirklichkeit vor, wenn es die christliche Taufe schon während der Wirksamkeit des Heilandes in Kraft setzt. Die Taufe war ein jüdischer, durch Johannes den Täufer wieder besonders zu Ehren gebrachter Ritus, und Jesus selbst hatte diese Taufe von Johannes empfangen. So wie die (passive) Taufe des Heilandes als Einführung des Evangeliums gedient hatte, führte die Taufe auch jeden Gläubigen in die evangelische, das Himmelreich ersetzende Gemeinschaft ein" (Evangelium und Kirche [1904] 164).

Gründe erfährt man von den Gegnern der Taufe nur solche, die willkürlicher Natur sind. Mt 28, 19 sei kein geschichtliches Herrenwort. Nach den Modernisten ist es höchstens ein Wort vom Christus des Glaubens. Nach den liberalen Protestanten trägt es die erst viel spätere Trinitätslehre vor.

Auch Seeberg nimmt hier eine sehr reservierte Haltung ein. Zwar schreibt er: „Ich halte es für verkehrt, die Echtheit des Matthäusschlusses anzufechten" (vgl. Riggenbach, Der trinitarische Taufbefehl); er fügt dann aber hinzu: „Freilich ein Herrnwort im eigentlichen Sinne ist er auch nicht, sondern er ist ein zusammenfassendes Referat über das, was die Jünger in jenen Tagen an dem auferstandenen Herrn erlebt und von ihm gelernt haben, wie der Vergleich mit Lukas zeigt. Als Taufformel ist das Wort zunächst wohl nicht gemeint gewesen" (Dogmengesch. I^2 62). Man fragt vergebens, welche triftigen Gründe diese Theologen haben, ihre von Matthäus und dem Urchristentum abweichende Meinung über die Einsetzung der Taufe

durch Jesus aufzustellen. Holtzmann beruft sich auf die Tatsache, daß die Apostelgeschichte die Taufe „im Namen Jesu" statt auf die Namen der Trinität geschehen läßt. Aber mit Recht wendet Kropatschek (Die Trinität; Bibl. Zeit- u. Streitfragen 1910, 15) dagegen ein, daß in der Didache (9, 5) beide Formeln vorkommen, sich also nicht ausschließen. Und mit Berufung auf Zahn weist er darauf hin, daß Kol 2, 11 die Taufe nur darum die Beschneidung Christi heiße, weil Christus sie nach Mt 28, 19 gestiftet habe.

Was die anstößige trinitarische Formel betrifft, so hat Seeberg aus dem Neuen Testament eine ganze Reihe (27!) zusammengestellt (vgl. Mt 28, 19; 2 Kor 13, 13; 1 Kor 12, 4—6; 6, 11; Jo 3, 6 16—20; Eph 2, 20—22; 4, 4—7; 5, 19 f; 1 Petr 1, 2; 2, 5; Jud 20 f; Röm 15, 16 30; Hebr 10, 29—31; 12, 22—24). Kropatschek bemerkt dazu: „Gerade die Mannigfaltigkeit dieser trinitarischen Wendungen ist das Auffällige an der Überlieferung. Stünde eine starre Trinitätsformel an einigen Stellen, so könnte man sie als dogmatischen Fremdkörper beiseite schieben. Aber die neutestamentlichen Schriftsteller lebten in solchen Gedankengängen. Sie stellen sich unbeabsichtigt und unreflektiert bei ihnen ein" (16). Über weitere Einwände gegen die Stelle vgl. W. Koch 27 ff.

§ 167. Das äußere Zeichen der Taufe.

Satz. Die Materie der Taufe ist natürliches Wasser. De fide.

Erklärung. Weil im Laufe der Zeit von einzelnen Sekten eine Reihe falscher Elemente zur Taufe angewendet worden waren, definierte das Tridentinum: „Wenn jemand sagt, wirkliches und natürliches Wasser sei nicht notwendig bei der Taufe, und deshalb jene Worte unseres Herrn Jesus Christus: Wenn jemand nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste, zu irgend einer bildlichen Redeweise verkehrt, der sei ausgeschlossen" (sess. VII, de bapt. can. 2; Denz. 858 [739]; vgl. 412 [345] 696 [591]). Die spiritualistischen Sekten der patristischen und mittelalterlichen Zeit vermieden jedes Element als an sich unrein. Manche ließen den Neophyten zwischen brennenden Kerzen oder Feuer hindurchschreiten im Mißverständnis von Mt 3, 11; andere gebrauchten Öl oder Wein oder Milch. Calvin deutete das Wasser Jo 3, 5 bildlich vom Blute Christi.

Beweis. Aus den bereits angeführten Stellen folgt deutlich, daß natürliches Wasser das Element der Taufe ist. Darauf deuten schon die früher genannten biblischen Namen hin. Ausdrücklich wird das Wasser genannt Jo 3, 5; bei der Taufe des Kämmerers (Apg 8, 36 38), des Kornelius (Apg 10, 47), in paulinischen Stellen (Tit 3, 5. Eph 5, 26. Hebr 10, 22; vgl. 1 Kor 6, 11; Apg 22, 16). Paulus vergleicht die Taufe mit dem Durchzug durch das Schilfmeer (1 Kor 10, 2), Petrus mit der Rettung durch die Arche (1 Petr 3, 20 f).

Väter. Sie brauchen für diese klare Lehre der Schrift nicht weiter angeführt zu werden. Vgl. Didache (c. 7); Justin (Apol. I 61), Tertullian (De bapt. 1), Augustin (In Ioan. 15, 4). Die kirchliche Praxis kennt von Anfang an nur Wasser als Taufmaterie.

Die nächste Materie (m. proxima) besteht in einer Abwaschung des Täuflings, sei es, daß sie geschieht in Form einer Untertauchung (immersio) oder Besprengung (aspersio) oder Aufgießung (infusio).

Die älteste Taufweise war die Untertauchung. Paulus vergleicht die Taufe mit dem Begräbnis des Herrn (Röm 6, 4 f. Kol 2, 12). Hierfür zeugt auch die Jo-

hannestaufe, die im Jordan und im „vielen" Wasser geschah (Jo 3, 23; vgl. Mt 3, 16; Mk 1, 8 10; Lk 3, 16; Jo 1, 26 33). Für eine dreimalige Untertauchung läßt sich jedoch kein Schriftbeweis führen. Aber die Didache fordert schon eine dreimalige Begießung des Hauptes (7, 3). Die Untertauchung herrschte in der ganzen patristischen und mittelalterlichen Epoche. Thomas hält sie in der Praxis für sicherer (S. th. 3, q. 66, a. 7). Tertullian zeugt zuerst dafür, daß sie dreimal geschah (Adv. Prax. 26); Leo I. gibt dem Ritus eine Beziehung zur dreitägigen Grabesruhe (Ep. 16, 3). Doch wird auch die Einzahl bezeugt und war in Spanien gegen die Arianer vorgeschrieben wegen der Konsubstantialität der Personen.

Die Besprengung war im Altertum bei der Krankentaufe üblich (baptismus clinicorum). Mit ihr ungefähr identisch ist die ebenso alte Aufgießung. Cyprian muß Zweifel, die ob ihrer Gültigkeit erregt wurden, bekämpfen (Ep. 69, 12 f). Nach Augustin reinigt die Taufe, wenn sie das Kind auch nur „ein bißchen benetzt" (In Ioan. 80, 3). Vielleicht spricht auch die Tatsache, daß am Pfingsttage 3000 Menschen getauft wurden für den Aufgießungsritus. Ebenso lassen sich die Haustaufen dafür anführen (Apg 10, 47 f; 16, 33.) Die Didache begnügt sich mit der dreimaligen Aufgießung, falls nicht genügend Wasser vorhanden ist. „Wenn du fließendes Wasser nicht hast, so taufe in anderem Wasser. Wenn es aber untunlich ist in kaltem, so nimm warmes. Wenn du aber beides nicht hast, so gieße auf das Haupt dreimal Wasser auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes" (7, 4). Für diesen Ritus der Aufgießung, der heute streng disziplinär ist, sprechen wichtige Gründe, wie die Leichtigkeit der Anwendung, die Gesundheit, die Schicklichkeit. Alexander von Hales ist der erste, der die Aufgießung auch dann für gültig hält, wenn kein Notfall vorliegt. In der griechischen Kirche herrscht in normalen Fällen noch heute die Untertauchung (vgl. Maltzew XIV ff). Über ihre Fortdauer im Abendlande vgl. Funk, Abhandlungen I (1897) 478 ff.

Die Weihe des Taufwassers ist uralt. Schon Tertullian bezeugt sie (De bapt. 5, 9), und Cyprian rechtfertigt den bestehenden Brauch, weil Gott bei Ezechiel (36, 25) reines Wasser fordere (Ep. 70, 1; vgl. Ambrosius, De myst. 3, 14 u. 5, 18; Augustin., De bapt. 5, 20 28; 6, 25 47).

Über die Notwendigkeit der Weihe haben die Väter verschiedene Meinungen. Tertullian trägt die Ansicht vor, daß alles Wasser der Welt durch das Schweben des Heiligen Geistes über den Urgewässern geheiligt worden sei (De bapt. 4); aber er fordert dennoch für die Taufe einen besondern Exorzismus des Wassers. Er ist nämlich überzeugt, daß die bösen Geister in Nachahmung des Heiligen Geistes sich gern im Wasser aufhalten (De bapt. 5). Er ist der Meinung, daß bei der Taufwasserweihe ein Engel herniedersteige und das Wasser zum Heile der Seele heilige, wie er es ehemals im Teiche Bethesda zur körperlichen Gesundheit kräftigte (ebd.). Nach antiker Volksanschauung galten die Quellen und Gewässer als den dämonischen Einflüssen besonders ausgesetzt (Dölger, Der Exorzismus 162). Cyprian hält die Weihe des Wassers für so wichtig, daß er daraus ein Argument gegen die Gültigkeit der Ketzertaufe glaubt entnehmen zu dürfen: „Wer aber selber unrein ist und den Heiligen Geist nicht besitzt, wie kann der das Wasser reinigen und heiligen?" (Ep. 70, 1.) Der Ritus der Weihe war verschieden; uralt aber ist die Insufflation, wodurch der gute Geist in die Kreatur und der böse aus ihr befördert wurde. (Honorius von Autun: Per insufflationem spiritus sancti immissionem, immundi spiritus expulsionem denuntiat. Gemma animae 3, 3; M. 172, 673.) Im Morgenlande ist weniger die Rede von dem Exorzismus des Taufwassers. Dort dachte man sich das Wasser durch die Taufe des Herrn im Jordan und sein Leiden als hinlänglich gereinigt (vgl. Ignat., Eph. 18; Cyrill. Hieros., Cat. 3, 11). Doch kam der Exorzismus des Taufwassers auch dort vor und wird heute noch in dem koptischen, griechischen und slavischen Ritus angewendet (Dölger 166; Staerk 83). Die Reformatoren behielten wenigstens den Exorzismus des Täuflings bei.

Im Notfall genügt indessen auch ungeweihtes Wasser, wenn für den normalen Gebrauch auch geweihtes vorgeschrieben ist. Die Weihe geschah früher bei der Taufe, heute wird sie an den beiden alten Tauftagen vor Ostern und Pfingsten vorgenommen.

Satz. Die Form der Taufe besteht in der Anrufung der drei göttlichen Namen, verbunden mit jenen Worten, wodurch die sakramentale Handlung der Taufe kenntlich wird. De fide.

Erklärung. Eugen IV. schreibt diese Form den Armeniern vor (Denz. 696 [591]). Das Tridentinum verteidigt die Häretikertaufe, wenn sie in dieser Form und mit rechter Intention gespendet wird (De bapt. can. 4; vgl. can. 3; Denz. 860 [741]). Alexander VIII. weist die Ansicht der Jansenisten zurück, eine Taufform genüge, auch wenn sie den Taufakt (ego te baptizo) nicht enthalte (Denz. 1317 [1184]).

Beweis. Die Schrift ist in Bezug auf die Taufform nicht ganz klar. Zunächst enthält sie das Zeugnis für die trinitarische Formel (Mt 28, 19). Vielleicht deutet auf diese Formel auch Eph 5, 26, wonach die Taufe „im Worte des Lebens" geschieht. Oft heißt es in der Schrift, daß die Taufe „im Namen Jesu" geschah (Apg 2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 5; vgl. Röm 6, 3; 1 Kor 1, 13; 10, 2; Gal 3, 27). Hat man das so zu verstehen, als wenn nur der Name Jesus oder Christus allein genannt wurde? Dieser Ansicht waren von den Vätern Ambrosius, Maximus von Turin, Hilarius, Basilius. Ambrosius meint, „wer einen Namen nennt, hat die ganze Trinität bezeichnet" (De Spir. S. 1, 44; vgl. Tixeront II 311 f). Auf ihn stützt sich zustimmend Nikolaus I. in seiner Antwort an die Bulgaren (Denz. 335 [264]). Die Scholastiker vertraten meist die gleiche Ansicht. Nach Thomas war diese Formel, ein besonderes Privileg Christi an die Apostel, besonders zweckmäßig, weil es anfangs einer kräftigen Betonung des Namens Jesu bedurfte, der das Fundament des Christentums ist. Später sei nur mehr die volle trinitarische Form gültig (S. th. 3, q. 66, a. 6; vgl. Cat. Rom. P. II, c. 2, q. 15). Man kann die Formel „im Namen Jesu" aber auch anders erklären, nämlich als Unterscheidungsformel für die christliche Taufe gegenüber der des Johannes sowie der Juden und Heiden. Die Formel „im Namen" bedeutet nämlich nach biblischem Sprachgebrauche sowohl die Autorität des Genannten als auch eine Verpflichtung für denselben. Die Apostel tauften im Namen Jesu, indem sie wohl vorher den Namen des Herrn nannten und den Täufling auf seine Lehre verpflichteten.

Väter. Die Didache bezeugt die trinitarische Formel (7, 1); und da sie auch von der Taufe „auf den Namen Jesu" spricht (9, 5), so zeugt sie für unsere Erklärung der Schriftstellen von der Taufe im Namen Jesu; es ist keine Taufformel, sondern bezeichnet einfach die christliche Taufe. Tertullian schreibt: „Das Gesetz der Taufe ist auferlegt und die Form vorgeschrieben, da er sprach: Gehet hin, lehret die Nationen und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes" (De bapt. 13). Vgl. noch Justin (Apol. I 61); Cyprian (Ep. 73, 5 14 16); Origenes (De princ. 1, 3, 2). Seit dem Tridentinum verteidigen die Theologen allgemein nicht nur für die nachapostolische, sondern auch für die apostolische Zeit die trinitarische Taufformel.

Die wörtliche Erwähnung des Taufaktes (ego te baptizo) soll die Handlung genügend als sakramentale Abwaschung kennzeichnen, was nach Thomas durch die Anrufung der Trinität allein nicht deutlich genug geschehen würde (S. th. 3, q. 66, a. 5). Kleinere Zusätze und Änderungen der Formel kennen schon die Väter; sie verändern den Sinn nicht. Die griechische Formel lautet: βαπτίζεται ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρός κτλ. Vgl. zur Taufform: Funk, Die Entstehung der

heutigen Taufform (Abhandlungen und Untersuchungen I [1897] 478 ff). Staerk, Der Taufritus in der griechisch-russischen Kirche 110.

§ 168. Wirkung und Notwendigkeit.

Satz. Die Taufe ist das Sakrament der Sündenvergebung und Wiedergeburt. De fide.

Erklärung. Die erste kirchenamtliche Äußerung über Taufe und Sündenvergebung findet sich in dem Nicäno-Konstantinopolitanum (Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum; Denz. 86 [47]). Das Viennense (1311) erklärt, daß die Taufe für Erwachsene wie für Kinder ein „vollkommenes Heilmittel" sei (Denz. 482 [410]), und hält es für die probablere Ansicht, daß beidemal, also auch bei der Kindertaufe, sowohl Sündennachlassung als auch Heiligung durch die Eingießung der Gnade und Tugenden bewirkt werden (Denz. 483 [411]). Das Tridentinum erwähnt in der Bestimmung über die Kindertaufe mehr die Tilgung der Sünde (sess. V, can. 4; Denz. 791 [673]), in der Lehre von der Rechtfertigung mehr die Heiligung (sess. VI, c. 7; Denz. 799 [681]). Endlich lehrt das gleiche Konzil, daß die Kinder durch die Taufe wahrhaft in die Kirche aufgenommen werden und deshalb später nicht wieder zu taufen sind (sess. VII, can. 13 de bapt.; Denz. 869 [750]).

Beweis. Christus gibt als Wirkung der Taufe die geistige Wiedergeburt und die Aufnahme in das Reich Gottes an (Jo 3, 5). Paulus hebt die Sündenvergebung in einem ihm eigenen Vergleiche der Taufe mit dem Tode Christi hervor. „Wisset ihr nicht, daß wir alle, die wir in Christus Jesus getauft sind, auf seinen Tod getauft sind? Denn wir sind mitbegraben mit ihm durch die Taufe auf den Tod, damit, wie Christus auferstanden ist von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in der Erneuerung des Lebens wandeln. Denn wenn wir zusammengepflanzt worden sind in die Ähnlichkeit mit seinem Tode, werden wir es zugleich auch sein in die mit der Auferstehung" (Röm 6, 3—5). Über die positive Wirkung schreibt er: „Er hat uns errettet durch das Bad der Wiedergeburt und durch die Erneuerung des Heiligen Geistes" (Tit 3, 5). „Ihr alle, die ihr in Christus getauft seid, habt Christus angezogen" (Gal 3, 27), „Doch ihr seid abgewaschen, doch ihr seid geheiligt, doch ihr seid gerechtfertigt im Namen unseres Herrn Jesus Christus und im Geiste unseres Gottes" (1 Kor 6, 11). Die ganze Kirche hat Christus „geheiligt und gereinigt durch das Bad des Wassers im Worte des Lebens" (Eph 5, 26). Petrus findet den Schwerpunkt der Taufwirkung in der Vergebung der Sünden (Apg 2, 38) und in der Errettung vom Verderben (1 Petr 3, 21). Die Aufnahme in die Kirche tritt hervor Apg 2, 41; 8, 12; 1 Kor 12, 13. Von der Tilgung der Erbsünde allein ist in der Schrift nicht die Rede.

Väter. Auch bei ihnen werden dieselben Wirkungen von der Taufe gelehrt und laut gefeiert. Nach der Didache sind nur die Getauften rein, die Eucharistie zu empfangen (9, 5). Nach Hermas ist sie zu unserer Errettung so notwendig, daß die Apostel und Lehrer sie auch in der Unterwelt predigen und den Altvätern erteilen mußten (Sim. 9, 16, 5—7). Geistig tot steigt man in das Wasser hinab, lebendig

tritt man wieder aus ihm heraus (ebd. 3—7). Ignatius nennt die Taufe mehrmals, ohne ihre Wirkungen zu erwähnen; doch sagt er, daß Christus „durch sein Leiden das Wasser gereinigt habe" (Ad Eph. 18, 2). Nach Barnabas steigen wir in das Wasser strotzend vom Schmutze der Sünden und kommen herauf als Frucht tragend im Herzen die Gottesfurcht und die Hoffnung auf Jesus im Heiligen Geiste (11, 1—8).

Justin erklärt sowohl den Namen der Taufe als „Erleuchtung" (φωτισμός; vgl. Hebr 10, 32), als er auch ihre Wirkung als eine „Wiedergeburt und Abwaschung" beschreibt (Apol. I 61 66; vgl. Dial. 66). Diese Zeugnisse könnten leicht vermehrt werden. Vgl. Theophilus (Ad Autol. 2, 16), Tertullian (De bapt. 1 u. 5), Irenäus (Adv. haer. 3, 17, 2), Klemens von Alexandrien (Paed. 1, 6; Strom. 2, 13; M. 8, 995), Origenes (In Io. 6, 17; M. 14, 255). Hervorzuheben ist, daß die griechischen Väter der folgenden Zeit, die beiden Gregor, Basilius, Chrysostomus, Cyrill von Jerusalem, in hohen Worten die Mitteilung des Heiligen Geistes durch die Taufe verkünden und die Pneumatomachen damit zu widerlegen suchen, daß sie auf die Konsequenz einer unwirksamen Taufe aufmerksam machen, wenn der Heilige Geist nicht wahrer Gott sei.

Die Scholastiker waren in Bezug auf die negative wie positive Wirkung der Taufe so einig wie die Väter. Eine Verschiedenheit herrschte unter ihnen in der Beurteilung der Kindertaufe, worüber sofort zu handeln ist. Nach dem, was früher über den Charakter ausgeführt wurde, braucht kaum noch bemerkt zu werden, daß alle Scholastiker diesen mit Augustin besonders der Taufe zuschreiben.

Aus dem Begriff der Taufe als des Sakramentes völliger Neugeburt ergibt sich, daß in ihr auch alle Sündenstrafen, ewige wie zeitliche, nachgelassen werden.

Paulus vergleicht deshalb die Taufe mit dem Tode Jesu, weil der ganze alte Mensch der Sünde begraben und vernichtet und ein gänzlich neuer erschaffen wird (Röm 6, 3—6). „Jetzt gibt es keine Verdammnis für die, welche in Christus Jesus sind" (Röm 8, 1). Von dieser Überzeugung durchdrungen legte daher auch die alte Kirche den Getauften keine Buße mehr auf, wenngleich sie vorher solche forderte; denn ohne Reue und Buße ist selbstverständlich Sündenvergebung nicht möglich. Augustin schreibt hierüber: „Die Taufe wäscht alle Sünden ab, durchaus alle, die sündhaften Handlungen, Worte, Werke, sei es die Erbsünde, seien es selbstbegangene Sünden, sei es, daß sie bewußt oder unbewußt begangen sind; jedoch die Schwäche, der der Wiedergeborne Widerstand leistet, sofern er den guten Kampf kämpft, wird nicht weggenommen." Und dann fügt er die notwendige Schlußfolgerung hinzu: „Wenn der Getaufte sofort nach der Taufe aus dem Leben scheidet, liegt durchaus kein Hindernis mehr vor, das ihn zurückhält, alles ist gelöst, was ihn zurückhielt" (Contra duas ep. Pelag. 3, 3, 5; M. 44, 591). Eugen IV. wiederholt diese Lehre im Dekret für die Armenier (Denz. 696 [591]). Und auch das Tridentinum definiert gegenüber der protestantischen Imputationstheorie die wirkliche Reinigung von allem, was verdammenswert ist (sess. V, can. 5). Nur tritt es entgegen der übertriebenen Wertung der Taufe durch die Reformatoren, wonach auch alle zukünftigen Sünden durch die Erinnerung an die empfangene Taufe getilgt werden sollten (sess. VII, can. 6 10; Denz. 862 866 [743 747]).

Die allgemeinen Pönalitäten dieses zeitlichen Lebens bleiben als Mittel der Bewährung und der Tugendübung zurück; sie verähnlichen uns mit Christus, unserem dornengekrönten Haupte (S. th. 3, q. 69, a. 3). Die außernatürlichen Gaben (dona praeternat.) wollte Gott nicht wieder mit dem Gnadenstande verbinden.

Übertriebene Wirkungen der Taufe trägt Luther in seinem Großen Katechismus vor. Die katholische Lehre, daß man die Taufgnade wieder verlieren könne, meint er bekämpfen zu müssen; er setzt ihr seine frei erfundene Ansicht entgegen, daß sie immerfort wirkt, und daß man in der Buße sich einfach auf die Taufe beziehen müsse, um dadurch alle Sünden zu tilgen: „Darum bleibt die Taufe immerdar bestehen, und obgleich jemand davonläuft und sündigt, haben wir doch

immer einen Zugang dazu (tamen subinde ad eum regressus patet), daß man den alten Menschen wieder unter sich werfe. . . . Also ist die Buße nichts anderes, denn ein Wiedergang und Zutreten zur Taufe (regressus quidam et reditus ad baptismum), daß man das wiederholt und treibt, so man zuvor angefangen und doch davon gelassen hat. Das sage ich darum, daß man nicht in die Meinung komme, darin wir lange Zeit gewesen sind und gewähnt haben, die Taufe wäre nu hin, daß man ihr nicht mehr brauchen könnte, nachdem wir wieder in Sünde gefallen sind" (Müller 497). Der katholischen Kirche wirft er vor, daß sie die Taufe entwertet habe, dafür Werkedienst eingeführt und im Ordensgelübde eine „zweite Taufe", „eine Wiedertaufe nicht durch Wasser, sondern durch Werke angerichtet. Wie sie dann unverschämt ihre Möncherei und Klosterleben der Taufe verglichen haben. Die ganze Rotte der Mönche hat ihre Taufe vergessen" (bei Denifle, Luther I 233). Hiernach versteht man die Definition des Tridentinums: „Wenn jemand sagt, daß alle Sünden, welche nach der Taufe geschehen, durch Erinnerung und Glauben an die empfangene Taufe allein entweder erlassen oder zu läßlichen werden, der sei ausgeschlossen" (sess. VII, De bapt. can. 10).

Satz. Nach göttlicher Anordnung ist die Taufe allen Menschen zum Heile durchaus notwendig. De fide.

Erklärung. Diese Notwendigkeit wurde geleugnet von den Pelagianern, wie in der Gnadenlehre bereits gezeigt wurde. Die Reformatoren vermochten bei ihrer Solafides-Lehre keine strenge Notwendigkeit des Sakramentes festzuhalten und gaben sie preis, wenigstens Zwingli und Calvin sowie die Sozinianer; früher schon Wiclif. Daher definierte das Tridentinum: „Wenn jemand sagt, die Taufe sei freigestellt, das ist, sie sei nicht notwendig zum Heile, der sei ausgeschlossen" (sess. VII, de bapt. can. 5; Denz. 861 [742]; vgl. sess. VI, c. 4; Denz. 796 [678]. Syllab. Pii X, Prop. 42; Denz. 2042).

Beweis. Christus hat die Notwendigkeit der Taufe klar ausgesprochen. Jo 3, 5 kann mehr von einer inneren sachlichen Notwendigkeit (necessitas medii) verstanden werden; Mt 28, 19 mehr von einer äußeren positiven (necessitas praecepti); Mk 16, 16 von beiden, sowohl von der Notwendigkeit des Mittels als des Gebotes.

Väter. Die Heilsnotwendigkeit der Taufe war den Vätern bei den klaren Schrifttexten und der kirchlichen Praxis selbstverständlich. Nach der bereits angeführten Meinung des Hermas mußten sogar die Gerechten des Alten Bundes noch nachträglich in der Unterwelt getauft werden (Sim. 9, 16, 3—8). Die im zweiten Jahrhundert schon nachweisbare Kindertaufe (Irenäus) ist die notwendige Konsequenz dieser Väteranschauung. Die energische Bekämpfung der Pelagianer durch Augustin ist hinlänglich bekannt. Obschon die kirchliche Praxis für die Katechumenen gewisse feste Tauftage im Jahre kannte, taufte man doch in der Krankheit und Lebensgefahr zu jeder Zeit. Ebenso konnte in Notfällen jeder Mensch die Taufe spenden. Beides spricht für die ernste Auffassung der Kirche von unserem Dogma.

Die Augsburger Konfession sagt von der Notwendigkeit der Taufe: „Von der Taufe wird gelehrt, daß sie nötig sei (lat. Text: quod sit necessarius ad salutem) und daß dadurch Gnade angeboten werde, daß man auch die Kinder täufen soll, welche durch solche Tauf Gott überantwortet und gefällig werden" (Art. 10; bei Müller 41).

Als Ersatz für die Taufe galt seit alter Zeit in der Kirche der Märtyrertod um Christi willen (Bluttaufe, baptismus sanguinis), sowie die Begierde nach der Taufe mit vollkommener Reue (Begierdetaufe, bapt. flaminis).

Zum Begriff des Martyriums gehören nach der Erklärung der Theologen folgende drei Momente: ein tödliches Leiden, angetan wegen des christlichen Glaubens, geduldig ertragen um Gottes willen. Thomas leitet die sittliche Vollkommenheit des Martyriums her aus der völligen Hingabe des Lebens an und für sich und besonders aus seinem Motive, der vollen Hingabe an Christus (S. th. 1, 2, q. 124, a. 3). Doch ist nicht erforderlich, daß der Märtyrer eine vollkommene Liebe zu Gott erweckt; würde man eine solche für notwendig erklären, so würde die „Bluttaufe" sachlich mit der „Begierdetaufe" zusammenfallen. Die kirchliche Lehre von der Bluttaufe ist so alt als die blutigen Verfolgungen. Wenn sich der Fall ergab, daß Katechumenen aus der Vorbereitungszeit hinweggerafft und zum Richtplatz geschleppt wurden, oder daß Heiden ob des starkmütigen Beispiels der Christen plötzlich den Glauben an Christus bekannten und dann sofort denselben Strafen des Kerkers und Todes überliefert wurden, dann ergab sich von selbst die Frage, ob auch solche, die ungetauft für Christus starben, durch ihren Glauben und den Märtyrertod zur Kirche Gottes zu rechnen seien.

Tertullian ist der erste Zeuge für die Bluttaufe. „Wir haben indes noch ein zweites Taufbad, auch ein und dasselbe, nämlich das des Blutes, von dem der Herr spricht, da er sagt: Ich muß mich taufen lassen mit einer Taufe, obschon er bereits getauft worden war. ... Das ist die Taufe, welche das nicht empfangene Taufbad darstellt und das verlorene wiedergibt" (De bapt. 16). Cyprian lehrt dasselbe, wenn er von den Katechumenen, die gemartert werden, sagt, „daß sie auch des Sakramentes der Taufe nicht beraubt werden, indem sie mit der ruhmvollsten und größten Taufe, mit der des Blutes, getauft werden, von welcher auch der Herr sprach Lk 12, 50" (Ep. 73, 22). Und Augustin schreibt, gestützt auf Mt 10, 32; 16, 25; Ps 115, 15: „Bei allen denen, die, ohne auch das Bad der Wiedergeburt erhalten zu haben, für das Bekenntnis Christi sterben, hat dieses für die Sündennachlassung dieselbe Wirkung, als wenn sie im heiligen Taufbrunnen wären abgewaschen worden" (De civ. Dei 13, 7). Dem schließen sich auch die griechischen Väter an, wie Cyrill von Jerusalem (Cat. 3, 10), Chrysostomus (Hom. in mart. Lucian. 2; M. 50, 522 ff).

Das Urteil der Kirche über die Bluttaufe ergibt sich aus dem Feste der Unschuldigen Kinder, wie überhaupt aus der Feier der Märtyrertage, wobei sie keinen Unterschied macht zwischen bereits Getauften und Katechumenen. Die nachtridentinischen Theologen kontrovertieren die Frage, ob das Martyrium außer der subjektiven Wirkung (ex opere operantis) auch eine objektive (ex opere operato) habe. Letzteres scheint wegen der unschuldigen Kinder bejaht werden zu müssen (non loquendo sed moriendo confessi sunt, sagt das Officium Missae).

Die Begierdetaufe ist das aus vollkommener Liebe und Reue hervorgehende Verlangen nach der Taufe, deren sakramentaler Empfang physisch oder moralisch unmöglich ist. Nach dem Tridentinum kann man nur durch die Sakramente oder durch das Verlangen nach ihnen gerechtfertigt werden (sess. VII, de sacr. in gen. can. 4).

Die Schrift verheißt wiederholt auf Grund der Liebesreue die Rechtfertigung oder die Gabe des Heiligen Geistes, ohne eine andere Vorbedingung zu fordern. „Ich liebe die, welche mich lieben" (Spr 8, 17). „Wer mich liebt, wird von meinem Vater geliebt, und ich werde ihn lieben und mich selbst ihm offenbaren" (Jo 14, 21). „Du sollst den Herrn deinen Gott lieben usw. Tue das, und du wirst leben" (Lk 10, 27—28). „Ihr sind viele Sünden vergeben worden, weil sie viel geliebt hat" (Lk 7, 47). Der Zöllner ging „gerechtfertigt" nach Hause (Lk 18, 14). „Die Liebe ist aus Gott, und jeder der liebt, ist aus Gott geboren" (1 Jo 4, 7). Ausdrücklich bezeugt Petrus von Kornelius, daß dieser den Heiligen Geist empfangen habe, bevor er die Taufe empfing (Apg 10, 47; vgl. 44). Paulus lehrt: „Die Erfüllung des Gesetzes ist die Liebe" (Röm 13, 10).

Väter. Sie eifern freilich vielfach gegen den weit eingerissenen Mißbrauch, die Taufe bis auf das Totenbett zu verschieben und sich mit der bloßen Begierdetaufe zu begnügen. Gregor von Nazianz meint, wer sich hier mit dem Verlangen nach der Taufe begnüge, müsse es dort auch mit dem Verlangen nach der Seligkeit (Orat. 40, 23). Augustin stellt zwar den Kornelius als Beispiel der Begierdetaufe hin, erinnert aber daran, daß er gleich darauf auch die Wassertaufe empfangen habe, und daß niemand, sei er auch innerlich noch so sehr fortgeschritten, diese verachten dürfe. Habe sie doch Christus selbst aus Demut und uns zum Beispiel empfangen (De bapt. 4, 22; vgl. In Io. 4, 13 u. 13, 7).

Aber wenn ein wirklicher Notfall und keine sträfliche Nachlässigkeit vorliegt, wird dem ernstlichen Verlangen nach der Taufe rechtfertigende Kraft zugeschrieben. So sagt Ambrosius in der Trauerrede auf Valentinian II., welcher als Katechumen in Gallien starb: „Ich höre, daß ihr Trauer darüber empfindet, daß er das Sakrament der Taufe nicht empfangen hat. Saget mir, was anders ist in uns als der Wille, als die Bitte? Nun aber hat er längst schon das Verlangen gehabt, daß er, bevor er nach Italien käme, von mir getauft sein wollte, und er meinte, mich dadurch vorzüglich zu größerer Eile zu veranlassen. Sollte er also die Gnade nicht haben, die er begehrt hat, sollte er sie nicht haben, die er verlangt hat? Sicher, wer bittet, der empfängt" (De obit. Valent. 51; M. 16, 1374).

Die Scholastik übernahm die Lehre von der Begierdetaufe von den Vätern und bildete sie weiter aus. Bernhard verteidigte sie gegen Abälard. Er beruft sich auf Ambrosius und Augustin und glaubt, daß „durch den bloßen Glauben und das Verlangen nach der Taufe der Mensch könne gerechtfertigt werden" (Ep. 77, 8). Ihm folgt Hugo von St Viktor. Alexander von Hales prägt den Terminus baptismus flaminis. Innozenz III. erklärt, daß sich im Notfall niemand selbst taufen könne, aber durch seinen Glauben an das Sakrament, wenn auch nicht durch das Sakrament des Glaubens, gerettet werde (Schwane III² 616. Schanz 268 f). Thomas schreibt: „Wenn der Erwachsene die Taufe aus Verachtung nicht empfängt, kann er nicht selig werden. Wenn aber die Taufe der wirklichen Spendung nach fehlt, jedoch begehrt wird und nicht vollzogen werden kann, weil der Tod zu frühe eingetreten ist, so kann das Heil erreicht werden wegen des Verlangens nach der Taufe, das vom Glauben kommt, welcher durch die Liebe wirkt." Er zitiert dann Ambrosius (S. th. 3, q. 68, a. 2). Auch das Tridentinum lehrt, daß die Rechtfertigung entweder durch das Bad der Wiedergeburt oder durch das Verlangen nach demselben geschehen müsse (sess. VI, c. 4; Denz. 796 [678]; vgl. sess. VII, de sacram. in gen. can. 4; sess. XIV, c. 4; Denz. 847 [729] 898 [778]).

Diese soeben vorgetragene Wirkung der Begierdetaufe wird heute allgemein als sichere Lehre von den Theologen verteidigt. Allerdings ist die Tatsache des Empfanges nicht so leicht festzustellen als bei den beiden andern Taufen, der des Wassers oder der des Blutes. Zur äußeren Kirche können die durch das Verlangen Getauften meist nicht gerechnet werden; den christlichen Charakter empfangen sie nicht. Daher begreift sich auch die etwas rigorose Disziplin in der spanischen und römischen Kirche während der ersten fünf Jahrhunderte, die Katechumenen und Büßer, wenn sie vor der Taufe oder Rekonziliation gestorben waren, von den öffentlichen Gebeten auszuschließen. Noch verdient bemerkt zu werden, daß auch derjenige, der bereits vor der Taufe durch die vollkommene Liebe gerechtfertigt wurde, wenn er später das Sakrament empfangen kann, auch (necessitate praecepti) verpflichtet ist, es zu empfangen; unterläßt er dieses, so sündigt er schwer und verliert somit die Gnade wieder.

Einen Ersatz für die Taufe durch die Mönchstaufe oder den Eintritt in den Orden nahm das Mittelalter in gewissem Sinne an, sofern er in vollkommener Absicht geschah. Thomas hält die Annahme für vernünftig (rationabiliter dici potest), „daß jemand durch den Eintritt in einen Orden ebenfalls die Verzeihung aller seiner Sünden (remissionem omnium peccatorum) erlange". Er beruft sich dann auf „das Leben der Väter" dafür, daß „die in einen Orden treten, die nämliche Gnade wie die Ungetauften erhalten" (eandem gratiam, quam baptizati; S. th. 2, 2, q. 189, a. 3). Thomas denkt dabei wohl nur an die Nachlassung aller

zeitlichen Sündenstrafen, welche von dem früheren Leben noch auf der Seele lasten. Über Luthers Verunglimpfung dieser Mönchstaufe als Widertaufe und über allerlei von der Polemik daran geheftete Entstellungen und Mißverständnisse vgl. Denifle, Luther und Luthertum I² (1904) 220 ff.

§ 169. Spender und Empfänger.

Satz. Der ordentliche Spender der Taufe ist der vom Bischof beauftragte Priester, der außerordentliche Spender im Notfall jedoch jeder Mensch.

De fide.

Erklärung. Eugen IV. erklärt in seinem Dekrete für die Armenier: „Der Spender dieses Sakramentes ist der Priester, dem von Amts wegen das Taufen zusteht. Im Falle der Not aber kann nicht nur der Priester oder Diakon, sondern auch der Laie oder das Weib, ja selbst auch der Heide und Häretiker taufen, wenn er nur die kirchliche Form beobachtet und intendiert zu tun, was die Kirche tut" (Denz. 696 [591]). Ganz allgemein sagt das Lateranense IV, daß die von irgend jemand recht vollzogene Taufe heilskräftig sei (Denz. 430 [357]). Das Tridentinum hat endlich noch einmal die alte Frage der Gültigkeit der Häretikertaufe definiert (sess. VII, de bapt. can. 4; Denz. 860 [741]).

Beweis. Die Schrift redet nur von ordentlichen, nicht von außerordentlichen Fällen und lehrt, daß die Apostel und deren Gehilfen im Missionswerke die Taufe spenden. Aber es ist schon recht zweifelhaft, daß die Apostel allein die dreitausend Menschen am ersten Pfingstfeste getauft haben. Sie werden Jünger im weiteren Sinne als Spender herzugezogen haben. Später lesen wir, daß der Diakon Philippus tauft (Apg 8, 12). Auch in Korinth haben meist andere Ungenannte die Taufe gespendet, während Paulus daselbst lehrte (1 Kor 1, 14 f). Paulus ließ den Kornelius und sein Haus von andern taufen (Apg 10, 48). Paulus selbst empfing die Taufe von einem „Jünger Ananias", der vielleicht nur ein christlicher Laie war (Apg 9, 10 17 f).

Väter. Es ergibt sich aus den ältesten Väterschriften, daß das Taufgeschäft wie überhaupt die gesamte Sakramentsspendung in der Hand des Bischofs lag. Ignatius schreibt: „Es ist nicht gestattet, ohne den Bischof weder zu taufen noch die Agapen zu feiern" (Smyrn. 8, 2). Tertullian faßt auch außerordentliche Fälle ins Auge, wenn er sagt: „Die Taufe zu spenden hat das Recht der höchste Priester, d. h. der Bischof, sodann die Presbyter und Diakonen, aber nicht ohne die Bevollmächtigung durch den Bischof, wegen der Ehre der Kirche, durch deren Wahrung der Friede der Kirche gewahrt wird. Sonst haben auch die Laien das Recht der Spendung." Aber nur für den Notfall. Dagegen schließen er wie auch die Apostolischen Konstitutionen (3, 9) und Partikularsynoden das Weib vom Taufen wegen 1 Kor 14, 34 aus (De bapt. 17). Dieselbe Lehre trägt auch Cyprian vor (Ep. 73, 7). Den Diakonen, welche in der alten Kirche eine angesehene Stellung einnahmen, wurde wiederholt, so von Epiphanius, Hieronymus, Gelasius, Isidor von Sevilla, außer dem Notfall das Taufrecht abgesprochen. Die Frage, ob auch ein Ungetaufter die Taufe im Notfall spenden könne, wagt noch kein Vater zu bejahen. Augustin erwartet die Antwort von einem allgemeinen Konzile (Contra Ep. Parm. 2, 13 30; M. 43, 72). Nur von einem christlichen Laien ist bei Tertullian, Hieronymus, Augustin u. a. sowie auf der Synode zu Elvira (300) Kanon 38 die Rede. Die Griechen haben bis heute über die Laientaufe sich sehr zurückhaltend geäußert und fordern den Glauben des Spenders. Die Synode von Elvira fordert, daß der Laienspender sein eigenes Taufbad nicht versehrt hat und kein Bigamist ist.

Papst Nikolaus I. († 867) hat aus der bisherigen Entwicklung der Sakramentenlehre die Konsequenz gezogen, daß auch der Jude und Heide taufen könne (Denz. 335 [264]). Immer noch handelt es sich um männliche Spender. Erst nach 1000 anerkennt man auch die Frauentaufe. Thomas spricht dem Weibe mit Recht die Taufsähigkeit zu, weil der Hauptspender, wie schon Augustin ausgeführt hatte, Christus selbst bleibt (S. th. 3, q. 67, a. 4). Die Frage nach dem außerordentlichen Spender der Taufe hat also eine starke Entwicklung durchgemacht, ist aber ganz folgerichtig gelöst worden. Das Nähere über die Nottaufe behandelt die Pastoraltheologie. Taufpathen waren schon zur Zeit Tertullians üblich (De bapt. 18). Ihr Name (levantes, susceptores, offerentes, sponsores, fidei iussores) deutet an, daß sie mit der Kindertaufe üblich wurden; sie brachten die Unmündigen zur Taufe und legten für sie das Taufbekenntnis ab. Ihre Eigenschaften und Aufgaben behandelt die Pastoraltheologie.

Satz. Die Taufe kann gültig von jedem Menschen empfangen werden.

De fide.

Erklärung. Eine Definition über den Empfänger im allgemeinen liegt nicht vor; unser Satz aber ist klare Lehre der Schrift und der Tradition. Er ergibt sich auch als unmittelbare Konsequenz aus der definierten Notwendigkeit der Taufe. Denn wenn sie allen zum Heile durchaus notwendig ist, muß sich auch von allen ausnahmslos empfangen werden können. Endlich ist wiederholt von der Kirche die Kindertaufe definiert (Denz. 424 [370] 869 [750]).

Beweis. Sowohl der Taufbefehl (Mt 28, 19) wie das Wort von der Notwendigkeit der Taufe (Jo 3, 15) lauten ganz allgemein. Wie niemand ohne die Taufe selig werden kann, so fehlt auch niemand die natürliche Fähigkeit für den Empfang derselben. „Ihr alle", sagt Paulus, „die ihr in Christus getauft seid, habt Christus angezogen; da ist weder Jude noch Grieche, da ist weder Knecht noch Freier, da ist weder Mann noch Weib, denn ihr alle seid eins in Christus Jesus" (Gal 3, 27 f).

Väter. Sie schlossen sich in Lehre und Praxis an diese klaren Schrifttexte. Eine Kontroverse konnte nur bestehen über die Taufsähigkeit Kranker, Wahnsinniger und Unmündiger. Betreffs der kranken Katechumenen wurde bereits gesagt, daß die Klinikertaufe üblich war, wenn auch die absichtliche Verschiebung der Taufe bis ans Ende oder bis zur Gefahr des Lebens streng getadelt wurde. Heiden wurden in Lebensgefahr getauft, wenn sie die allernotwendigsten Kenntnisse vom Christentum hatten und die Taufe begehrten. Auch geistig Kranke wie Besessene und Wahnsinnige dürfen getauft werden. So entscheidet es schon die erste Synode zu Orange (Kanon 13 u. 15) vom Jahre 441 (Hefele II 276). Innozenz III. († 1216) gibt die Entscheidung, daß Schlafende und Wahnsinnige, wenn sie im normalen Zustande die Absicht hatten, sich taufen zu lassen, getauft werden können (Denz. 411 [342]). Selbstverständlich soll man die „lichten Augenblicke" (lucida intervalla) für die Spendung abwarten, wenn solche vorkommen und keine Lebensgefahr besteht.

Satz. Auch unmündige Kinder können und sollen getauft werden.

De fide.

Erklärung. Von einem Widerspruche gegen die Kindertaufe erfahren wir in der alten Zeit wenig. Die Pelagianer leugneten nur ihre absolute Notwendigkeit, nicht ihre Möglichkeit. Im Mittelalter bezweifelten die Waldenser und in der späteren Zeit die Wiedertäufer und Sozinianer die Kraft der Kindertaufe. Die Reformatoren behielten sie zwar wegen des Herkommens und des allgemeinen Brauchs bei, aber sie ist und bleibt im protestantischen System der Solafides-Lehre ein unlösbares Problem.

Das Tridentinum hat erstmalig sowohl die Notwendigkeit als die Pflicht der Kindertaufe ausgesprochen, nachdem allerdings schon frühere Synoden wiederholt dieselbe empfohlen hatten. Es lehrt, „daß neugeborne Kinder vom Mutterschoße weg zu taufen sind, auch wenn sie von getauften Eltern abstammen" (sess. V, can. 4; Denz. 791 [673]). Weiter verwirft es die Meinung der Wiedertäufer, daß die Taufe erst im 30. Jahre, dem Alter Christi, empfangen werden müsse oder gar erst in der Todesstunde (sess. VII, de bapt. can. 12; Denz. 868 [749]); ebenso die wiedertäuferische Ansicht, daß getaufte Kinder nicht wahrhaft zu den Gläubigen gehörten und bei Erlangung der Unterscheidungsjahre wieder zu taufen seien, wenn es nicht besser sei, die Taufe überhaupt bis dahin aufzuschieben (ebd. can. 13; Denz. 869 [750]). Auch sind die getauften Kinder später nicht, wie Erasmus behauptet hatte, darüber zu befragen, ob sie das Versprechen ihrer Taufpaten für sie halten wollen, sondern sie sind als Vollchristen zur Führung des christlichen Lebens anzuhalten (ebd. can. 14; Denz. 870 [751]). Neuestens mußte durch den Syllabus von Pius X. die Ansicht der Modernisten zurückgewiesen werden, der „Brauch der Kindertaufe wäre eine Entwicklung der Disziplin und eine Mitursache, daß dieses Sakrament in zwei zerlegt wurde, in die Taufe und in die Buße" (Denz. 2043).

Beweis. Aus der Schrift lassen sich für die Tatsache der Kindertaufe einige Vermutungen anführen. Es scheint die Annahme nicht unberechtigt, daß bei den von der Apostelgeschichte erwähnten Taufen ganzer Familien, wie der des Kornelius (10, 44—48), der Lydia (16, 14 f), des Kerkermeisters zu Philippi (16, 33), des Synagogenvorstehers Krispus (18, 8 f), des Stephanas zu Korinth (1 Kor 1, 16), auch Kinder waren. Diese Annahme ist um so weniger anfechtbar, als der Taufbefehl Christi wie Jo 3, 5 ganz allgemein lautet.

Väter. In der Väterzeit begegnet uns die Kindertaufe zuerst bei Irenäus; er führt aus, daß Christus gekommen sei, alle zu erretten, „alle, sage ich, die durch ihn in Gott wiedergeboren werden, Säuglinge, Kinder, Jünglinge, Männer und Greise" (Adv. haer. 2, 22, 4). Tertullian mahnt zwar, die Taufe bis etwa zum dritten Jahre zu verschieben wegen des vorhergehenden Unterrichtes, aber dadurch bezeugt er gerade die damalige Sitte der Kindertaufe (De bapt. 14, 18). Origenes sagt: „Die Kirche hat von den Aposteln die Überlieferung empfangen, auch die Kinder zu taufen" (In Ep. ad Rom. 5, 9; M. 14, 1047). Cyprian kann sich bei seiner Einschärfung der Kindertaufe auf den Beschluß einer Synode zu Karthago stützen: Die Kinder sind für die Gnade fähig und ihrer auch bedürftig; daher soll man sie sofort taufen, nicht erst nach dem Beispiele der Beschneidung am achten Tage (Ep. 64, 2). Augustin darf sich gegenüber dem die Erbsünde leugnenden Pelagius als Gegenbeweis auf die damals ganz verbreitete Kindertaufe stützen. Seine stete Erwiderung lautet: Warum taufen wir die Kinder, wenn es keine Erbsünde gibt? Auch die Kinder getaufter Eltern werden getauft; denn durch die Zeugung und Geburt pflanzt sich die Erbsünde fort, nicht aber die Gnade (Ep. 166, 7, 21; vgl. Ep. 98, 10; De peccat. mer. et rem. 1, 26; Enchir. 43—47). Ganz auf der Lehre Augustins fußend verurteilt die Synode zu Mileve (416) die Meinung derjenigen, welche leugnen, daß die Neugebornen sofort vom Mutterschoße weg zu taufen seien (Denz. 102 [66]).

Die griechischen Väter sind in Bezug auf die Notwendigkeit der Kindertaufe bisweilen nicht so entschieden wie Augustin; das hängt zusammen mit ihrer Auffassung von der Erbsünde. So Gregor von Nazianz (Orat. 40, 23), Gregor von Nyssa (vgl. Tixeront II 142), Chrysostomus (vgl. über ihn August.,

Contra Iulian. 4, 21 22). Sie denken mehr an die Strafe der Sünde als an die Sünde selbst.

Die Scholastik hat nichts weiteres zu tun, als den allverbreiteten Brauch zu rechtfertigen und zu erklären. Das ist dort nicht schwer, wo man einen wahren und ausgebildeten Begriff der Erbsünde hat, welche nicht nur in der von Adam überkommenen Strafe, sondern auch in dessen uns angebornen Schuld besteht. Nur über die Wirkungen der Kindertaufe urteilten die Scholastiker nicht ganz einhellig. Die Väter machten zwischen der Taufe der Erwachsenen und der Kinder keinen Unterschied. Augustin lehrt, daß auch die Kinder schon den Heiligen Geist empfangen (Ep. 187, 26 f). Nach dem Lombarden aber gab es Scholastiker, wonach die Kindertaufe nur die Erbsünde tilge, keine Gnade erteile. Auch er ist dieser Ansicht. Andere aber verteidigten auch die Gnadenwirkung, so Alexander, Bonaventura und Thomas. Scotus, der, wie früher gezeigt, Vergebung und Heiligung trennt und erstere ohne letztere für möglich hält, schloß sich an den Lombarden an (Schwane III² 608 ff).

Das Viennense erklärte hierüber: „Die Meinung, nach welcher sowohl den Kindern als den Erwachsenen die informierende Gnade und die Tugenden in der Taufe mitgeteilt werden, halten wir für die probablere und den Aussprüchen der Heiligen (Väter) und der Theologie der neueren Lehrer mehr entsprechend und konform" (Denz. 483 [411]). Das Tridentinum hat zwar die Taufe der Erwachsenen im Auge, wo es sie als objektives Mittel der Rechtfertigung erwähnt und ihr Sündenerlaß und Heiligung zuschreibt (sess. VI, c. 7; Denz. 799 f [681 f], aber es hält doch die getauften Kinder für Vollchristen, die wahrhaft zu der Kirche der Gläubigen zu rechnen sind; also muß es ihnen auch die volle Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste (Jo 3, 5) zuerkennen (sess. VII, de bapt. can. 13). Über die Kindertaufe vgl. Bellarmin, De bapt. c. 8 ff; Risi, De baptismo parvulorum in primitiva ecclesia, Romae 1870; Schanz 258 ff.

Die Notwendigkeit einer Disposition für die Taufe ergibt sich aus dem, was früher über die Vorbereitung auf die Rechtfertigung gesagt wurde (S. 486 f). Für die Kinder bedarf es nur des Glaubensbekenntnisses, keiner Bußakte; jenes legen die Paten ab. Es bleiben also die Erwachsenen; von ihnen fordert die Schrift deutlich eine Disposition, Glauben (Mt 28, 19. Mk 16, 16. Apg 8, 37) und Bußfertigkeit (Apg 2, 38; 3, 19; 19, 18). Daher ging der Taufe die christliche Belehrung voraus (Apg 2, 22—38; 8, 12 35; 10, 34—44; 16, 14 f; 16, 31 f; 18, 8 f). Später sehen wir, wie sich in der Kirche das wichtige Institut des Katechumenats mit anhaltender Belehrung, ernster Bußübung und rigorosem Skrutinium entwickelt. Zu den Bußwerken zählten besonders Gebet und Fasten. Dafür zeugen die Didache (7, 4), Justin (Apol. I 61), Tertullian (De bapt. 20). Dazu trat auch ein Sündenbekenntnis wie bei der Johannestaufe (Mt 3, 6) und bei der christlichen Taufe schon in den Tagen der Apostel (Apg 2, 38; 19, 18); so bezeugen es Tertullian (De bapt. 20), Ambrosius (In Luc. 7, 59 f), Cyrill (Cat. 1, 5). Tertullian wertet die Buße vor der Taufe sehr hoch (De poen. 6). Thomas hält ein allgemeines Bekenntnis für genügend, will aber ein spezielles dem Täufling freistellen (S. th. 3, q. 68, a. 6). Das Tridentinum beschreibt die Vorbereitung des Erwachsenen auf die Rechtfertigung durch die Taufe in der früher erörterten Weise (sess. VI, c. 6).

Daß der Erwachsene die Absicht des Empfanges äußern mußte, wurde schon früher gesagt. Sie folgt schon aus den erforderlichen Akten der Vorbereitung. Damit ist aber gegeben, daß die Taufe frei empfangen werden soll und niemand zu ihrem Empfange gezwungen werden kann (S. th. 3, q. 68, a. 7 u. 10).

Die apologetische Rechtfertigung der Kindertaufe ist nach dem Gesagten auf katholischem Standpunkte nicht schwer. „Läßt sich auch die Gültigkeit der Kindertaufe aus der Bibel nicht stringent beweisen, so steht sie doch mit ihr nicht in Widerspruch, sondern eher im Einklang", sagt Pohle mit Recht unter Hinweis auf Mt 19, 14 und Jo 3, 5. Christus heißt die Kleinen zu sich kommen und erklärt, daß sie reif sind fürs Himmelreich. „Es war eine deutsche Eigentümlichkeit beim Vollzug der Taufe Mt 10, 13—16 zu verlesen, wo Christus die Kinder segnet (Hauck, Kirchen-

geschichte Deutschlands V 1 [1911] 358). Man war sich also der biblisch-dogmatischen Grundlage für die Kindertaufe bewußt. Freilich ging bei Erwachsenen eine ernste Prüfung und Belehrung vorher, und ihr entsprach dann das persönliche Glaubensbekenntnis. Aber schon Augustin hat in einem eigenen Briefe (Ep. 98) sich sehr eingehend über diese und andere Schwierigkeiten, die aus dem besondern Umstande der Unmündigkeit des Täuflings sich ergeben, geäußert. Die Taufpaten und Eltern, zuletzt die ganze Kirche treten stellvertretend für den Unmündigen ein und verbürgen seinen Glauben. „Es werden nämlich die Kinder zum Empfange der Geistesgnade nicht so fast durch die Hände derer gebracht, die sie auf ihren Armen tragen (obwohl auch von ihnen, wenn sie gute Gläubige sind), sondern von der gesamten Gemeinschaft der Heiligen und Gläubigen. . . . Die ganze Kirche also, die in den Heiligen ihre Wohnstätte hat, tut dies als Mutter, die ganze Kirche, die Gebärerin aller, sowie jedes einzelnen" (ebd. n. 5). „So wird also das Kind zwar noch nicht durch jenen Glauben, der im Willen des Glaubenden seinen Grund hat, wohl aber durch das Sakrament des Glaubens selbst ein Gläubiger. . . . Wenn aber der Mensch zum Gebrauche der Vernunft gelangt, so empfängt er dieses Sakrament nicht nochmals, sondern gewinnt das Verständnis desselben und unterwirft sich mit Bestimmung seines Willens dessen Anforderungen." Aber auch wenn er vor dem Vernunftgebrauche stirbt, errettet ihn die Taufe und sichert ihm die Seligkeit. „Wer dies nicht glaubt und es für unmöglich hält, der ist offenbar ungläubig" (ebd. n. 10).

Der zweite Hauptgrund für die Erlaubtheit, Gültigkeit und Nützlichkeit bzw. Notwendigkeit der Kindertaufe liegt in dem von Augustin deutlich vertretenen Gnadenbegriff. Die Gnade ist eine heilige, göttliche objektive Realität, für deren Aufnahme auch die Kindesseele schon fähig ist. Das Kind empfängt wahrhaft durch die Taufe die Rechtfertigung: „Dies bewirkt der eine Geist, durch welchen der Täufling wiedergeboren wird. . . . Indem also das Wasser äußerlich das Sakrament der Gnade vermittelt und der Heilige Geist innerlich die Gnadengabe spendet, die Sündenfessel löst und das natürliche (ursprüngliche) Gute wieder herstellt, wird der dem einen Adam entsprossene Mensch in dem einen Christus wiedergeboren. Der Geist der Wiedergeburt ist also bei den Erwachsenen, die das Kind zur Taufe hinbringen, und bei dem kleinen wiedergeborenen Täufling ein und derselbe. . . . Es kann in diesem und jenem Menschen der eine Heilige Geist sich befinden, auch wenn beide nicht wissen, durch wen sie beide dieselbe Gnade haben (ebd. n. 2). Man macht den Einwand gegen den stellvertretenden Glauben der Kirche (Paten, Eltern), daß er ein fremder Glaube sei und daß er doch den Täufling nicht ohne dessen Einwilligung für das ganze Leben binden könne. Harnack nennt diesen Glauben, auf den auch Luther, um die Kindertaufe gegen die Wiedertäufer zu verteidigen, zurückgriff — daneben betont er auch einfach das Gebot Gottes zur Taufe — „die schlimmste Form der fides implicita" (Dogmengesch. III[4] 882). Auf den ersten Punkt ist zu erwidern, daß das Kind und überhaupt der Mensch nicht durch seine persönliche Disposition die Sakramentsgnade empfängt, sondern einzig durch das Sakrament als solches (ex opere operato), sofern kein „Obex" vorliegt; letzterer liegt beim Kinde nicht vor. Der Glaube der Paten garantiert die religiöse Erziehung des Kindes und die normale, homogene Entwicklung des persönlichen Glaubens auf Grund der empfangenen Glaubensgnade (habitus fidei). Luther freilich bringt die Taufe des Kindes, indem er ihr eine objektive Wirkung, Glaube und Heiligen Geist, zuschreibt, in Gegensatz zu seinem allgemeinen Sakramentsbegriff und auch zu seinem Materialprinzip von der fides sola. Was den zweiten Punkt anbelangt, daß der getaufte Unmündige durch fremden Willen gebunden werde, so ist zu erwidern, daß es freilich nicht angeht, einen andern an ganz besondere Standespflichten des Christentums zu binden, wie an den Priesterstand oder an die Ehe, oder an die Virginität; wohl aber kann jemand auch im unmündigen Alter schon durch den Willen der Eltern (Paten, Kirche) an die allgemeine Christenheit gebunden werden. Und das zwar deshalb, weil diese eben von Gott, der höchsten verpflichtenden Autorität, allen Menschen auferlegt sind.

Wer glaubt und getauft ist, wird selig werden; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden (Mk 16, 16). Hat der Erwachsene ein Recht, von dem Glauben seiner als Kind empfangenen Taufe zurückzutreten? Nicht ein sittliches Recht; aber freilich die physische Möglichkeit, d. h. die „Freiheit" zur Sünde und zur Verdammnis. Zu dem modern-protestantischen Streit über die Berechtigung der Kindertaufe vgl. das Referat von Buchberger in der Lit. Rundschau 1907, 145 ff 345 ff.

Zweites Kapitel.

Die Firmung.

Literatur. Thomas, S. th. 3, q. 72. a. 1—12. Bellarmin, De sacram. confirmationis c. 1—13 (De controv. fidei t. III, Venet. 1721, 156 ff) und die früher angeführten dogm. Werke. Spezielle Literatur: Orsi, De chrismate confirmatorio (Rom. 1733). Vitasse, De sacram. confirmationis (Migne, Curs. complet. XXI 545 ff). Gerbert, De sacramentis, praesertim de confirmatione (S. Blas. 1764). Bertieri, De sacram. in genere, baptismo et confirmatione (Vindob. 1774). Brenner, Geschichtl. Darstellung der Verrichtung und Ausspendung der Sakramente (Taufe, Firmung und Eucharistie, 3 Bde [1818/1824]). Welz, Das Sakrament der Firmung (1847). Nepfny, Die Firmung (1869). Bickell, Das Sakrament der Firmung bei den Nestorianern (Zeitschr. f. kath. Theol. 1877, 85 ff). Heimbucher, Die heilige Firmung (1889). Janssens, La confirmation. Exposé dogmatique, historique et liturgique (1888). Dölger, Das Sakrament der Firmung (1906). Meschler, Die Gabe des heiligen Pfingstfestes (²1909).

§ 170. Begriff, Benennung, Einsetzung.

Begriff. Die Firmung ist jenes Sakrament, in welchem der Getaufte den Heiligen Geist empfängt, damit er für das innere Leben des Glaubens gestärkt und für dessen äußeres Bekenntnis ermutigt und begeistert wird.

Eine einheitliche Definition der Theologen liegt nicht vor; für die Praxis ist der Diözesankatechismus maßgebend. Thomas nennt die Firmung „das Sakrament der Fülle der Gnaden", „der Vollendung des Heiles" (S. th. 3, q. 72, a. 1 ad 2) und definiert sie als „das Sakrament, wodurch eine geistige Stärke dem Wiedergebornen verliehen wird, und welches diesen in gewisser Weise zum Kämpfer für den Glauben an Christus ausrüstet" (Contra Gentil. 4, 60). Weil die Theologen über das äußere Zeichen nicht einig sind, fehlt es auch in der Definition. Vgl. Eugen IV. in seinem Dekret für die Armenier (Denz. 697 [592]). Der Sinn der angegebenen Definition wird sich später aus der Erörterung der Wirkungen ergeben.

Die Benennungen des Sakramentes sind in den Kirchen verschieden. Das deutsche Wort Firmung, auch Firmelung (Bertold von Regensburg „Firme") kommt von firmare, confirmare, wovon das später übliche confirmatio. Nach ihrem Verhältnis zur Taufe, deren Vollendung sie ist, heißt die Firmung τὸ τέλειον, ἡ τελείωσις, perfectio, consummatio, auch wie die Taufe selbst σφραγίς, signaculum, sigillum. Von dem äußeren Zeichen trägt sie die Namen der Handauflegung (ἐπίθεσις χειρῶν, χειροθεσία; Apg 8, 17. Hebr 6, 2) und Salbung (τὸ μύρον, τὸ μυστήριον τοῦ μύρου, sacramentum chrismatis, unctionis). — Monographien über die Firmung gibt es in der Väterzeit nicht, sie wird eben praktisch und theoretisch mit der Taufe behandelt. Die Scholastik zählt und erörtert die Firmung in der Sakramentenlehre an zweiter Stelle.

Die Selbständigkeit des Sakramentes der Firmung neben der Taufe wird sogleich bei dem Nachweise ihrer Einsetzung und Existenz deutlich werden wie auch aus ihren später anzugebenden Wirkungen. Wenn Harnack (Dogmengesch.

III⁴ 571) meint, daß dieses Sakrament seine Selbständigkeit dadurch bekommen hat, daß es im Abendlande nur der Bischof spendete, so darf man wohl fragen, wodurch es sie dann in der griechischen Kirche erhielt, in der der Priester dasselbe spendet.

Nach andern Protestanten sollen die Väter den apostolischen Ritus der Handauflegung, der einzig der Erteilung der Charismen gedient hätte, mißverstanden und zu einem Sakramente umgebildet haben. Aber wenn auch anfangs Charismen als Wirkung der Firmung und Taufe hervortraten wie in Ephesus (Apg 19, 6) und vielleicht auch in Samaria (Apg 8, 14—18), so gibt doch Petrus dem Heiligen Geiste einen sittlichen Zweck, knüpft ihn an Glaube und Buße (Apg 2, 38), wohingegen Paulus die Charismen als für andere nützlich, geringer einschätzt (1 Kor 14, 12 22; vgl. 12, 7—31) und durchgängig den Heiligen Geist als inneres Lebensprinzip der Gläubigen feiert. Vgl. Gnadenlehre 480 ff. Von einer regulären Erteilung der Charismen durch Handauflegung weiß die Schrift nichts.

Satz. Die Firmung ist ein wahres von Christus eingesetztes Sakrament des Neuen Bundes. De fide.

Erklärung. Da die Reformatoren die Firmung verwarfen — Calvin behandelt sie mit einer besondern Gehässigkeit (vgl. Bellarmin, De sacram. confirm. c. 1) — so definierte das Tridentinum: „Wenn jemand sagt, die Firmung des Getauften sei eine müßige Zeremonie und nicht ein wahres und eigentliches Sakrament . . . der sei ausgeschlossen" (sess. VII, de confirm. can. 1; vgl. can. 2; Denz. 871 [752]. Die Einsetzung durch Christus ist in der alle Sakramente betreffenden Definition des Konzils enthalten (sess. VII, can. 1; Denz. 844 [722]). Pius X. verwarf den Satz der Modernisten, daß die Firmung in der apostolischen Zeit noch kein selbständiges, von der Taufe verschiedenes Sakrament gewesen sei (Denz. 2044).

Beweis. Christus hat wiederholt den Jüngern die Sendung des Heiligen Geistes verheißen (Jo 14, 26; 16, 7 13). Er hat sie ermahnt: „Bleibet in der Stadt, bis ihr ausgerüstet seid mit der Kraft von oben" (Lk 24, 49), und hat ihnen versichert: „Ihr werdet mit dem Heiligen Geiste getauft werden nicht lange nach diesen Tagen" (Apg 1, 5). Das war aber nicht allein von dem charismatischen Geiste für die Missionstätigkeit zu verstehen, sondern auch von dem heiligenden Geiste, den er als Prinzip des neuen Lebens allen Gläubigen verheißen hatte (Jo 7, 37—39). Die Erfüllung dieser Verheißung geschah am Pfingstfeste (Apg 2, 1—4). Nach dieser wunderbaren Erteilung des Heiligen Geistes hören wir bald, daß die Apostel denselben durch einen äußeren Ritus der Handauflegung ordentlicherweise den Getauften mitteilen. Die Apostelgeschichte berichtet: „Als die Apostel, die in Jerusalem waren, hörten, daß Samaria das Wort Gottes angenommen hatte, sandten sie den Petrus und Johannes dahin; da diese gekommen waren, beteten sie für sie, damit sie den Heiligen Geist empfangen möchten. Denn er war noch über keinen von ihnen gekommen, sondern sie waren nur getauft im Namen des Herrn Jesus. Da legten sie ihnen die Hände auf, und sie empfingen den Heiligen Geist" (Apg 8, 14—17). Hier haben wir alle Momente des Sakramentsbegriffs: das äußere Zeichen, Handauflegung und Gebet, die innere Gnade des Heiligen Geistes und die Gewohnheit der Spendung (vgl. Apg 8, 18).

Wie steht es um die Einsetzung durch Christus? Hierfür liegen keine formellen Zeugnisse vor. Man kann sich nun entweder auf den lücken-

haften Charakter der Evangelien berufen und Apg 1, 3 in der Unterredung über das Reich Gottes den Einsetzungsmoment finden oder die Ansicht verteidigen, daß Christus durch seine Verheißung bereits hinreichend das Sakrament vorbereitet und bestimmt und dann den Aposteln den äußeren Ritus anzuordnen überlassen habe. Beide Auffassungen sind zulässig. Sicher aber haben die Apostel nicht in eigener Autorität und ohne jeden Auftrag Christi einen solchen Ritus vollzogen, der das Höchste verleiht, was das Urchristentum vor dem Judentum auszeichnete, und das nur von einem Apostel gespendet werden konnte. Für eine Anordnung durch Jesus spricht auch die Sicherheit und Gewohnheit der Spendung. Noch ein zweites Mal erzählt Lukas davon. Johannesjünger lassen sich in Ephesus „taufen auf den Namen des Herrn Jesus. Und da ihnen Paulus die Hände auflegte, kam der Heilige Geist über sie" (Apg 19, 5 f). Der Apostel erteilt die Firmung, die deutlich sich von der Taufe unterscheidet, wenngleich sie zu ihr in ganz enger Beziehung steht. Sie ist augenscheinlich die Vollendung der Taufe. Darauf deutet jedesmal ihr superiorer apostolischer Spender hin. Der sakramentale Charakter der Firmung steht also durch die Schrift fest. Lukas darf allgemein schreiben, „daß durch die Handauflegung der Apostel der Heilige Geist erteilt wurde" (Apg 8, 18).

Väter. Weil anfangs Taufe und Firmung gemeinsam gespendet wurden, so fließen auch die Nachrichten über sie meist etwas ineinander. Deutlich berichtet zuerst Tertullian von beiden: „Aus dem Taufbade herausgestiegen, werden wir gesalbt mit der gesegneten Salbung nach alter Sitte. ... Danach folgt die Handauflegung, womit durch einen Segensspruch der Heilige Geist herbeigerufen und eingeladen wird" (De bapt. 7 f; vgl. De resurr. carn. 8, S. 628, und De praescript. 36). Cyprian schreibt mit Rücksicht auf Apg 8, 17: „Dies geschieht aber auch bei uns noch jetzt, daß man diejenigen, die in der Kirche getauft werden, den Vorstehern der Kirche vorstellt, damit sie durch unser Gebet und durch das Kennzeichen des Herrn die Vollendung erhalten" (Ep. 73, 9). Wenn er einmal (Ep. 63, 5) Taufe und Eucharistie als Initiationssakramente nennt, so ist eben die Firmung mit der Taufe zusammengedacht. Cyprian schreibt gewöhnlich mit den Vätern der Taufe die Abwaschung, der Firmung die Geistesmitteilung zu. Nach Klemens von Alexandrien empfängt man nach der Taufe „die vollkommene Gabe" des Geistes (Praed. 1, 6). Ähnlich urteilt Origenes (In Lev. hom. 8, 11). Cyrill von Jerusalem widmet der Firmung eine Katechese (Cat. myst. 3); vgl. Pseudo-Ambrosius (De sacr. 3, 2), Ambrosius (De myst. 6), Augustin (Contra litt. Pet. 2, 104), Chrysostomus (In Act. Ap. hom. 18, 3), und den ausführlichen Traditionsbeweis bei Dölger.

Die Scholastik war sich einig in der Sakramentalität der Firmung. In der Frage nach der Einsetzung, welche von den Vätern noch nicht in genauer Weise gestellt worden war, gingen ihre Meinungen auseinander. Während Abälard und seine Schule sie von den Aposteln (instinctu Spiritus Sancti) eingesetzt sein ließen, dachte Alexander gar an die Kirche als Urheberin derselben. Thomas erwähnt diese Ansichten und lehnt sie ab, um sich der dritten, auch von seinem Lehrer Albert vertretenen anzuschließen, wonach Christus selbst die Firmung eingesetzt hat. Er sagt: „Dieses Sakrament hat Christus nicht dadurch eingesetzt, daß er es tatsächlich darbot, sondern indem er es verhieß (non exhibendo, sed promittendo) nach Jo 16, 7.... Denn in diesem Sakramente sollte die Fülle des Geistes gegeben werden, welche nicht zu verleihen war vor seiner Auferstehung und Himmelfahrt nach Jo 7, 39: Noch nicht war der Geist gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht war" (S. th. 3, q. 72, a. 1).

Die Reformatoren gaben vor, daß sie mit der Ablehnung der Firmung zu dem Glauben der ersten Jahrhunderte zurückkehrten; die angeführten Traditionszeugnisse, die aus beiden Kirchen, der des Morgen- wie Abendlandes, noch hätten vermehrt

werden können, lassen erkennen, wie es mit jener Behauptung der Gegner bestellt ist. Luther zählte um 1520 die Firmung noch zu den Sakramenten (tauf, fermel, puss olung usw.); später vermißte er deren göttliche Einsetzung. Melanchthon und Chemnitz hielten sie mit andern nur für eine katechetische Zeremonie, wie auch die heutigen Protestanten noch eine „Konfirmation" haben, die in einer Erneuerung des Taufgelübdes und einer Katechese über die Glaubenskenntnis besteht (vgl. Kirchenlex. III s. v. Konfirmation). Die Augsburger Konfession sagt: „Die confirmatio und die letzte Ölung sind Zeremonien, welche von den alten Vätern herkommen, welche auch die Kirche nie als für nötig zur Seligkeit geachtet hat. Denn sie haben nicht Gottes Befehl noch Gebot. Darum ists wohl gut, dieselben zu unterscheiden von den oben angezeigten (Taufe, Nachtmahl, Absolution), welche durch Gottes Wort eingesetzt und befohlen seien und eine angeheftete Zusage Gottes haben" (Art. 13; bei Müller 203).

Über den Ursprung der Firmung sind sich die neueren Protestanten nicht einig. Von Harnack wurde schon gesagt, daß er sie darauf zurückführt, daß sie im Abendlande nur vom Bischof gespendet wurde. Aber daraus ist doch zu entnehmen, daß sie zur Taufe, die an sich zwar viel wichtiger und notwendiger ist und darum von allen Menschen, sogar Nichtchristen, gespendet werden kann, als Vollendung hinzutritt. Diese Abtrennung setzt also doch bestimmt den Glauben für die besondere Existenz der Firmung voraus. Seeberg urteilt: „Wurde aber die Wassertaufe an sich als Mittel der Neugeburt und der Heiligung betrachtet, so hätte die Handauflegung (Firmung) entweder aufgegeben werden müssen, oder aber sie mußte zu einem besondern Akt werden, der etwas Selbständiges neben der Taufe zu bedeuten hat. Indem die Ketzertaufe Cyprian genötigt hat, in die Taufe soviel Geist als irgend möglich hineinzuverlegen, hat dieser Streit viel dazu beigetragen, die Taufe selbst als Mittel der Geistverleihung zu betrachten und somit den alten Akt der Handauflegung von ihr als ein anderes Sakrament abzulösen" (Dogmengesch. I² 541 f). Das ist ein krauser, widerspruchsvoller Satz, dessen Existenz sicher nur in der protestantischen Pflicht gründet, etwas gegen die Firmung zu sagen, sei es noch so ungereimt. Durch Steigerung der Taufe konnte doch die Firmung höchstens sinken und überflüssig werden. Je mehr Geisteswirkung in der Taufe, desto weniger Bedürfnis nach der Firmung. Und dieses verringerte Sakrament soll sich der Bischof vorbehalten haben. Und weiter noch: Liegt denn nicht in Apg 8, 14—17 ein hinreichender Grund der Abtrennung vor, wenn wegen der Menge der Täuflinge der Bischof nicht mehr alle persönlich zu taufen vermochte? Selbstverständlich mußte der Modernismus die protestantische These von der Einheit der Taufe und Firmung übernehmen. Loisy schreibt: „Die Urkirche kannte nur zwei Hauptsakramente, die Taufe, mit der die Firmung verknüpft war, und das Abendmahl" (Evangelium u. Kirche 164). Aber beide Riten waren doch nicht innerlich und an sich „verknüpft", sondern sie wurden nur dann äußerlich verbunden in dem Falle, daß der Spender ein Apostel oder Bischof war oder mindestens von einem solchen zur Spendung ermächtigt war. Wie der Modernismus diese Verknüpfung von Taufe und Firmung versteht, folgt aus der verworfenen These (44), wonach der Ritus der Firmung von den Aposteln noch nicht angewendet worden ist, und daß das Urchristentum nichts von der Unterscheidung beider Sakramente gewußt habe. Da ist doch der Protestant Holtzmann noch ehrlicher und objektiver, wenn er sagt: „Zur Zeit, als der Verfasser die Apostelgeschichte schrieb, galt es sogar schon als Privilegium einzelner Personen, diesen Geist durch Handauflegung mitteilen zu können, und zwar sind das für die Frühzeit des Christentums die Apostel (Petr u. Jo. Apg 8, 14—19. Paul. Apg 19, 2—6). Da diese Geistbegabung als Vollendung der Taufe galt, haben wir hier die Ansätze zum späteren Sacramentum confirmationis" (Lehrb. d. neutestamentl. Theol. I 382). Holtzmann rückt freilich die Apostelgeschichte in den Anfang des 2. Jahrhunderts; aber ein Kritiker wie Harnack setzt sie um das Jahr 60 an (Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte [1911] 63 f). Wie Holtzmann urteilen noch manche andere Protestanten; vgl. Behm, Die Handauflegung im Urchristentum (1911) 25 ff. Behms negative Erklärung ist völlig haltlos.

§ 171. Das äußere Zeichen der Firmung.

Die Materie der Firmung besteht in einer Handauflegung und Salbung durch den Bischof.

Dieser Satz ist ausgesprochen als allgemeine Glaubenslehre auf dem Unionskonzil zu Lyon 1274 (Denz. 465 [388]). Von dem Tridentinum wurde die Meinung verworfen, daß „diejenigen den Heiligen Geist beleidigen, welche dem heiligen Salböl irgend eine Kraft zuschreiben" (sess. VII, de confirm. can. 2; Denz. 872 [753]). Eine feste Entscheidung über die Materie liegt also nicht vor. Darin liegt der Grund für die Tatsache, daß die Theologen bis heute darüber verschiedener Ansicht sind. Im allgemeinen gibt es darüber zwei Hauptmeinungen. Die Handauflegung ist die einzig genügende Materie (Aureolus, Petavius u. a.). Ihr entgegen steht die andere, daß die Salbung allein diese Materie bildet (Thomas, Eugen IV., Bellarmin). Dazu tritt, wie meistens, eine vermittelnde Richtung: beide Handlungen müssen verbunden werden. Diese wird heute schon wegen der kirchlichen Praxis meist vertreten. Eine veraltete vierte Ansicht stellte beide Handlungen zur Wahl frei.

Für die Handauflegung zeugt die Schrift (Apg 8, 17f; 19, 6. Hebr 6, 2). Ebenso beweisen für sie die früher angeführten Väterstellen von Tertullian, Cyprian, Augustin. Aber auch die Salbung wird früh bezeugt.

Zwar lassen sich dafür kaum biblische Stellen anführen (2 Kor 1, 21. 1 Jo 2, 20 27); aber die Tradition erwähnt sie doch auffallend früh, wie denn auch die früher genannten Namen schon auf sie hindeuten. Tertullian nennt die Salbung eine „alte Gewohnheit" (De bapt. 7). Sie geschah nach ihm an der Stirn (Adv. Marc. 3, 22; vgl. Cyprian., Ep. 70, 2). Innozenz I. schreibt genau den ganzen Ritus vor. Der Bischof soll die Firmlinge mit Öl an der Stirn salben (Denz. 98 [60]). Also auch im Abendlande war die Salbung üblich; im Morgenlande herrschte sie vor. Man meint, daß dort zeitweilig die Handauflegung ganz zurückgetreten sei. Allein eine gewisse Handauflegung ist immer mit der Salbung verbunden. Die Salbung ist wohl in Anlehnung an die alttestamentlichen Salbungsriten eingeführt worden. Darauf deutet auch Tertullian hin (De bapt. 7).

Die Weihe des Salböls ist ebenfalls uralt. Schon Tertullian bezeugt sie (benedicta unctione; De bapt. 7), auch Cyprian (Ep. 70, 2); und Cyrill von Jerusalem vergleicht sie mit der eucharistischen Konsekration (Cat. myst. 3, 3). Basilius hält sie für eine apostolische Überlieferung (De Spirit. S. 27, 66). Minister der Weihe ist nur der Bischof, und zwar am Gründonnerstag. Ein herrliches Weihegebet aus dem Euchologium des Serapion von Thmuis († ca 358) ist abgedruckt bei Dölger (104). Die Scholastiker waren meist der Ansicht, daß diese Weihe zur Gültigkeit des Sakramentes notwendig sei (S. th. 3, q. 72, a. 3); nur die Scotisten verneinten das, und manche neuere Autoren folgen ihnen. Auch über die Beschaffenheit des Öles herrscht Kontroverse. Die kirchliche Praxis fordert Olivenöl und Balsam; letzteren bezeugt zuerst Gregor I. Die Griechen verwenden noch eine Menge anderer Ingredienzien.

Die Salbung selbst (materia proxima) wird in der lateinischen Kirche einzig an der Stirn vollzogen, in der griechischen auch an Brust, Füßen, Ohren, Augen, Nase. — Andere Zeremonien sind der Backenstreich, der auf die Ertragung der Unbilden in den Glaubenskämpfen hindeutet, und die Chrisambinde, welche früher drei Tage um den Kopf getragen wurde (Hefele VI 182). Die Firmzeiten fielen aus nahen Gründen mit den Taufzeiten zusammen. Wurden Taufe und Firmung getrennt gespendet, dann bot sich für letztere Pfingsten als bester Zeitpunkt dar. Der Firmort war wie der der Taufe die Kirche. Wie es aber später eigene

Baptisterien gab, so auch besondere Firmkapellen oder Konsignatorien oder Chrismarien (vgl. Röm. Quartalschr. 1905, 26 ff und Dölger 154).

Die Form der Firmung war nach Kirchen und Zeiten verschieden. In der römischen Kirche lautet sie nach jetziger Praxis: Ich bezeichne dich mit dem Zeichen des Kreuzes und stärke dich mit dem Chrisma des Heiles im Namen des Vaters usw. (Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris etc. Eugen. IV, Decret. pro. Arm.; Denz. 697 [592]).

Die Schrift nennt nur allgemein das Gebet (προσηύξαντο περὶ αὐτῶν; Apg 8, 15; vgl. 1 Kor 1, 21 f). Die griechische Formel entbehrt der drei heiligen Namen, sie lautet: σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου; vgl. Hefele II 26. In der lateinischen Kirche ist die trinitarische Formel wohl analog der Taufe angesetzt. Eine Anzahl alter Formeln bei Martène, De antiquis ecclesiae ritibus l. 1, c. 2, a. 4. Die jetzige lateinische Formel ist seit ca 1250 üblich.

Noch sei bemerkt, daß wegen der Verschiedenheit der Meinungen über den äußeren Ritus überhaupt auch die Ansichten über die Form auseinandergehen. Man kann nämlich eine zweifache Handauflegung unterscheiden, die eine im Anfang der Spendung, eine allgemeine Handausstreckung (χειροτονία), und die zweite während der Salbung (χειροθεσία); letztere ist eine eigentliche Auflegung der Hand. Meist wird diese als wesentlich verteidigt und dann auch die oben angeführte Form. Diejenigen Theologen, welche sich aber für die erste Handausstreckung entscheiden, müssen dann konsequent auch das damit verbundene Gebet als sakramentale Form auffassen. Meist wird jedoch die erste Handausstreckung als zur Integrität, nicht zum Wesen des Sakramentes gehörig angesehen.

§ 172. Spender und Empfänger.

Satz. Der ordentliche Spender der Firmung ist der Bischof.

De fide.

Erklärung. Da in der griechischen Kirche der einfache Priester ordentlicher Spender ist, so definierte das Tridentinum: „Wenn jemand sagt, der ordentliche Spender der Firmung sei nicht der Bischof, sondern jeder einfache Priester, der sei ausgeschlossen" (sess. VII, de confirm. can. 3; Denz. 873 [754]; vgl. 960 [837] 697 [592] 967 [844]).

Beweis. Die Schrift bezeugt zunächst positiv, daß die Apostel Petrus und Johannes die Firmung spendeten (Apg 8, 14—17). Sie deutet auch an, daß das exklusiv zu verstehen ist; denn warum eilte Petrus und Johannes nach Samaria, wenn auch Philippus hätte firmen können? Und auch bei den Johannesjüngern in Ephesus ist der Apostel Paulus als Spender der Firmung ausdrücklich genannt, dagegen nicht als Spender der Taufe (Apg 19, 5 f).

Väter. Anfangs lag die Sakramentenspendung überhaupt in der Hand des Bischofs. Als er sich aber bei der Taufe vom Priester vertreten ließ, wird doch gerade für die Firmung bezeugt, daß er diese persönlich verwaltete. So in der früher angeführten Stelle von Cyprian (S. 683). Dasselbe berichtet Hieronymus, der allerdings meint, es gehöre das mehr „zur Ehre" des Bischofs als zum Gesetze der Notwendigkeit (Adv. Lucif. 8 u. 9; M. 23, 172; vgl. Ep. 146 ad Evang. 1; M. 22, 1194). Innozenz I. vindiziert das Recht der „Konsignation" der Täuflinge mit Hinweis auf Apg 8, 14 einzig den Bischöfen (Denz. 98 [60]). Aber auch für die griechische Kirche liegen Zeugnisse vor, daß der Bischof anfangs der Spender der Firmung war, so von Firmilian bei Cyprian (Ep. 75, 8), in den Apostolischen Konstitutionen (2, 32) und bei Chrysostomus (In act. hom. 18, 3; M. 60, 144).

Die Scholastik vertritt allgemein den Standpunkt, daß der Bischof allein die Firmung spendet. Thomas beruft sich dafür auf die Apostelgeschichte sowie auf den Umstand, daß die Firmung das Sakrament der Vollendung ist. Dem fügt Bonaventura noch hinzu, daß der Bischof durch Spendung dieses Sakramentes persönlich jedem Gliede seiner Herde nahe tritt und ein Stück Seelsorge an ihm ausübt (4, dist. 7, a. 1 q. 3).

In außerordentlichen Fällen kann auch der einfache Priester die Firmung spenden.

Hierfür zeugt klar und bestimmt die Tradition, und zwar für das Morgen- und Abendland. In der griechischen Kirche ist seit alten Zeiten der Priester sogar ordentlicher Spender. Photius macht es der römischen Kirche zum Vorwurf, daß sie die von griechischen Priestern erteilte Firmung wiederholte (vgl. Hergenröther, Photius I 644). Doch liegt dort der Schwerpunkt des Sakramentes in dem vom Bischof geweihten Myron, ohne das kein Priester die Spendung zu vollziehen vermag (vgl. Pseudo-Dionysius, De eccl. hier. 5, 1, § 5; M. 3, 505). Aber auch im Abendlande firmten bisweilen die Priester. Das bezeugt Pseudo-Ambrosius für Ägypten, „wenn der Bischof abwesend war" (In Eph. 4, 12; M. 17, 388). Gregor I. wollte den Priestern auf Sardinien, wo dieselbe Sitte herrschte, die römische Praxis aufzwingen, gestattete aber, wenn die Bischöfe fehlten, den alten Brauch der Priesterfirmung (Epp. l. 4, Ep. 26; M. 77, 696.) Auch für Spanien und Gallien liegen Zeugnisse vor. Gewohnheitsmäßig firmten noch im Mittelalter Priester in der Diözese Würzburg, in Frankreich, die Äbte von Einsiedeln, zu Konstanz, zu Kempten, zu Monte Cassino und St Paul bei Rom.

Die theologische Erklärung der Priesterfirmung kann von der Ordinationsgewalt oder von der Jurisdiktionsgewalt ausgehen. Es ist aber klar, daß zur Spendung eines Sakramentes Weihegewalt gehört. Da diese nun nicht durch einen Akt der Jurisdiktion verliehen werden kann, so besitzt sie der Priester bereits in seinem Ordo. Aber ihre Ausübung ist noch gebunden. Seine Weihegewalt wird entbunden durch die päpstliche Delegation. Man sagt, die Gewalt sei an sich eine potestas inchoata und werde durch jene Delegation eine potestas completa. Vgl. Bellarmin c. 12; Tournely q. 3, a. 2; Dölger 206 ff. Es ist schon früher bemerkt, daß die römische Kirche die Gültigkeit der griechischen Sakramente anerkennt. Vgl. darüber Benedict. XIV., De syn. dioeces. 7, q. 3 und Vitasse bei Migne, Curs. compl. XXI 988 ff.

Empfänger der Firmung ist jeder Getaufte; auch die unmündigen Kinder.

Die Schrift bezeugt (Apg 8, 14—17; 19, 1—7), daß die Taufe der Firmung stets vorherging. Das Beispiel des Kornelius (Apg 10, 44—48) spricht nicht hiergegen, denn er berichtet von einer wunderbaren Erteilung des Heiligen Geistes.

Nirgends wird in der Tradition ein bestimmtes Alter gefordert. Da man stets den Erwachsenen die drei ersten Sakramente gemeinsam spendete, so mußte mit dem Brauch der Kindertaufe sich auch der analoge der Kinderfirmung einstellen. Er wird denn auch für das Morgen- wie für das Abendland bezeugt. Noch heute spendet die griechische Kirche die Firmung sofort mit der Kindertaufe. Für die lateinische Praxis wurden später verschiedene Altersstufen genannt; beliebt war das siebte Lebensjahr (vgl. Cat. Rom. P. II, c. 3, q. 17).

Die Art der Disposition des Empfängers ergibt sich aus der Stellung der Firmung zur Taufe; als Sakrament der Lebendigen erfordert sie den Gnadenstand.

Fallen Taufe und Firmung wie heute meistens weit auseinander, so muß der Gnadenstand, falls er von der Taufe her nicht mehr vorhanden ist, durch das Sakra-

ment der Buße oder wenigstens durch vollkommene Reue wiederhergestellt werden. Zur entfernteren Vorbereitung gehört der Firmunterricht, der früher ein Teil des Katechumenenunterrichts war. Der Römische Katechismus dringt sehr auf seine eifrige Erteilung (P. II, c. 3, q. 1). Auch die körperliche Nüchternheit wird gefordert. Sie war anfangs, wo Taufe, Firmung und Eucharistie gemeinsam gespendet wurden, von selbst gegeben. Thomas schon urteilt milde, wenn er es nur für schicklicher hält, daß dies Sakrament „nüchtern gegeben und empfangen wird" (S. th. 3, q. 73, a. 12 ad 2).

§ 173. Wirkungen und Notwendigkeit der Firmung.

Durch die Firmung empfängt der Getaufte den Heiligen Geist mit seinen sieben Gaben zur Befestigung im Glauben und zum Kampfe für das Gute. Die Firmung erteilt den Geist der Heiligkeit und Stärke.

Eine formelle Definition über die Wirkungen der Firmung liegt nicht vor. Doch darf die oben angegebene Wirkung als dem allgemeinen Glauben der Kirche entsprechend angesehen werden. „Die Wirkung aber dieses Sakramentes", sagt Eugen IV., „ist die, daß in ihm der Heilige Geist zur Stärkung verliehen wird, wie er den Aposteln am Tage vor Pfingsten gegeben wurde, daß nämlich der Christ mutig das Bekenntnis des Namens Christi ablegt" (Decret. pro Arm.; Denz. 697 [593]). Das Tridentinum verhält sich nur negativ, indem es die Vorwürfe der Reformatoren zurückweist, es sei die Firmung nichts als eine „müßige Zeremonie" (sess. VII, de confirm. can. 1—2). Der Römische Katechismus erklärt: „Außer diesem, was sie mit den übrigen gemeinsam hat, muß das als erste Eigentümlichkeit der Firmung beigelegt werden, daß sie die Gnade der Taufe vollendet. Diejenigen nämlich, die durch die Taufe Christen geworden sind, besitzen wie neugeborne Kinder noch eine gewisse Zartheit und Weichheit, werden aber darauf durch das Sakrament des Chrisams gegen alle Anfechtungen des Fleisches, der Welt und des Teufels gekräftigt, und ihr Geist wird im Glauben durchaus gestärkt zum Bekenntnis und zur Verherrlichung des Namens unseres Herrn Jesus Christi; woher auch zweifellos der Name selbst (confirmatio) genommen ist" (P. II, c. 3, q. 19).

Die Schrift und Tradition bezeugt diese Lehre der Kirche reichlich und deutlich. Ein Geist der Stärke und des Mutes war es, den die Apostel am Pfingsttage empfingen und der aus den vordem so schreck- und zaghaften Männern so entschiedene Verteidiger Christi und seiner Lehre machte. Denselben Geist verspricht Petrus in seiner ersten Predigt allen Gläubigen. Dieser Geist war der jungen Kirche um so notwendiger, als die Gläubigen mit der Übernahme der Taufe vor außerordentlich große innere und äußere Schwierigkeiten gestellt wurden. Deshalb wird die Handauflegung auch möglichst sogleich mit der Taufe verbunden. Christus hatte verheißen: „Wer an mich glaubt, aus dessen Innerem werden, wie die Schrift sagt, Ströme des lebendigen Wassers fließen. Dies aber sagte er von dem Geiste, den diejenigen empfangen sollten, die an ihn glaubten. Denn der Geist war noch nicht gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht war" (Jo 7, 38—39). Hier wird der Geist in Fülle, in Strömen verheißen, und zwar ausdrücklich für die Zeit vom Pfingstfeste an, nachdem Christus in der Herrlichkeit seines Vaters ist und den Geist von oben senden kann als ganz neue Gabe für seine Erlösten. Dieser Geist in Fülle ist aber nach Schrift und Tradition stets durch die sakramentale Handauflegung gespendet worden.

Die Väter nennen als Wirkung des Sakramentes einmal den Heiligen Geist (πνεῦμα ἅγιον) und bezeichnen zugleich diese Wirkung als Vollendung der Taufe.

Seit Ambrosius haben sie vielfach bei ihren näheren Erklärungen hierüber an Is 11, 1—3 angeknüpft. „Erinnere dich denn", so mahnt er die Getauften und Gefirmten, „daß du das Siegel des Heiligen Geistes empfangen hast, den Geist der Weisheit und des Verstandes, den Geist des Rates und der Stärke, den Geist der Wissenschaft und der Frömmigkeit, wie auch den Geist der Furcht des Herrn" (De myst. 7, 42). „Mit der sichtbaren Salbe wird der Körper gesalbt, mit dem heiligen und lebendigmachenden Geiste aber wird die Seele geheiligt", sagt Cyrill von Jerusalem. Dann beschreibt er die Wirkungen im einzelnen: „Und zuerst wurdet ihr an der Stirn gesalbt, damit ihr von der Scham der Sünde befreit wurdet, die der erste Mensch als Übertreter des Gebotes überall mit sich herumtrug, und damit ihr mit enthülltem Angesichte die Herrlichkeit des Herrn gleichsam wie im Spiegel schauet. Dann an den Ohren, damit ihr Gehör bekommet für die göttlichen Geheimnisse, von denen Isaias sagt: Und der Herr gab mir Ohren zu hören; und der Herr Jesus in den Evangelien: Wer Ohren hat zu hören, der höre. Dann an der Nase, damit ihr nach Empfang der göttlichen Salbung saget: Ein Wohlgeruch Christi sind wir vor Gott unter denen, die selig werden. Hierauf an der Brust, damit ihr, angetan mit dem Panzer der Gerechtigkeit, feststehet gegen die Nachstellungen des Teufels. Denn gleich wie Christus nach der Taufe hinausgegangen und den Widersacher niedergekämpft hat, also stellt auch ihr euch nach der heiligen Taufe und nach der mystischen Salbung, angetan mit der ganzen Waffenrüstung des Heiligen Geistes, der feindlichen Macht entgegen und kämpft sie nieder, sprechend: „Ich vermag alles in dem, der mich stärkt, in Christus" (Cat. myst. 3, 3—4). Nach Augustin sind wir Christen, Gesalbte wie Christus, weil wir Kämpfer sind: „Der Name Christi ist nämlich von Chrisma genannt, das griechische Chrisma aber heißt lateinisch Salbung. Deshalb aber hat er uns gesalbt, weil er uns zu Kämpfern gegen den Teufel gemacht hat" (In Io. tr. 33, 3).

Thomas führt über die Wirkung der Firmung aus, daß in ihr „der Heilige Geist gegeben wird zur geistigen Kräftigung. Diese Sendung oder Verleihung des Heiligen Geistes aber kann nicht geschehen ohne die heiligmachende Gnade; also wird offenbar in der Firmung auch die heiligmachende Gnade verliehen. Die erste Wirkung der heiligmachenden Gnade aber ist die Nachlassung der Sünden. Aber sie wird auch gegeben, um fest zu werden und stark, um zu wachsen in der Gerechtigkeit. Und so fließt sie aus der Firmung. Weil das Sakrament aber an bereits Gerechte gespendet wird, kann es die Sünden nur in dem Falle tilgen, daß der Erwachsene ohne Verstellung (fictio) herantritt, die Sünden in seinem Gewissen nicht erkannt oder nicht hinlänglich bereut hat." Gerade durch die sakramentale Gnade aber, die für den Kampf gegen äußere Feinde hauptsächlich abgemessen und bestimmt ist, unterscheidet sich die Firmung von der Taufe, die ja auch die heiligmachende Gnade verleiht, aber zum heiligen Sein, in der Firmung zum heiligen Kampfe, in der Eucharistie dann wieder zur heiligen inneren Vereinigung mit Gott. So unterscheiden, und so ergänzen und vollenden sich diese drei Sakramente (S. th. 3, q. 72, a. 7; q. 79, a. 1; q. 65, a. 1).

Es ist definiertes Dogma, daß die Firmung einen unauslöschlichen Charakter einprägt (Trid. sess. VII; De sacr. in genere, can. 9; vgl. S. 638 ff).

Der Firmcharakter trat zwar in der patristischen und scholastischen Zeit hinter den Tauf- und Weihecharakter zurück, wird aber seit Alexander und besonders seit Thomas ebenfalls deutlich hervorgehoben und theologisch erörtert. Thomas erklärt ihn gemäß seiner kultischen und liturgischen Theorie über den Charakter als geistliche Beamtung und Beauftragung zum öffentlichen Bekenntnisse und zur Verteidigung des Glaubens (S. th. 3, q. 72, a. 5 u. 6).

Die Firmung ist als Sakrament der Vollendung des geistigen Lebens zum Heile nicht schlechthin notwendig, vielmehr kann jenes Leben auch ohne sie auf Grund der Taufe wahrhaft bestehen.

Sobald in der alten Kirche die Spendung der Firmung von der der Taufe getrennt wurde, mußten notwendig Fälle eintreten, daß Getaufte ohne die Firmung aus dem Leben schieden. Wir lesen, daß solche Fälle gar nicht selten waren; man bedauerte auch ihr Vorkommen, aber man schloß daraus nicht, daß solche Verstorbene dieserhalb des ewigen Heiles verlustig gehen würden (De rebapt. 4 5). Die Synode von Elvira (300) sagt vielmehr von solchen, die ohne die bischöfliche Segnung gleich nach der von einem Diakon empfangenen Taufe aus dem Leben scheiden, daß sie kraft des in der Taufe bekannten Glaubens selig werden können (can. 77). Anderseits gibt es aber auch manche Synoden, welche auf den Empfang der Firmung dringen. Das Tridentinum befiehlt rücksichtlich der Kleriker: „Zur ersten Tonsur sollen nicht zugelassen werden, welche das Sakrament der Firmung noch nicht empfangen haben" (sess. XXIII, de reform. c. 4).

Niemand wird aber eine absolute Heilsnotwendigkeit (necessitas medii) behaupten; es würde damit die Würde der Taufe angetastet, welche uns wahrhaft reinigt und zu Kindern Gottes macht. Daraus folgt nun freilich nicht, daß das Sakrament überhaupt nicht notwendig sei; denn dann würde Gott etwas ganz Überflüssiges in seiner Kirche angeordnet haben, was gewiß seiner Weisheit nicht entspräche. „Irgendwie", sagt daher Thomas, „sind alle Sakramente zum Heile notwendig. Aber es gibt Sakramente, ohne welche das Heil überhaupt nicht besteht, und andere, welche mitwirken zur Vollendung des Heiles. So ist daher das Sakrament der Firmung notwendig zum Heile, wenn auch dieses ohne die Firmung erlangt werden kann; aber nicht, wenn man die Firmung aus Verachtung nicht empfängt" (S. th. 3, q. 72, a. 1).

Thomas verneint auch die Frage nach der Notwendigkeit der Firmung infolge eines positiven Gebotes (necessitas praecepti) und urteilt, daß sich weder ein göttliches noch ein kirchliches Gebot dafür dartun lasse. Ihm folgen die meisten Theologen, wohingegen eine Minderzahl ein solches Gebot aus der Einsetzung des Sakramentes herleiten möchte. Jedenfalls ist die sträfliche Unterlassung des Empfanges nicht nur Sünde, oft mit äußerem Ärgernis verbunden, sondern sie verursacht auch einen schweren Verlust an geistigen Gütern und gefährdet das Heil des säumigen Christen um so mehr, als der Nichtempfang der Firmung schon eine bedenkliche Gleichgültigkeit gegen das Heil bekundet. Thomas empfiehlt sogar den Sterbenden den Empfang der Firmung, wenn auch nicht für den äußeren Kampf im Glauben, dann doch zur Erhöhung der Gnade und Glorie im Jenseits (S. th. 3, q. 72, a. 8; vgl. Cat. Rom. P. II, c. 3, q. 16).

Niemand darf also annehmen, die Firmung sei überhaupt in das freie Belieben des einzelnen gestellt, und man dürfe ihren Empfang als eine indifferente Angelegenheit behandeln. Ein solches Urteil ist gänzlich unvereinbar mit der kirchlichen Vergangenheit wie mit dem Befehle Christi an die Apostel, sich nicht eher in den mit dem Missionswerk verbundenen öffentlichen Kampf zu begeben, bis sie ausgerüstet wären mit der Kraft von oben (Lk 24, 49). Diese Mahnung des Herrn darf sicher erweitert und auf alle Christen, wenigstens die Erwachsenen, ausgedehnt werden. Die Notwendigkeit der Firmung ist ähnlich zu beurteilen wie die Notwendigkeit des Gebetes. Letzteres kann bisweilen zum einzigen wirksamen und hinreichenden Mittel der Errettung aus großer geistiger Not werden.

Freilich liegt eine Art Ersatz für die Firmung bereits in der Taufe, besonders dann, wenn sich mit ihr das Verlangen nach der Firmgnade verbindet. „Die göttliche Kraft ist nicht einzig an die Sakramente gebunden. Daher kann dem Menschen die geistige Stärke zum öffentlichen Bekenntnis des Glaubens Christi ohne Sakrament der Firmung, wie er auch die Nachlassung der Sünden ohne die Taufe empfangen kann. Wie jedoch niemand die Wirkung der Taufe ohne das Verlangen nach derselben erlangen kann, so kann auch keiner die Wirkung der Firmung ohne die Begierde nach derselben empfangen; und diese Begierde kann jemand haben vor dem Empfang der Taufe" (S. th. 3, q. 72, a. 6). Wenn aber die Gabe des Heiligen Geistes schon vor der Taufe empfangen werden kann durch das Votum des Sakramentes, dann erst recht nach der Taufe. Ein solches Votum ist aber auch ganz

natürlich und liegt in der Tendenz der Taufe, die ja in der Firmung ihre Vollendung erhält. Daher sollten die Getauften auch angeleitet werden, recht oft, zumal am Pfingsttage, sofern sie noch ungefirmt sind, ein solches Verlangen zu erwecken, und sofern sie gefirmt sind, mit der Erneuerung des Taufgelübdes es recht kräftig zu verbinden. Wer die große Bedeutung ermißt, welche Christus besonders in den johanneischen Abschiedsworten dem nach ihm kommenden „Parakleten" beilegt, wird gewiß auch die Überzeugung gewinnen, daß die Anrufung und Verehrung des Heiligen Geistes nicht genug gefördert und gehegt werden kann, mag es nun geschehen im Hinblick auf die Taufe oder auf die Firmung: es ist derselbe Geist.

Drittes Kapitel.

Die Eucharistie.

Literatur. Thomas, S. th. 3, q. 73—83; sowie die wiederholt genannten Kommentatoren. Bellarmin, De sacram. Eucharistiae (De controv. fidei t. III, Venet. 1721, 181 ff). De Lugo, De sacram. Eucharistiae (Migne, Curs. compl. XXIII 9 ff). Tournely, De augustissimo Eucharistiae sacramento (Paris. 1765). Du Perron, Traité du sacrement de l'Eucharistie (Paris. 1620). Dazu die in der allgemeinen Sakramentenlehre genannten Werke an ihrem Orte. Von neuerer Literatur: Haitz, Abendmahlslehre (1872). Menne, Das Allerheiligste Sakrament des Altares als Sakrament, Opfer und Kommunion, 3 Bde (1873 ff). Rosset, De Eucharistiae mysterio (1876). Einig, De ss. Eucharistiae mysterio (1888). Jourdain, La sainte Eucharistie, 2 Bde (1897). Lahousse, Tractatus dogmatico-moralis de ss. Eucharistiae mysterio (1899). Cappellazzi, L'Eucharistia come sacramento e come sacrificio (1898). Gasparri, Tractatus canonicus de ss. Eucharistia (1897). Batiffol, Études d'histoire et de théologie positive; 2. serie (^{3}1906): L'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation. Von Protestanten etwa: Ebrard, Das Dogma vom heiligen Abendmahl und seine Geschichte 1845/1846. Rückert, Das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte (1856). Kahnis, Die Lehre vom Abendmahl (1851). Spitta, Die urchristl. Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls (1893). Hoffmann, Das Abendmahl im Urchristentum (1903). Andersen, Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten n. Chr. (1904). Götz, Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung (1904). Zu den Protestanten vgl. Bares, Die moderne protest. Abendmahlsforschung (1909).

§ 174. Begriff, Benennung, Bedeutung.

Begriff. Die Eucharistie ist das Sakrament des wahren Leibes und Blutes Jesu Christi unter den Gestalten von Brot und Wein, gegenwärtig zum Genusse für die Gläubigen und als Opfer der Kirche.

Der Sinn dieser Definition wird erst im folgenden deutlich werden. Aber schon hier tritt der Unterschied zwischen der Eucharistie und den übrigen Sakramenten hervor. Er besteht hauptsächlich darin, daß in ihr nicht nur die göttliche Gnade enthalten ist, sondern der Urheber der Gnade selbst. Weiter ist die Eucharistie nicht nur Sakrament des Genusses für die Gläubigen, sondern auch Opfer der Kirche für Gott. Und zwar wird durch die kultische Opferhandlung das Sakrament bereitet und darauf den Gläubigen gespendet, so daß beide Momente nicht wie bei den übrigen Sakramenten zusammen-, sondern auseinanderfallen, und das bereitete Sakrament objektiv für sich besteht, wenngleich zu dem Zweck, empfangen zu werden.

Benennungen. Ganz der dogmatischen und kultischen Bedeutung wie der mystischen und moralischen Gedankenfülle des Sakramentes entspricht die Menge der dafür üblich gewordenen Namen.

Der geläufigste Name ist Eucharistie (εὐχαριστία, εὐχαριστεῖν, danksagen, segnen). Die Schrift gebraucht auch εὐλογεῖν, lobpreisen (vgl. Lk 22, 17 19; 1 Kor 11, 24; Mt 26, 26 f; Mk 14, 22 f). Später erhielt aber der letztere Ausdruck eine besondere Bedeutung, indem man mit Eulogie (εὐλογία) die einfach gesegneten Brote bezeichnete, die als Ersatzgabe (ἀντίδωρον) jenen gereicht wurden, die sich für die Eucharistie nicht würdig hielten. Sie ist in der griechischen und in Teilen der romanischen Kirche noch heute üblich. In der patristischen Zeit sandten bischöfliche Kirchen sich die Eulogie zum Zeichen der Kirchengemeinschaft zu. Brotbrechung (κλάσις τοῦ ἄρτου, fractio panis) kommt für die Eucharistie besonders in der apostolischen Zeit vor (Apg 2, 42 46; 20, 7; 27, 35; vgl. 1 Kor 10, 16; Didache 9, 3 4 neben εὐχαριστία 9, 15). Herrenmahl (δεῖπνον κυριακόν, dominica coena) nennt Paulus 1 Kor 11, 20 das Sakrament.

Nach der Materie nennt man die Eucharistie das Sakrament des Brotes oder des Brotes und Weines, wobei man den übernatürlichen Charakter dieses Brotes durch besondere Attribute andeutet (von ἄρτος, panis, Jo 6, 52, und von panis de caelo, ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, Jo 6, 31 32, wurde abgeleitet panis caelestis, panis mysticus, panis dominicus, panis supersubstantialis, vgl. Mt 6, 11, panis angelorum, panis Christi).

Nach seinem heiligen Inhalte trägt das Sakrament die Namen: Leib des Herrn, Fronleichnam, Geheimnis des Leibes und Blutes Christi (corpus Christi, corpus Domini, sacramentum corporis et sanguinis Christi, mysterium, mysterium sanctum, augustissimum, tremendum etc.). Nach seiner Wirkung benennt man es vorzüglich als Kommunion oder Vereinigung (κοινωνία, communio, pax, caritas, sacramentum gratiae, viaticum, ἐφόδιον). Nach dem Ort und der Zeit seiner Einsetzung und Feier heißt es Tisch des Herrn (τράπεζα κυρίου, 1 Kor 10, 21; sacramentum altaris) und Abendmahl, Nachtmahl (1 Kor 11, 23: ἐν τῇ νυκτὶ ἔλαβεν ἄρτον).

Den spezifischen Opfercharakter der Eucharistie bezeichnen die Worte Messe, Opfer und ihr Kompositum Meßopfer (missa, sacrificium missae, collecta, σύναξις, προσφορά, θυσία). Die christliche Frömmigkeit hat im Laufe der Zeit für das erhabene Sakrament noch eine ganze Reihe frommer Benennungen geschaffen (hochwürdigstes Gut, höchstes Gut, summum sacrum, sacrum convivium, heiligstes oder allerheiligstes Sakrament, „Sakrament" schlechthin, venerabile sacramentum usw.). Alle diese Ausdrücke sind im christlichen Unterrichte dem Volke stets von neuem zu erklären und lebendig zu erhalten.

Bedeutung. Schon Christus macht den Glauben an die Eucharistie zum Kriterium seiner wahren Jüngerschaft (Jo 6, 52—69). Durch die eucharistische Feier unterscheidet sich die junge Kirche sofort auch äußerlich vom Judentum, womit man wohl noch gemeinsam betet (Apg 3, 1), aber nicht opfert. Vielmehr vollzieht man in der Eucharistie den eigentümlichen Kult des Neuen Bundes für sich allein (Apg 2, 46).

Die Väter beschäftigen sich mit der Eucharistie in zahlreichen praktischen und theoretischen Erörterungen. Gleich die Didache gibt eine Anleitung zu ihrer Feier: Sie soll am Sonntage geschehen, nur von Christen, die durch die Taufe dafür gereinigt sind, oder wenn sie später durch neue Sünden wieder verunreinigt wurden, durch Buße die anfängliche Reinheit wieder erlangt haben. Der Herr hat gesagt: Gebet das Heilige nicht den Hunden. Wie aus der Didache, so ersieht man auch aus den Schriften des Ignatius, Justin, Irenäus, Klemens, Origenes, Hippolytus, Tertullian, Cyprian usw., daß die Eucharistie stets im Zentrum des christlichen Lebens und Glaubens gestanden hat. Die sonst so hochgeschätzte Taufe mußte sie schon deshalb mit ihrem Glanze überstrahlen, weil jene nur einmal im Leben stattfand, diese aber sich fortwährend wiederholte und wahrhaft zum täglichen Brote der Christen wurde. Zudem stand die Taufe zur Eucharistie im Verhältnis der Vor-

bereitung zur Vollendung; denn das Ende und der Höhepunkt der Aufnahmefeier für den jungen Christen war der Empfang des Leibes des Herrn, die Teilnahme an den „schauerlichen Geheimnissen". Daher auch die besondere Rücksicht, welche die Eucharistie in dem Katechumenenunterrichte erfuhr. Sie war das zuletzt erschlossene Geheimnis. Eigene Monographien von diesem Geheimnis gibt es zwar erst später (Paschasius Radbertus; doch vgl. Cyprian., Ep. 63); aber die Väter behandeln dasselbe mit Wärme und Wichtigkeit in den Katechesen (Cyrill von Jerusalem, Ambrosius, Augustin) oder kommen in ihren Kommentaren zum Johannesevangelium (Origenes, Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien, Augustin) oder auch sonst gelegentlich darauf zu reden, und zwar nur aus praktischen und didaktischen Gründen, nicht aus apologetischen, weil eigentliche Häresien über die Eucharistie erst im Mittelalter (Berengar) auftauchen. Chrysostomus heißt der Lehrer der Eucharistie (doctor eucharistiae), wie ähnlich Augustin der Lehrer der Gnade, wegen seiner häufigen Bezugnahme auf sie in seinen vielen Homilien und sonstigen Schriften (De sacerdotio), in denen er besonders die reale Gegenwart und die großen Wirkungen des Sakramentes kräftig hervorhebt. Auch gilt er als Verfasser einer nach ihm benannten Liturgie. Vgl. Naegle, Die Eucharistielehre des hl. Joh. Chrysostomus (1900).

Die altchristlichen Liturgien müssen uns für den Mangel an patristischen Monographien über die Eucharistie entschädigen. Es sind die kirchlichen Formulare für die eucharistische Feier, welche wesentlich aus Schriftlesung mit Predigt, aus einem allgemeinen Fürbittengebet, aus dem eucharistischen Hochgebet mit Dank für die Gaben der Schöpfung und Erlösung, und aus einem nochmaligen allgemeinen Fürbittengebete bestand. Wenn diese liturgischen Formulare auch in der uns vorliegenden Form erst das Werk einer Reform sind, die sich auf diesem Gebiete vom 4. bis 7. Jahrhundert vollzog, so reichen sie doch ihren Grundbestandteilen nach bis in die apostolische Zeit zurück; wenigstens läßt sich die oben angedeutete Grundform bestimmt schon bei Justin (Apol. I 65 67) feststellen, und die Didache zeigt, daß man gewöhnt war, die Feier nach festen Regeln und Texten vorzunehmen. Die „Bibliothek der Kirchenväter" enthält die griechischen Liturgien des hl. Jakobus, Markus, Basilius und Chrysostomus (vgl. auch Rauschen, Florilegium patristicum VII: Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima, 1909). Das Nähere darüber gehört in die Liturgik. Vgl. Eisenhofer im Kirchl. Handlexikon s. v. Liturgien mit reichen Literaturangaben.

Die Häufigkeit der eucharistischen Feier hat gewechselt. Die Apostelgeschichte berichtet von einer täglichen Feier (2, 46; vgl. 2, 42). In dem paulinischen Missionsgebiete scheint man nur an den Sonntagen die Eucharistie vollzogen zu haben (1 Kor 16, 2. Apg 20, 7). Das setzt auch die Didache (14, 1) voraus. Auch der bekannte Pliniusbrief deutet es an (Ep. 10, 96), wenn er von einem bestimmten Tage (stato die) redet, an welchem die Christen zusammenkommen; und Justin berichtet, daß am Sonntage alle Christen aus Stadt und Land sich zu dieser Feier an einem Ort zusammenfinden (Apol. I 67). Allmählich kam aber die Sitte auf, auch an den Werktagen die Eucharistie zu feiern. Im Abendlande wird sie für Afrika schon von Cyprian bezeugt, der darauf die vierte Vaterunserbitte bezieht (De dom. orat. 18), wie es später auch Augustin tut (Serm. 57, 7, 7); für Spanien zeugt Hieronymus (Ep. 71, 6), ebenso für Rom (Ep. 48, 15), für Oberitalien Ambrosius (De bened. patr. 9, 38), für Gallien Kassian (Inst. 6, 8). Man ging hier von dem Begriffe des „täglichen Brotes" aus und von der Bitte: „Herr, gib uns für immer dieses Brot" (Jo 6, 34). Im Morgenlande feierte man die Eucharistie außer an Sonntagen meist nur noch an einigen Wochentagen, welche nach Kirchen und Gegenden verschieden waren; einige Väter, wie Chrysostomus und Cyrill von Alexandrien, scheinen eine tägliche Feier zu bekunden. Vgl. Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament 130 ff; Bock, Die Brotbitte des Vaterunsers (1911).

Die Verehrung des Sakramentes läßt sich schon in der patristischen Zeit wahrnehmen. Tertullian, Cyrill und Augustin reden von einer ehrfurchtsvollen Behandlung der heiligen Gestalten. Sie ist aber im Laufe der Jahrhunderte äußerlich sehr gewachsen. Veranlassung dafür war die Polemik Berengars und später die

der Reformatoren, aber auch der innerkirchliche Glaube. In Gallien kam nach dem Streite mit Berengar die Elevation und Anbetung des Sakramentes in der Messe auf und wurde bald allgemein üblich. Urban V. führte 1246 auf Anregung der Nonne Juliana von Lüttich das Fronleichnamsfest ein. Daran schloß sich bald die Sitte der feierlichen Exposition der heiligen Hostie und der theophorischen Prozessionen. In der jüngsten Zeit treten eine Reihe neuer Verehrungsformen zu den alten, wie die Sitte der steten eucharistischen Anbetung („ewiges Gebet"), des „vierzigstündigen Gebetes", Anbetungsorden, Anbetungsvereine, die „eucharistische Bewegung", der „eucharistische Weltkongreß" mit seinen großartigen praktischen wie wissenschaftlichen Entfaltungen. Nicht zu vergessen sind die Bemühungen von Pius X. zur Förderung des häufigen Empfanges dieses Sakramentes. Vgl. Dekret vom 20. Dez. 1905 u. 8. Aug. 1910; Denz. 1981 ff u. 2137 ff.

Stoffgliederung. Den gesamten Stoff der Eucharistielehre kann man unter drei Punkte zusammenfassen, indem man zuerst die reale Gegenwart des Herrn betrachtet, dann die Eucharistie als Sakrament und zuletzt als Opfer.

I. Die reale Gegenwart.

§ 175. Kämpfe und Häresien.

Literatur. Zu den Abendmahlsstreitigkeiten: Hausherr, Der hl. Paschasius Radbertus (1862). Ernst, Die Lehre des hl. Paschasius Radbertus von der Eucharistie mit besonderer Rücksicht der Stellung des hl. Rabanus Maurus und des Ratramnus zu derselben (1896). Nägle, Ratramnus und die heilige Eucharistie (1903). Schnitzer, Berengar von Tours, sein Leben und seine Lehre (1890). Daselbst auch Literatur von den damaligen Gegnern Berengars.

Was sich so oft in der Entwicklung der Glaubenslehre feststellen läßt, das findet auch beim eucharistischen Dogma statt: es macht die bekannten drei Entwicklungsphasen durch. Die erste Phase wird gekennzeichnet durch den ruhigen, unangefochtenen Besitz, die zweite durch eine mehr oder weniger heftige Polemik oder gar häretische Leugnung, die dritte durch den mühsam erstrittenen Frieden nach Ausscheidung des Irrtums durch die dogmatische Definition.

Die Väterzeit läßt nirgends eine direkte Bekämpfung der Eucharistie erkennen, wenn auch die Doketen, Gnostiker und Manichäer von ihren Prinzipien aus konsequent zu ihrer Ablehnung hätten gelangen müssen. Irenäus zeigt den Gnostikern, daß es ein Widerspruch sei, die Eucharistie zu feiern und doch die Materie als verderblich anzusehen: „Entweder sollen sie ihre Lehrmeinung ändern oder sich der Darbringung der genannten Dinge enthalten." Dagegen „bestätigt die Eucharistie unsere (katholische) Lehranschauung" (Adv. haer. 4, 18, 5). Auch Nestorius hielt an der Realität der Eucharistie fest. Vgl. Fendt, Die Christologie des Nestorius (1910) 51 f 78.

Ein offener Kampf um die traditionelle Eucharistielehre trat innerhalb der Kirche während des karolingischen Zeitalters ein. Angeregt wurde er durch eine Schrift des Paschasius Radbertus (in Corby, Frankreich) über den Leib des Herrn (De corpore et sanguine Domini; 831), die er Karl dem Kahlen widmete. Zwar entfernt er sich durchaus nicht von der Kirchenlehre, betont nur sehr stark die Identität des historischen und sakramentalen Christus.

Daher fand er Gegner außer an dem ganz spiritualistischen Scotus Erigena auch an kirchlichen Männern wie seinem Ordensgenossen Ratramnus (in Neu-Corby) und Rabanus Maurus. Paschasius vertrat die realistische Auffassung und Redeweise von Ambrosius; Ratramnus die mehr spiritualistische von Augustin.

In ein gefährliches Stadium trat aber diese innerkirchliche Polemik durch Berengar von Tours († 1088). Als Vorstand der Schule zu Tours war er ein Gegner der Schule Lanfrancs in Bec; letztere stand aber in der Eucharistielehre auf seiten des Paschasius. Berengar bekämpfte diese Richtung und schritt dabei fort bis zur rein symbolischen Auffassung des Leibes des Herrn. Auf den Synoden zu Rom (1050), zu Paris und zu Tours mußte er sich verantworten, dann in Rom unter Nikolaus II. (1059) eine hartrealistische von Kardinal Humbert verfaßte Formel beschwören, später unter Gregor VII. (1079) noch einmal ein milder gefaßtes Bekenntnis ablegen: Brot und Wein werden in den Leib des Herrn verwandelt (substantialiter converti; Denz. 355 [298]). Bald darauf starb er. In diesen eucharistischen Kämpfen wurden eine Menge Schriften über den Leib und das Blut des Herrn geschrieben, in denen es sich um das Verhältnis des geschichtlichen, himmlischen und sakramentalen Leibes Christi handelte und erstmalig die Wandlungslehre thematisch erörtert wurde. Manchen Autoren wollte es scheinen, als ob die äußere sakramentale Erscheinungsform oder die Akzidenzien (species) mit in die Leiblichkeit einzurechnen seien, so daß der Herr greifbar und real von den Sinnen der Gläubigen wahrgenommen und berührt werde. Doch blieb diese kapharnaitische Auffassung ohne namhafte Vertreter. Die kirchliche Lehre fand bald auf dem Lateranense IV. ihren knappen amtlichen Ausdruck in dem von Hildebert von Lavardin geprägten Terminus der „Transsubstantiation" (Denz. 430 [357]). Daß im Mittelalter auch gewisse spiritualistische Sekten die Sakramente überhaupt sowie Meßopfer und Priestertum bekämpften, wurde schon früher bemerkt.

Die Reformatoren behielten zwar das Abendmahl bei, gelangten aber zu ganz verschiedenen Anschauungen über die reale Gegenwart des Leibes Christi. Zwingli und seine Anhänger, wozu auch Karlstadt, Butzer und Ökolampadius zählen, vertraten die reine Symbolik der Eucharistie: Brot und Wein bedeuten den Leib des Herrn, sind ein Zeichen von Fleisch und Blut. Nach Karlstadt zeigte der Herr auf sich selbst, als er sprach: Dies ist mein Leib. Das Abendmahl ist eine bloße Erinnerungsfeier an den Tod des Herrn. Luther stand auf dem entgegengesetzten Standpunkt; er bekannte sich zur realen Gegenwart, wenngleich er die Transsubstantiation verwarf und eine Impanation, wovon schon zur Zeit Berengars die Rede war, annahm, dergemäß in und mit dem Brote der Leib des Herrn zugleich gegenwärtig sei. Calvin vertrat eine vermittelnde Ansicht; nach ihm strömt auf den Gläubigen im Augenblicke des Empfanges von dem verklärten Herrn eine Kraft herab und stärkt ihn. Er nimmt also eine dynamische Gegenwart des Herrn an. Dieser Auffassung neigte auch Luthers Anhänger Melanchthon zu. So herrschte über die reale Gegenwart Christi ein klaffender dogmatischer Unterschied zwischen Lutheranern und Reformierten.

Friedrich Wilhelm III. von Preußen suchte eine Vereinigung beider Parteien in der sog. „preußischen Union" (evangelische Landeskirche) herzustellen, aber der innere Glaubensunterschied dauerte tatsächlich fort; er erlischt jedoch augenscheinlich mehr und mehr unter dem Einfluß des alles nivellierenden Rationalismus unserer Zeit. — Die katholische kirchliche Reaktion gegen die reformatorische Eucharistielehre fand auf dem Tridentinum statt, dessen Entscheidungen bei den einzelnen Thesen anzugeben sein werden.

Die Augsburger Konfession steht der katholischen Lehre über die Eucharistie noch ziemlich nahe. Sie erklärt: „Vom Abendmahl des Herrn wird gelehret, daß wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter der Gestalt des Brots und Weins im Abendmahl gegenwärtig sei (lat. Text: quod corpus et sanguis Christi vere adsint, hier fehlt das ursprüngliche sub specie panis et vini) und da ausgeteilt und genommen wird. Derhalben wird auch die Gegenlehre verworfen" (Art. 10; bei Müller 41). Die Apologie (Melanchthons) wiederholt dies Bekenntnis und beruft sich dafür auf die römische und griechische Kirche, auf Cyrill von Alexandrien und sagt, sie führe diese Zeugen nur an, um zu zeigen, daß die protestantische Abendmahlslehre mit der ganzen Kirche übereinstimme (nos defendere receptam in tota ecclesia sententiam; Müller 164). Die Schmalkaldischen Artikel fügen der bisherigen Doktrin noch hinzu, daß Christi Leib und Blut „nicht werde allein gereicht und empfangen von frommen, sondern auch von bösen Christen" (Art. 6; bei Müller 320). Aber während noch die Apologie die Transsubstantiation im lateinischen Texte wenigstens sympathisch erwähnt (Et comperimus non tantum romanam ecclesiam affirmare corporalem praesentiam Christi, sed idem et nunc sentire et olim sensisse graecam ecclesiam. Id enim testatur canon Missae apud illos, in quo aperte orat sacerdos, ut mutato pane ipsum corpus Christi fiat. Et Vulgarius, scriptor ut nobis videtur non stultus, diserte inquit, panem non tantum figuram esse, sed vere in carnem mutari), trägt Luther im Großen Katechismus die Impanationslehre vor. „Das Sakrament des Altares ist der wahre Leib und Blut des Herrn Christi, in und unter dem Brot und Wein (lat. Text: in et sub pane et vino) durch Christus Wort uns Christen befohlen zu essen und zu trinken." Dabei betont er stark das Wort, das auch Augustin so passend und trefflich in den Sakramentsbegriff hineingebracht habe: „Aus dem Worte kannstu dein Gewissen stärken und sprechen: Wenn hunderttausend Teufel samt allen Schwärmern herfahren (gemeint sind Zwingli und sein Anhang und die Sakramentierer, zumal Karlstadt), wie kann Brot und Wein Christus Leib und Blut sein? so weiß ich, daß alle Geister und Gelehrten auf einem Haufen nicht so klug sind, als die göttliche Majestät im kleinsten Fingerlein" (P. V, n. 8 ff; bei Müller 500 f). Die Konkordienformel (1580) sollte den alten Streit beilegen, wurde aber vielmehr der Anlaß zu neuer Disharmonie. Sie steht auf dem Boden der Augsburger Konfession. „Ob in dem heiligen Abendmahl der wahrhaftige Leib und Blut unseres Herrn Jesu Christi wahrhaftig und wesentlich gegenwärtig sei, mit Brot und Wein ausgeteilt (cum pane et vino distribuantur) und mit dem Munde empfangen werde von allen denen, so sich dieses Sakramentes gebrauchen, sie sein würdig oder unwürdig, fromm oder unfromm, gläubig oder ungläubig, den Gläubigen zum Trost und Leben, den Ungläubigen zum Gericht? Die Sakramentierer sagen nein; wir sagen ja." Dann wird unter „groben" und „verschlagenen" Sakramentierern unterschieden, von denen die ersten „nichts denn Brot und Wein annehmen", die andern aber von einem „geistlichen" Empfange „durch den Glauben" reden. Aber „geistlich heißet ihnen anders nichts, denn der Geist Christi oder die Kraft des abwesenden Leibes Christi, und sein Verdienst, welches gegenwärtig sei; der Leib Christi aber sei auf keinerlei Weise noch Wege gegenwärtig, sondern allein daroben im obersten Himmel, zu dem wir mit den Gedanken unsers Glaubens in Himmel uns erheben, und daselbsten, aber gar nicht bei Brot und Wein des Abendmahls, solchen Leib und Blut suchen sollen" (Calvin). Dann wird das Bekenntnis

zur Gegenwart des Herrn in dem Brote (una cum pane) wiederholt mit Berufung auf Christi Testament und Luthers großes Bekenntnis. Verworfen wird außer der Lehre der Sakramentierer auch „die päpstliche Transsubstantiation" (P. I, c. 7; bei Müller 538 ff). Die Solida Declaratio oder gründliche Auslegung der Augsburger Konfession beschränkt die Gegenwart auf den Gebrauch des Sakramentes. „Und heißet allhie usus oder actio, das ist Gebrauch oder Handlung, fürnehmlich nicht den Glauben auch nicht allein die mündliche Nießung, sondern die ganze äußerliche, sichtbare, von Christo geordnete Handlung des Abendmahls, die Konsekration oder Wort der Einsetzung, die Austeilung und Empfahung oder mündliche Nießung des gesegneten Brots und Weins, Leibs und Bluts Christi. Außer welchem Gebrauch, wenn das Brot in der papistischen Messe nicht ausgetheilet, sondern aufgeopfert oder eingeschlossen, umgetragen und anzubeten vorgestellet, ist es für kein Sakrament zu halten" (P. II, c. 7; bei Müller 665).

Zur Stützung der Impanationstheorie erfand Luther die gänzlich unhaltbare Lehre von der Allgegenwart (Ubiquität) der Menschheit Christi, speziell seines Leibes. Die Konkordienformel sagt mit ausdrücklicher Berufung auf Luther, daß Christus nach seiner Auferstehung in völligen Besitz der „göttlichen Majestät" gelangt sei, und auch als Mensch alles weiß, alles vermag, allen Kreaturen gegenwärtig ist (lat. Text: omnibus creaturis praesens) ... Daher er auch vermag und ihm ganz leicht ist, sein wahrhaftigen Leib und Blut im heiligen Abendmahl gegenwärtig mitzuteilen" (P. I, c. 8; bei Müller 547; vgl. Esser im Kirchenlexikon XII² s. v. Ubiquitätslehre). Luther und sein Anhang machen hier Anleihe beim Monophysitismus. Es bedarf keines Nachweises, daß es in sich unmöglich ist, daß eine Kreatur, eingeschlossen die verklärte Menschheit Christi, Trägerin der „göttlichen Majestät" werden und ein Attribut Gottes als solches, wie die Allgegenwart, empfangen kann.

Die Verwerfung der Transsubstantiation und Verteidigung der Impanation, die Beschränkung der realen Gegenwart auf den Gebrauch (usus, actio) und die Ubiquität des Leibes Christi waren also die Grundirrtümer der orthodoxen Abendmahlslehre. Calvin und Zwingli lehrten nach Luther heterodox, indem sie sich ans reine Symbol hielten.

Nach der modernen liberalen Auffassung der Protestanten wird die Geschichtlichkeit des Abendmahls wenigstens im Sinne der Tradition meist ganz aufgegeben. Christus habe das Abendmahl zwar gefeiert, aber nicht dessen Wiederholung angeordnet, das sei erst von Paulus geschehen (1 Kor 11, 25), um es zu einem Gedächtnis des Todes des Herrn zu machen; oder Christus habe das Mahl nicht als Passahmahl, sondern als Symbol eines eschatologischen, im anbrechenden Reiche Gottes zu feiernden Mahles gehalten (Mt 26, 29); aus diesem habe dann Paulus das Symbol des Kreuzestodes konstruiert; oder der Leib des Herrn sei die Kirche (1 Kor 10, 17), und die Eucharistie sei ein Symbol der kirchlichen Gemeinschaft; oder es sei die Eucharistie einfach ein urchristliches Brudermahl, identisch mit den Agapen; oder noch radikaler, es sei eine spätere Anleihe aus dem Mithraskult, wodurch man dem anfänglichen Mangel eines Kultes abgeholfen hätte. Auch der Modernismus hat ähnliche Anschauungen: „Nicht alles, was Paulus von der Einsetzung der Eucharistie (1 Kor 11, 23—25) erzählt, ist geschichtlich zu nehmen" (Syllabus, Prop. 45; Denz. 2045).

§ 176. Die reale Gegenwart nach der Schrift.

Literatur. Kardinal Wiseman, Die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im heiligen Abendmahle, deutsch von Brühl (²1871). Val. Schmitt, Die Verheißung der Eucharistie (Jo Kap. 6) bei den Vätern, 1. u. 2. Bd (1900 bis 1903). Berning, Die Einsetzung der heiligen Eucharistie in ihrer ursprünglichen Form (1901). Hehn, Die Einsetzung des heiligen Abendmahls als Beweis für die Gottheit Christi (1900). W. Koch, Die neutestamentl. Abendmahlsberichte (Theol. Quartalschrift 1905, 230 ff). Batiffol a. a. O. 1—101.

Satz. In der Eucharistie ist Christus mit Fleisch und Blut, mit Leib und Seele, mit Menschheit und Gottheit wahrhaft, wirklich und wesentlich gegenwärtig. De fide.

Erklärung. Der erste Kanon des Tridentinums über die Eucharistie lautet: „Wenn jemand leugnet, daß in dem Sakramente der allerheiligsten Eucharistie wahrhaft, wirklich und wesentlich (vere, realiter et substantialiter) der Leib und das Blut unseres Herrn Jesu Christi zugleich mit Seele und Gottheit und somit der ganze Christus enthalten sei, und behauptet, er sei darin nur wie in einem Zeichen (in signo) oder Bilde (in figura) oder in der Kraft (in virtute), der sei ausgeschlossen" (sess. XIII, can. 1; Denz. 911 [789]). Der Ton liegt auf der substantialen Gegenwart des Leibes Christi; sein Fleisch und Blut ist der Wesenheit nach gegenwärtig, daher wahrhaft und wirklich, nicht ein Symbol von ihm, auch nicht seine Kraft und Gnade nur wie in den übrigen Sakramenten, sondern, wie das Konzil sagt, „der Urheber der Heiligkeit selber". Der „ganze Christus" ist gegenwärtig; denn mit dem Leibe ist wegen des natürlichen Zusammenhangs auch die Seele gegenwärtig und vermöge der hypostatischen Union mit beiden auch die Gottheit.

Beweis. Wie bei allen großen Geheimnissen, so läßt sich auch bei der Eucharistie eine vorbereitende Verheißung und die wirkliche Einsetzung unterscheiden.

Die Verheißung findet sich im 6. Kapitel des Johannesevangeliums. Es wird eingeleitet und geschlossen durch einen historischen Bericht. Der erste enthält die wunderbare Brotvermehrung und Speisung von 5000 Menschen. Der letzte erzählt von dem Anstoß mancher Jünger an einem Lehrvortrage Jesu. Dieser Lehrvortrag fällt mitten zwischen jene beiden historischen Perikopen. Und zwar zerfällt jener didaktische Teil wieder in zwei deutlich unterscheidbare Abschnitte. Der erste handelt vom Glauben (6, 27—52a). Christus fordert wie so oft bei Johannes Wegwendung des irdischen Sinnes von den vergänglichen Dingen und Hinwendung zu den ewigen Gütern, die er der Welt zu bringen hat: Wahrheit und Gnade. Er selbst ist der Inbegriff dieser Güter. „Ich bin das Brot des Lebens." Man soll es genießen, d. h. an ihn glauben. Dann aber geht er 6, 52b deutlich zu einem ganz speziellen Glaubensgeheimnisse über, zu einem Brote, das er erst für die Zukunft geben wird: „Und das Brot, das ich euch geben werde *(ὃν ἐγὼ δώσω)*, ist mein Fleisch für das Leben der Welt."

Die katholische Auslegung versteht nun allgemein diese Worte als die Verheißung der Eucharistie. Sie hat dafür folgende exegetische Gründe: 1. Christus wiederholt gegenüber dem Unglauben der Juden seine Aussage vom Essen seines Fleisches in positiver und negativer Form. 2. Er verstärkt den Begriff des Fleisches noch durch den parallelen des Blutes. 3. Er beteuert die Wirklichkeit und Wahrheit von Speise und Trank. 4. Er legt dem Genusse derselben ganz besondere reale Wirkungen bei. 5. Der Anstoß der Juden entstand aus der wörtlichen Auffassung seiner Worte; er hätte ihn, wollte er bildlich verstanden werden, leicht heben können. Das tat er aber nicht, entgegen seiner sonstigen Gewohnheit, Mißverständnisse aufzuklären, wie bei Nikodemus (Jo 3, 4—6), bei der Samariterin (Jo 4, 11—16), bei den Juden (Jo 8, 56—58), bei seinen Jüngern (Jo 11, 11—14). 6. Christus wäre zur Lösung eines unnötigen Anstoßes verpflichtet gewesen; da es nicht geschah, war seinerseits dieser Anstoß unverschuldet. 7. Das schon vorher erwähnte Brot der Wahrheit und Lehre reicht ihnen bisher der „Vater" im Sohne; das für die

Zukunft verheißene Brot wird Christus selbst den Seinigen schenken: es ist „mein Fleisch" und „mein Blut". 8. Eines Menschen Fleisch essen und Blut trinken bedeutet in der jüdischen Sprache bildlich jemand bis in den Tod verfolgen (Ps 26, 2; 13, 4. Jb 19, 22; vgl. Is 49, 26; Offb 16, 6); die Redeweise wäre also als ein Bild für den Glauben an ihn ganz unangebracht gewesen.

Hiergegen kann man nicht den Einwand erheben, daß der Herr spricht: „Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts" (6, 64); denn dadurch gibt er seinen Worten keinen symbolischen Sinn, sondern wehrt nur der rohsinnlichen Auffassung des Essens. Er wird wieder hinaufahren, wo er zuvor war und eine pneumatische Seinsweise erhalten, worin er genossen werden kann. Das Fleisch um des Fleisches willen, im materiellen Sinne gedacht, genossen, nützt nichts; es muß im Glauben als geistiges Gnadenmittel des erhöhten und verklärten Herrn verstanden werden.

Diese Auslegung der johanneischen Perikope ist zwar nicht dogmatisiert und auch nicht von allen, wenn auch von den meisten Vätern vertreten worden, ist aber kaum abzulehnen und wird auch vom Tridentinum positiv berücksichtigt (sess. XXI, c. 1 und XIII, c. 2).

Von der Einsetzung gibt es in der Schrift vier Berichte, welche sich auf zwei Gruppen zurückführen lassen; daher redet man von einem paulinischen und einem petrinischen Einsetzungsberichte. Paulus (1 Kor 11, 23—25) und Lukas (22, 19—20) erzählen den Hergang der Abendmahlsfeier in einer etwas abweichenden, unter sich aber übereinstimmenden Form und ebenso Matthäus (26, 26—28) und der Petrusschüler Markus (14, 22—24).

Der Unterschied zwischen Matthäus und Markus liegt hauptsächlich darin, daß Markus in seiner schildernden Art die Parenthese einschiebt: „und sie tranken alle daraus". Die Übereinstimmung von Paulus und Lukas untereinander ist wiederum auffallend und ihre Abweichung von den beiden ersten beachtenswert. Letztere besteht in folgenden Eigentümlichkeiten: 1. Beide verlegen Konsekration und Darreichung des Kelches nach dem Mahle (Lk 22, 20. 1 Kor 11, 25). Der Zweck dieser Trennung ist wohl der, den eucharistischen Kelch recht deutlich von dem gesetzlichen des vorausgehenden Passah zu trennen. 2. Beide fügen zu dem Leibe einen wichtigen dogmatischen Zusatz: „der für euch hingegeben wird" (Lukas), „der für euch gebrochen wird" (Paulus). Es ist die entsprechende Ergänzung der Aussagen, die Matthäus und Markus bereits beim Blute haben. Diese appositionellen Bemerkungen enthalten den Opfercharakter der Eucharistie. 3. Beide haben in ihren Berichten den Befehl des Herrn: „Tut dies zu meinem Andenken", woraus sich die wichtige Wahrheit ergibt, daß das eucharistische Mahl eine dauernde Einrichtung in der Kirche sein soll. Paulus hat diesen Befehl zweimal, Lukas nur beim Brote. 4. Beide erzählen die Einsetzung des Kelches übereinstimmend in eigentümlicher Weise: Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blute. Matthäus und Markus haben dafür den sachlich identischen Satz: Dieses ist mein Blut, das Blut des Neuen Bundes. Zur übersichtlichen Veranschaulichung des Gesagten seien die Texte hierhergesetzt.

I.

Mt 26, 26 f: „Da sie aber aßen, nahm Jesus das Brot und segnete und brach und gab es seinen Jüngern und sprach: ‚Nehmet hin und esset, dies ist mein Leib.' Und er nahm den Kelch, dankte und gab ihnen denselben und sprach: ‚Trinket alle daraus; denn dies ist mein Blut des Neuen Bundes, das für viele wird vergossen werden zur Vergebung der Sünden.'"

Mk 14, 22 f: „Und da sie aßen, nahm Jesus das Brot und segnete und brach und gab es ihnen und sprach: ‚Nehmet hin, dies ist mein Leib.' Und er nahm den Kelch, dankte und gab ihnen denselben, und alle tranken daraus. Und er sprach zu ihnen: ‚Dies ist mein Blut des Neuen Bundes, das für viele wird vergossen werden.'"

II.

Lk 22, 19 f: „Und er nahm das Brot, dankte und brach und gab es ihnen und sagte: ‚Dieses ist mein Leib, der für euch hingegeben wird; dieses tut zu meinem Andenken.‘ Auf gleiche Weise nahm er nach dem Mahle auch den Kelch und sprach: ‚Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blute, das für euch wird vergossen werden.‘“

1 Kor 11, 23 ff: „Der Herr Jesus in der Nacht, in der er überliefert wurde, nahm Brot und dankte, brach und sprach: ‚Nehmet hin und esset; dies ist mein Leib, der für euch hingegeben wird; dies tut zu meinem Andenken.‘ Desgleichen nahm er auch den Kelch nach dem Mahle und sprach: ‚Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blute. Dies tut, so oft ihr ihn trinket, zu meinem Andenken.‘“

Von diesen Worten, die trotz einiger Verschiedenheiten in den beiden Erklärungen: „Dies ist mein Leib“ (*τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου* — hoc est corpus meum), „Dies ist mein Blut des Neuen Bundes“ (*τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου τῆς καινῆς διαθήκης* — hic est enim sanguis meus novi testamenti), oder „Dies ist der Kelch, der Neue Bund in meinem Blute“ (*τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου* — hic est calix novum testamentum in sanguine meo) übereinstimmen, lehrt das Tridentinum, daß darin der Herr seinen Jüngern „mit bestimmten und klaren Worten bezeugte, er reiche ihnen seinen eigenen Leib und sein Blut dar“, und daß diese angeführten Worte „diese eigentliche und ganz offenbare Bedeutung kund geben, wie sie auch von den Vätern aufgefaßt worden ist“ (sess. XIII, c. 1). Das Konzil nimmt die Einsetzungsworte also in wörtlicher Bedeutung. Die katholische Theologie führt dafür folgende Gründe an, die teils aus dem Texte selbst teils aus den Umständen genommen sind, unter denen sie gesprochen wurden.

a. Der Text fordert in seiner schlichten Form, in der er von den Jüngern überliefert wurde, die wörtliche Auffassung. Christus spricht nach ihren übereinstimmenden Berichten: Nehmet hin und esset; denn dies ist mein Leib. Er spricht nicht: Dieses Brot ist mein Leib, sondern er reicht ihnen das, was vorhin Brot gewesen, dann aber von ihm gesegnet worden war, hin mit der Versicherung, es sei sein Leib. Das unbestimmte „dies“ (τοῦτο), nämlich, was ich in den Händen trage, erhält sofort seine deutliche Bestimmung durch die Worte: es ist mein Leib. 2. Diese wörtliche Auffassung drängt sich dann um so mehr auf, als durch beschreibende Zusätze der Leib näher als Erlöserleib, das Blut als Erlösungsblut gekennzeichnet werden. So real als die Hingabe und Vergießung von Leib und Blut am Kreuze geschah, so real mußte Leib und Blut auch im Augenblicke der Darreichung verstanden werden. 3. Hinreichend vorbereitet war diese wörtliche Auffassung durch die Verheißung in Kapharnaum nach der wunderbaren Brotvermehrung.

b. Die Umstände, unter denen Christus das Abendmahl einsetzte, fordern die wörtliche Auffassung. 1. Christus hatte zwar oft in Bildern und Parabeln zu den Jüngern gesprochen; aber gegen Ende seines Lebens, so bezeugen sie ihm selbst, da redet er „offenbar“ und spricht „kein Gleichnis mehr“ (Jo 16, 29). Auch die Abendmahlsberichte atmen diese ruhige Klarheit der Rede Jesu. Paulus beruft sich für die Wahrheit und Realität seines Berichtes sogar auf eine direkte Offenbarung vom Herrn. 2. Christus hatte auch die didaktische Pflicht, in dieser Stunde besonders deutlich und bildlos zu reden; denn er steht im Begriffe, seinen Neuen Bund zu gründen und den Alten, angesehenen abzutun. In Bundesurkunden oder Testamenten aber pflegt man seinen Willen und seine Gedanken nicht in Bilder und Parabeln zu kleiden, sondern in klaren Begriffen auszudrücken.

c. Für die Realität und gegen die Bildlichkeit von Fleisch und Blut spricht auch alles, was Paulus als gute und böse Folgen aus dem würdigen oder unwürdigen Genusse des Sakramentes zieht: Gute Folgen sind „Gemeinschaft mit dem Blute Christi und Teilnahme am Leibe des Herrn" (1 Kor 10, 16), böse Folgen sind „Schuldigsein des Leibes und Blutes des Herrn", „das Gericht", „Schwachheit und Krankheit und Tod" (1 Kor 11, 27—29). Diese realen Folgen fordern notwendig eine reale Ursache; bloße Bilder und Parabeln haben solche Wirkungen nicht.

Einwürfe. Für die symbolische Erklärung beruft man sich auf folgende unstichhaltige Gründe, die entweder aus dem ersten Worte des Satzes (τοῦτο) oder aus dem zweiten (ἐστίν) oder aus dem dritten (σῶμά μου) genommen sind. 1. Nach Karlstadt hätte Christus beim ersten Worte (τοῦτο) auf seinen eigenen lebendigen Leib gewiesen, während er das natürliche Brot den Jüngern als Bild seines Leibes reichte. Also der Herr habe tautologisch seinen menschlichen Leib als seinen Leib bezeichnet. Diese Ausflucht ist keiner Widerlegung wert. 2. Zwingli knüpft ans zweite Wort (ἐστίν) und faßt „ist" = „bedeutet", wofür er sich auf eine Menge Bibelstellen beruft (Gn 41, 26 f. Dn 7, 17 24. Mt 13, 38. 1 Kor 10, 4. Gal 4, 24. Offb 1, 20). Allein die angerufenen Stellen beweisen nichts. In ihnen werden zwei ganz bestimmte Dinge, wie Acker und Welt, Fels und Christus, durch die Kopula verbunden, und deshalb kann das Prädikat nur bildlich gemeint sein, z. B. der Acker bedeutet die Welt. 3. Ökolampadius heftet sich an das letzte Wörtchen „Leib" (σῶμα) und sucht ihn gewaltsam in ein Symbol umzudeuten. Aber Brot (Wein) ist weder nach seiner natürlichen Beschaffenheit, noch nach der Anschauung der Juden, noch nach allgemein menschlicher Auffassung ein Bild und Zeichen des menschlichen Leibes (Blutes). Also konnte sich der Herr auch dieses Bildes nicht bedienen, und das um so weniger, als es sein letztes Wort war und ein teures Vermächtnis bedeutete. Die Jünger würden durch seine ganz unverständliche Redeweise für alle Zeit in Irrtum geführt worden sein. Für alle Zeit; denn die Tradition bezeugt, daß das Tridentinum recht hatte, als es lehrte, die Kirche habe immerdar in dankbarem Gemüte und Gedächtnisse diese hochheilige Wohltat der realen Gegenwart Christi in der Eucharistie anerkannt (sess. XIII, c. 1). Von diesem Traditionszeugnis ist nunmehr zu handeln.

§ 177. Die reale Gegenwart in der Tradition.

Literatur. Döllinger, Die Lehre von der Eucharistie in den ersten Jahrhunderten (1826). Probst, Die Liturgie der ersten drei christlichen Jahrhunderte (1870). Derſ., Sakramente und Sakramentalien in den ersten drei christlichen Jahrhunderten (1872). Loretz, Die kath. Abendmahlslehre im Lichte der vier ersten Jahrhunderte (1879). Nägle, Die Eucharistielehre des hl. Chrysostomus (1900). Blank, Die Lehre des hl. Augustin vom Sakramente der Eucharistie (1906). Adam, Die Eucharistielehre des hl. Augustin (1908). Struckmann, Die Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornizänischen Zeit (1905). Derſ., Die Eucharistielehre des hl. Cyrill von Alexandrien (1910). Baumgartner, Eucharistie und Agape im Urchristentum (1909). La perpétuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie (5 Bde, die ersten drei von den Jansenisten Nicole und Arnauld (Paris. 1669—1674); die letzten zwei von Renaudot (Paris. 1711—1713); vgl. Hurter, Nomenclat. II 400 ff 885). Franzelin, De Euchar. thes. 8 ff. Ermoni, L'Eucharistie dans l'église primitive (1904). Derſ., L'Agape dans l'église primitive (²1904). Batiffol a. a. O. Béguinot, La très sainte Eucharistie. Exposition de la foi des douze premiers siècles, 2 Bde (Paris. 1903). Chollet, La doctrine de l'Eucharistie chez lez scolastiques (1905). Dictionnaire apologétique s. v. Eucharistie. Spanische und englische Werke bei Heimbucher, Bibliothek⁶ 146. Die früher genannten dogmat. Traktate an ihrem Orte; Tixeront, Schwane, Bach, Hefele.

Mit vollster Berechtigung beruft sich das Tridentinum auf das einhellige Zeugnis der Väter; denn sie alle, die von der Eucharistie reden — und das sind bei weitem die meisten — sprechen dabei auch den Glauben an die reale Gegenwart aus. Ihre Zeugnisse sind von katholischen Theologen wiederholt in solch vollständiger und wissenschaftlich genauer Weise zusammengestellt worden, daß es hier genügt, wenn aus allen alten Kirchen die Hauptvertreter zu Worte kommen.

Die Didache bezeugt die ordnungsgemäße Feier der Eucharistie am Sonntag. Sie bezeichnet sie als „geistige Speise" und „geistigen Trank" (10, 3). Für die reale Gegenwart ist jedoch der dunkle Text nicht beweiskräftig. Ignatius gebraucht zwar bisweilen die Worte Fleisch und Blut des Herrn bildlich für Wahrheit, Liebe und Glaube. Aber an einer Stelle wenigstens ist er ein durchaus klarer Zeuge für unser Dogma. Er schreibt von den Doketen: „Sie enthalten sich der Eucharistie und des Gebetes, weil sie nicht bekennen, daß die Eucharistie das Fleisch unseres Erlösers Jesus Christus ist, das für unsere Sünden gelitten und das der Vater in seiner Huld auferweckt hat" (Smyrn. 7, 1). Hier stellt der zu „Fleisch" Christi beigefügte doppelte Zusatz die Sache, außer allem Zweifel klar. Justin stellt sich in seiner ersten Apologie den Zweck, die heidnischen Verdächtigungen gegen die Christen, zumal gegen den geheimgehaltenen Kult zu widerlegen; deshalb lüftet er in Durchbrechung der Arkandisziplin entschlossen den Schleier und beschreibt den ganzen Hergang. Dabei tritt die hohe Ehrfurcht der Christen vor der Eucharistie zu Tage. Um diese zu begründen, schreibt er: „Denn nicht wie gewöhnliche Speise und wie gewöhnlichen Trank empfangen wir dieses, sondern wie Jesus Christus, unser Heiland, als er durch Gottes Wort (διὰ λόγου τοῦ θεοῦ) Fleisch wurde, Fleisch und Blut um unseres Heiles willen angenommen hat, so sind wir gelehrt worden, daß die durch ein von ihm herrührendes Gebetswort unter Danksagung geweihte Speise mit der unser Fleisch und Blut durch Umwandlung (κατὰ μεταβολήν) genährt wird, Fleisch und Blut jenes fleischgewordenen Jesus sei" (Apol. I 66). Man merke folgendes: Justin bekennt hier den allgemeinen kirchlichen Glauben: „So sind wir belehrt worden." Er identifiziert Fleisch und Blut des historischen Christus mit dem eucharistischen. Die Herstellung und Bereitung des eucharistischen Leibes geschieht durch ein vom Herrn empfangenes Segenswort. Die Wirkung desselben im Menschen ist geistige Union und Umwandlung des Menschlichen in das Göttliche.

Irenäus redet wiederholt von der Eucharistie. Wir heben folgendes hervor. Die Gnostiker verabscheuen wie die Doketen die Materie. Nun schreibt Irenäus: „Wie können sie glauben, daß das Brot, über welches Dank gesagt ist, der Leib ihres Herrn sei und der Kelch sein Blut enthalte, wenn sie ihn nicht als den Sohn des Weltschöpfers bekennen" (Adv. haer. 4, 18, 4). Er meint, der Herr könne das Brot, einen Teil der Schöpfung, nicht zu seinem Leibe machen, wenn er ihm nicht auch als sein Eigentum angehöre. Für uns aber liegt der Akzent auf dem Christen und Gnostikern gemeinsamen Glauben an die reale Gegenwart des Herrn. Diese spricht sich auch in der gleich polemischen Stelle aus, die folgendermaßen lautet: „Er hat den Kelch, welcher aus den geschaffenen Dingen genommen ist, als sein eigenes Blut (αἷμα ἴδιον) erklärt, womit er unser Blut durchdringt und das der Schöpfung angehörige Brot als seinen eigenen Leib (ἴδιον σῶμα) verbürgt, womit er unsere Leiber nährt. . . . Wein und Brot werden durch das Wort Gottes zur Eucharistie, welche Christi Leib und Blut ist" (Adv. haer. 5, 2, 2—3). Nach den drei genannten Vätern, Justin, Ignatius und Irenäus, glaubte also der gesamte Osten und Westen der Kirche in jenen ersten Zeiten an die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie. Hierzu tritt Tertullian als Zeuge für Nordafrika. Er hat zwar als erster die Eucharistie mit dem symbolischen Ausdrucke „Figur" (figura corporis Christi) bezeichnet und wird von den Gegnern gern zum „Symbolisten" gemacht. Allein er zeugt mit unverkennbarer Deutlichkeit für unser Dogma.

So schreibt er: „Ängstlich nehmen wir darauf Bedacht, daß nicht etwas von unserem Brote und Kelche zur Erde falle" (De cor. mil. 3). Den christlichen Handwerkern, welche Götzenbilder für Heiden anfertigen, sagt er: „Es ist ein beklagenswerter Frevel, wenn ein Christ von den Götzen weg zur Kirche kommt ... wenn er mit denselben Händen den Leib des Herrn anfaßt (er wurde den Kommunizierenden in die Hand gelegt), welche für die Dämonen Leiber aufbauen.... O des Verbrechens! Einmal haben die Juden an Christus Hand angelegt, diese vergreifen sich täglich an seinem Leibe. Solche Hände müßten abgehauen werden" (De idol. 7). Diese scharfen Äußerungen sind nur verständlich, wenn Tertullian die reale Präsenz annimmt. Ebenso realistisch klingen folgende Worte aus der bekannten, schon früher zitierten Stelle: „Das Fleisch (der Christen) wird genährt durch den Leib des Herrn, damit auch die Seele von Gott genährt werde" (De resurr. carn. c. 8; vgl. S. 628). Nach diesen klaren Stellen müssen die an sich dunkeln erklärt werden, die ihn in den Verdacht eines Symbolisten gebracht haben.

Cyprian ist der einzige Vater, welcher der Eucharistie einen längeren Brief gewidmet hat (Ep. 63). Rauschen hält die von Cyprian vorgetragene Lehre für „schwer zu bestimmen" (14). Die Schwierigkeit liegt darin, daß er wiederholt sagt, der Wein würde als das Blut Christi dargestellt (ostenditur, potest videri; c. 13), woraus man seinen Symbolismus erkennen wollte. Er hat aber auch realistische Worte über die Eucharistie gesprochen. So sagt er von den unwürdigen Kommunikanten: „Es wird seinem Leibe und Blute Gewalt angetan, und sie versündigen sich jetzt am Herrn mit Hand und Mund noch ärger, als da sie ihn verleugnet haben" (De laps. 16). Er fordert äußerste Reinheit und Würdigkeit für den Empfang (ebd. 15 16 26; De dom. orat. 18; Test. 3, 94; Ep. 15, 1; 16, 2; 17, 2) und weiß von auffallenden Strafgerichten zu berichten, wenn diese Würdigkeit nicht beobachtet wird (De laps. 25 26). Aus all dem geht hervor, daß Cyprian so wenig einseitiger Symboliker ist wie sein Lehrer Tertullian.

Die Alexandriner drücken sich gern symbolisch über die äußeren Gestalten aus und suchen die Eucharistie didaktisch auszunutzen. In ihr wird der göttliche Logos der ewigen Wahrheit empfangen. Aber Klemens findet doch auch realistische Worte über das Geheimnis: „Die Mischung beider, des Getränkes und des Logos, wird Eucharistie genannt, ein preiswürdiges und herrliches Gnadengeschenk; die gläubig daran teilnehmen, werden geheiligt dem Leibe und der Seele nach, indem der Wille des Vaters den Menschen, diese göttliche Mischung (aus Leib und Seele) mit dem Geiste und dem Logos auf mystische Weise verbindet; denn der Geist ist wahrhaft mit der von ihm getragenen Seele innigst verbunden und das Fleisch, um dessentwillen der Logos Fleisch geworden ist, mit dem Logos" (Paed. 2, 2). Origenes bezeugt den schlichten Kirchenglauben, wenn er sagt, daß „wir einen gewissen Leib empfangen, welcher wegen des (darüber gesprochenen) Gebetes heilig ist und diejenigen heiligt, welche ihn mit gesundem (reinem) Gewissen genießen" (Contra Cels. 8, 33).

Die nachnicäischen griechischen Väter stehen zwar in ihrer Theologie unter dem Einfluß des Origenes, und doch sind gerade sie die kräftigsten Vertreter der realen Präsenz. Naturgemäß kommt ihr Glaube am deutlichsten in ihren katechetischen Schriften zum Ausdruck. So sagt Gregor von Nyssa in seiner großen Katechese (Orat. cat. 37): „Mit Recht glauben wir also, daß auch jetzt das durch das Wort Gottes geheiligte Brot in den Leib des Logos Gottes umgewandelt wird." Cyrill von Jerusalem verweist für die reale Präsenz die Katechumenen auf Christi Wort: „Da er also selbst vom Brote sagte: ‚Dies ist mein Leib', wer wird demnach zu schwanken wagen? Und da er selbst versicherte: ‚Das ist mein Blut', wer sollte jemals zweifeln, es sei nicht sein Blut!" Dann beruft er sich auf die göttliche Allmacht, welche die irdischen Elemente in die höhere Substanz des Leibes Christi verwandelt habe (Cat. myst. 4, 2 f). Chrysostomus, der Lehrer der Eucharistie, kommt an vielen Stellen seiner Schriften auf die reale Präsenz zu sprechen und bisweilen in sehr realistischen Ausdrücken. So sagt er: „Das heilsame Blut sollt ihr genießen, wie wenn ihr es mit den Lippen aus der göttlichen und unbefleckten Seite saugen würdet" (De poen. hom. 9, 1). „O, wie viele sagen jetzt:

Ich möchte seine Gestalt sehen, seine Figur, seine Kleider, seine Schuhe! Ihn selbst siehst du, ihn selbst berührst du, ihn selbst issest du (In Matth. hom. 82, 1 f). „Den von den Nägeln durchbohrten Leib hat er uns gegeben, daß wir ihn mit den Händen halten und essen zum Beweise seiner Liebe; denn die, welche wir sehr lieben, pflegen wir oft zu beißen" (In Ep. 1 ad Cor. hom. 24, 4). Auch die übrigen Griechen, sowohl die nüchternen Antiochener wie Theodor von Mopsueste, Makarius von Magnesia, welche entschieden die Ausdrücke Symbol und Bild ablehnten, wie auch die mehr mystischen Alexandriner (Serapion von Thmuis, Athanasius, Makarius von Ägypten), die allerdings gern ihren Glauben in jene Ausdrücke (ὁμοίωμα, ἀντίτυπον, σύμβολον = Gestalten, Erscheinungsformen) kleiden, sprechen dieselbe Wahrheit aus. Vom alexandrinischen Cyrill genügt es, seine Erwiderung gegen Nestorius, der zwar die reale Gegenwart annahm, aber Gottheit und Menschheit trennte und erstere vom Genusse ausschloß, zu vernehmen: „Wir essen aber nicht, als wenn wir die Gottheit verzehrten — fern sei eine solche Impietät —, sondern wir essen das eigene Fleisch des Logos, welches zu einem lebendigmachenden geworden ist, weil es dem gehört, der um des Vaters willen lebt" (Adv. Nest. 4, 5).

Die lateinischen Väter des 4. und 5. Jahrhunderts sind von großer Klarheit und Bestimmtheit; nur Augustins Auffassung macht einige Schwierigkeiten. Hilarius beruft sich auf Christi Worte (Jo 6, 56 f) und sagt: „Daher ist für den Zweifel an der Wahrheit des Fleisches und Blutes kein Raum gelassen" (De Trin. 8, 14). Ambrosius hat in seiner katechetischen Schrift (De mysteriis) die Eucharistie eingehend behandelt, die Verwandlungslehre ganz deutlich ausgesprochen und durch biblische Wunder erläutert und bewiesen. Er wird später noch zu hören sein. Hierher gehört auch die Schrift des Pseudo-Ambrosius über die Sakramente (De sacramentis 4, 14—16). Ambrosius wurde wegen seines Satzes, daß der historische und eucharistische Christus identisch sei (Hoc quod conficimus corpus ex Virgine est... vera utique caro Christi, quae crucifixa est, quae sepulta est; vere ergo carnis illius sacramentum est; De mysteriis 9, 53) der eucharistische Lehrer des späteren Abendlandes (Paschasius Radbertus).

Augustin scheint die Schrift seines Lehrers über die Geheimnisse nicht gekannt zu haben. Wenigstens verspürt man bei ihm keine Nachwirkungen davon. Die Protestanten zählen ihn fast einstimmig zu den „Symbolisten". Die Katholiken anerkennen seine spiritualistische Redeweise, sprechen ihn aber dennoch als den Ihrigen an. Schanz schreibt über ihn: „Der hl. Augustin ist also nicht Spiritualist und Symboliker, sondern er lehrt die reale Gegenwart Christi in dem Sakramente der Eucharistie." Rauschen meint im Anschluß an dieses Zitat: „Ich möchte lieber sagen: Augustin neigt zur symbolischen Erklärung der Eucharistie hin, aber er hat damit nicht die reale Gegenwart ausschließen wollen" (S. 24). Um Augustin zu verstehen, muß an seinen Sakramentsbegriff erinnert werden: Ein anderes ist es, was man im Sakramente sieht, ein anderes, was man geistig erkennt: „Was ihr sehet, ist Brot und Kelch, wie es euch eure Sinne verkünden, aber der Glaube sagt euch: Das Brot ist der Leib Christi und der Kelch das Blut Christi" (Serm. 272; M. 38, 1246; vgl. Serm. 217 u. 132). „Das, was man sieht am Tische des Herrn, ist Brot und Wein; aber jenes Brot und jener Wein werden durch das hinzutretende Wort Leib und Blut des Logos" (Serm. 6). „Und er (Christus) trug sich selbst in seinen Händen, als er uns sagte: Das ist mein Leib" (Enarr. in Ps. 33, 10; M. 36, 306). Als Neuplatoniker unterscheidet er freilich Wesen und Erscheinung, und daher rühren seine mancherlei spiritualistischen Ausdrucksweisen über die Eucharistie, welche später im Zusammenhange mit andern Vätern erörtert werden sollen. Leo I. möge die Reihe der Väter beschließen. Er mahnt die Gläubigen: „Weil der Herr spricht: Wenn ihr nicht esset usw. (Jo 6, 54), so müßt ihr so an dem heiligen Tische teilnehmen, daß ihr nicht den geringsten Zweifel an der Wahrheit des Leibes und Blutes Christi habt" (Serm. 91, 3; M. 54, 452).

Zum rechten Verständnis der Väterlehre über die Eucharistie muß auch ihre Lehre vom Meßopfer verglichen werden. Es ist klar, daß beide sich gegenseitig bedingen. Nun aber ist, wie später deutlich wird, die Vorstellung von der Eucharistie als neu-

testamentlichem Opfer uralt und höchst realistisch, besonders bei den als Symbolisten angeklagten Vätern wie Origenes, Tertullian, Cyprian, Augustin. Wenn aber ihr Meßopferglaube den realen wirklichen Christus Gott zum Opfer bringt, kann ihr Eucharistieglaube nicht beim bloßen Symbol stehen geblieben sein.

An diese patristischen Zeugnisse reihen sich die Gebete der Liturgien. Besonders wertvoll sind die Worte der Epiklese oder des Bittgebetes um die Wandlung der irdischen Substanzen. So heißt es in der ältesten uns bekannten Form aus dem Meßkanon des Serapion von Thmuis: „Kommen möge, Gott der Wahrheit, dein heiliger Logos auf dieses Brot, damit das Brot der Leib des Logos werde, und auf diesen Kelch, damit der Kelch das Blut der Wahrheit werde." Der ganze Kanon bei Rauschen S. 100—102. Ähnlich lauten die Epiklesеformen der übrigen uns erhaltenen Liturgien. Ganz hierzu passen die Ermahnungen der Liturgien, mit Reinheit an der Eucharistie teilzunehmen, sowie das Bekenntnis des Glaubens an die reale Gegenwart, sobald die Konsekration geschehen ist. Endlich sei noch die Übereinstimmung des Morgenlandes in diesem Punkte hervorgehoben. Maltzew schreibt: „Der Herr ist in dem Sakramente der Eucharistie nicht nur mit seinem Leibe und Blute gegenwärtig, sondern mit seinem ganzen Wesen, d. h. wie mit seiner Seele, die untrennbar verbunden ist mit seinem Leibe, so auch mit seiner Gottheit selbst, welche hypostatisch und untrennbar vereinigt ist mit seiner Menschheit" (S. CLXV).

Zur Lösung patristischer Schwierigkeiten. Es darf nicht in Abrede gestellt werden, daß eine Reihe von Vätern, vielleicht die meisten, in ihren Ausführungen über die Eucharistie gelegentlich auch symbolische Ausdrücke gebrauchen (τύπος, σύμβολον, ὁμοίωμα, ἀντίτυπος — signum, figura). Um sie recht zu verstehen, sei folgendes bemerkt. Solche Ausdrücke finden sich gerade auch bei solchen Vätern, über deren strengen Realismus gar kein Zweifel bestehen kann, wie bei Cyrill von Jerusalem, Chrysostomus, Ambrosius. Also dürfen jene Termini nicht absolut symbolisch verstanden werden. Sinn und Bedeutung derselben wird meistens leicht gefunden, wenn man beachtet, daß das Ganze der Eucharistie eine mehrfache Betrachtungsweise zuläßt. Man kann 1. die äußeren Gestalten, die Erscheinungsweise derselben ins Auge fassen und sagen, sie sei ein Bild, Zeichen, Typus vom Leibe des Herrn. Man kann 2. den sakramentalen Leib des Herrn im Unterschiede von dem himmlischen beurteilen und ihn ein Bild nennen, eine mystische Erscheinungsform von jenem. Man kann 3. mit Paulus (1 Kor 10, 17) in der Eucharistie auch ein Symbol der Kirche erkennen, wie schon die Didache (9, 4), ferner der Kanon des Serapion, Augustin (Serm. 272 u. a.). Endlich kann man 4. auch von einem mehrfachen Genusse des Leibes Christi reden. Der erleuchtete Glaube weiß, daß er unter der sinnlichen Erscheinungsform nicht gerade in ihr als solcher den sakramentalen Leib empfängt. Der unerleuchtete Glaube muß erinnert werden, nicht „Zähne und Magen zu rühren", wie Augustin sagt, sondern geistig zu genießen. Der Nachlässige erfährt die Mahnung, „nicht bloß im Sakramente zu essen, was auch viele Schlechte tun, sondern bis zur Teilnahme am Geiste, damit wir in dem Leibe des Herrn als Glieder bleiben, damit wir von seinem Geiste genährt werden" (In Io. 27, 11). Zum Ganzen ist endlich noch zu bemerken, daß die Väter wegen ihrer Neigung zur allegorischen Schriftauslegung gern in einer Sache einen mehrfachen Sinn suchten und fanden. Aber einen Spiritualisten im Sinne Zwinglis (signum tantum) wird man in der ganzen alten Kirche vergebens suchen, (auch nicht bei den Anhängern des Origenes, diesen selbst eingeschlossen.

Ein Fortschritt in der Eucharistielehre ist freilich bei den Vätern deutlich wahrzunehmen. Aber er betrifft nicht den Glauben an das Geheimnis, sondern seine Theologie. Er wurde dadurch bewirkt, daß man die Eucharistie bald zu andern verwandten großen Geheimnissen in Parallele setzte und dadurch Licht über sie verbreitete. Leicht lassen sich folgende Parallelen feststellen: Man verglich die Konsekration mit der Schöpfung; beide sind Akte der göttlichen Macht, die alles, auch was dem Menschen unbegreiflich ist, vermag, und der göttlichen Güte, die alles, was da lebt, mit Segen erfüllt. Nahe lag dann auch der Vergleich zwischen Konsekration und Inkarnation, der oft in der Epiklese hervortritt; beide sind Werke des Heiligen Geistes (Lk 1, 35). Die Parallele zwischen Eucharistie und Kreuzestod war schon durch die Einsetzungsworte nahegelegt, wie auch durch den Befehl, den Tod des Herrn bei der Feier zu verkünden. Hierbei trat sowohl der Gedanke der Identität des Herrenleibes (Ignatius, Justin) als auch der Zweck der Eucharistie als Repräsentation des Kreuzesopfers hervor. Daher der stete Hinweis auf Mal 1, 11. Eine weitere Erläuterung des Geheimnisses ergab sich aus seiner Beziehung zur Erlösung, sofern diese als Vergöttlichung der menschlichen Natur gedacht wurde. Die Eucharistie war eben das „Heilmittel der Unsterblichkeit", die Speise des ewigen Lebens (Ignatius, Gregor von Nyssa, die Griechen).

§ 178. Die Transsubstantiation.

Literatur. Thomas, S. th. 3, q. 75, a. 1. Franzelin thes. 14 f. Pesch VI[3] 307 ff. Paquet, De sacram. I 248 ff. Pohle III[4] 224 ff. Specht 241 ff. Scheeben-Atzberger IV § 370 u. 372.

Satz. Christus wird in der Eucharistie gegenwärtig durch die Verwandlung der Brot- und Weinsubstanz in seinen Leib und sein Blut. De fide.

Erklärung. Das Tridentinum definierte nicht nur die reale Gegenwart, sondern auch die Art und Weise, wie diese Gegenwart zu stande kommt. Es erklärt: „Wenn jemand sagt, in dem allerheiligsten Sakramente der Eucharistie verbleibe die Substanz des Brotes und Weines zugleich mit dem Leibe und Blute unseres Herrn Jesu Christi, und leugnet jene wunderbare und eigenartige Umwandlung der ganzen Substanz des Brotes in den Leib und der ganzen Substanz des Weines in das Blut, indem nur die Gestalten von Brot und Wein bleiben, eine Wandlung, die die katholische Kirche sehr passend Wesenswandlung (transsubstantiatio) nennt, der sei ausgeschlossen" (sess. III, can. 2; Denz. 884 [764]).

Ein Vierfaches ist hier hervorzuheben: 1. Die Substanz von Brot und Wein bleibt nicht zurück, wenn die Eucharistie bereitet ist. Es gibt also in ihr keine Koexistenz von zwei Substanzen, der natürlichen und der himmlischen. Damit ist die Impanations- oder Konsubstantiationslehre Luthers abgelehnt. 2. Es wird von den natürlichen Substanzen erklärt: sie sind verwandelt. Dadurch wird zugleich der Kern des Geheimnisses bestimmt: durch diese Verwandlung in den Leib und das Blut Christi ist Christus eben in der Eucharistie gegenwärtig geworden. 3. Es wird gelehrt, daß die Gestalten (species) oder Akzidenzien verbleiben. Wie diese verbleiben, wird zwar nicht erklärt, wenn auch durch die Wendung, daß diese Wandlung eine ganz einzige und wunderbare sei, darauf hingedeutet wird, daß ihr Verbleiben so gut wie die Verwandlung der ihnen früher zu Grunde liegenden Substanz einzig der Allmacht Gottes zuzuschreiben ist. Für den bloßen natürlichen Augenschein findet

daher die Wandlung nicht statt; hier urteilt der Glaube allein. 4. Endlich wird über den Umfang der Wandlung gelehrt, daß er die ganze Substanz betrifft. In dieser Tatsache liegt eben ihr einziger und wunderbarer Charakter begründet. Wandlungen in den substantialen Formen der Dinge sehen wir alle Tage vor Augen. Ebenso oft nehmen wir akzidentelle Veränderungen der Dinge wahr. Aber nirgends und niemals beobachten wir Naturvorgänge, in denen sich nicht nur eine Wandlung der Formen, sondern auch der ihnen zu Grunde liegenden Materie vollzieht. Es liegt also in der Eucharistie eine einzigartige, Materie und Form umfassende volle Substanzwandlung vor.

Beweis. Einen formellen Beweis für die Verwandlung können wir aus der Schrift nicht beibringen. Christus hat seinen Jüngern sein Fleisch und Blut unter den Gestalten von Brot und Wein dargereicht, hat aber nicht ausdrücklich erklärt, wie dasselbe gegenwärtig geworden ist. Nur virtuell und implizite liegt in den Einsetzungsworten auch die Wandlung ausgesprochen. Denn wenn Christus die natürlichen Substanzen von Brot und Wein nahm, sie segnete und den Jüngern reichte mit der Versicherung, es sei sein Fleisch und Blut, dann mußten sie eben in letztere verwandelt worden sein. Andernfalls hätte der Herr sprechen müssen: Nehmet hin und esset, unter diesem Brote, mit ihm verbunden ist mein Fleisch. Weil sich aber Christus nicht in dieser Form ausgedrückt hat, so kann er auch nur im ersteren Sinne verstanden werden. Deshalb sagt auch das Tridentinum: „Weil aber Christus, unser Herr, gesagt hat, daß das, was er unter der Gestalt des Brotes darreicht, wahrhaft sein Leib sei, deshalb galt immer in der Kirche Gottes die Überzeugung, und deshalb erklärt jetzt wieder diese heilige Versammlung, daß durch die Konsekration des Brotes und Weines eine Verwandlung geschehe der ganzen Wesenheit des Brotes in die Wesenheit des Leibes Christi, unseres Herrn, und der ganzen Wesenheit des Weines in die Wesenheit seines Blutes" (c. 4).

Väter. So bestimmt sie auch von Anfang an für die reale Gegenwart zeugen, so reflektieren sie doch in den ersten Jahrhunderten wenig über den Vorgang der Konsekration und das Verhältnis von äußerer Erscheinung und innerer Wahrheit. Die Schrift gewährte für die Lösung dieses Problems keine direkten Handhaben. Und so konnte man sich auch zweifach oder verschieden zur Sache äußern, indem man dann auf den geistigen Wesenskern des Geheimnisses sah und dann auch wieder auf die materielle Erscheinung.

Die ersten klaren Zeugen der Wandlungslehre sind die Griechen des 4. Jahrhunderts, Cyrill von Jerusalem und Gregor von Nyssa; im Abendlande schließt sich ihnen Ambrosius an. Auch die antiochenische Schule (Theodor von Mopsueste, Makarius von Magnesia, Chrysostomus) bezeugt deutlich die Wandlungslehre. Und wenn der Antiochener Theodoret von Cyrus eine Ausnahme macht und für den Fortbestand der Elemente zu sprechen scheint (Rauschen 28. Schwane II² 801), so tritt Cyrill von Alexandrien wieder deutlich für die Wandlung ein. Freilich schlossen sich an Theodoret noch einige Lehrer an, sofern man lieber von einer Vergöttlichung als von einer Verwandlung des Brotes sprach. Seit ca 550 aber siegte in der griechischen Kirche die traditionelle Wandlungslehre, und der Glaube an die Transsubstantiation (μετουσίωσις) fand keine Verdunklung mehr. Hören wir nunmehr einige Väter wörtlich.

Cyrill von Jerusalem erinnert zur Erklärung des Werdeprozesses seine Katechumenen an das Wunder zu Kana und sagt: „Er hat einst zu Kana in Galiläa das Wasser in Wein verwandelt (μεταβέβληκεν) durch seinen bloßen Willen, und er soll nicht ebenso glaubwürdig sein, wenn er Wein in sein Blut verwandelt?“ (Cat. myst. 4, 2.) Über die Konsekration selbst läßt er sich folgendermaßen hören: „Nachdem wir uns durch die angeführten Lobgebete geheiligt haben, rufen wir den gnädigen Gott an, daß er den Heiligen Geist auf die gegenwärtigen Gaben herabsende; daß er das Brot zum Leibe Christi mache; denn das, was der Heilige Geist berührt, wird geheiligt und verwandelt (μεταβέβληται; Cat. myst. 5, 7). Gregor von Nyssa sagt: „Wir glauben mit Recht, daß auch jetzt das durch das Wort Gottes geheiligte Brot in den Leib des Logos Gottes verwandelt wird (μεταποιούμενος; Orat. cat. 37). Chrysostomus erinnert an die Schöpfungsmacht Gottes und sagt dann: „Nicht ein Mensch ist es, der bewirkt, daß das Vorliegende der Leib und das Blut Christi werde, sondern der für uns gekreuzigte Christus, dessen Stelle der Priester vertritt, wenn er jene Worte ausspricht, wohingegen die Kraft und Gnade von Gott kommt. Das ist mein Leib, sagt er. Dieses Wort verwandelt das Vorliegende“ (μεταρρυθμίζει; De prodit. Iudae hom. 1, 6). Johannes von Damaskus dringt schon tiefer in das Geheimnis selbst ein: „Der Leib ist mit der Gottheit wahrhaft verbunden, und zwar der Leib, der aus der heiligen Jungfrau geboren wurde, jedoch nicht so, als wenn der angenommene Leib aus dem Himmel käme, sondern so, daß das Brot und der Wein selbst umgeschaffen werden (μεταποιοῦνται) in den Leib und das Blut Gottes“ (De fide orth. 4, 13). Bischof Theodor Abû Qurra († ca 820) rechnet die Transsubstantiationslehre zur apostolischen Tradition, wenn sie auch nicht durch ein Schriftwort erweisbar sei. In dieser Tradition sei vieles enthalten, was wir glauben: „Das erste davon ist jenes Wort, welches wir über unsere Opfergaben (qurbân) sprechen, und wodurch sie das Fleisch und das Blut Christi werden.“ (Graf, Die arab. Schriften des Theodor Abû Qurra [1910] 288; vgl. 313.)

Von den Lateinern ist zuerst Ambrosius zu nennen. Er trägt in seiner katechetischen Schrift über die Geheimnisse viele Beispiele zusammen, den Vorgang der Wandlung zu erklären. Er erinnert, wie die Väter das so oft tun, an die göttliche Schöpfungstat, an die Inkarnation, an die Verwandlung des Stabes des Moses in die Schlange, des Wassers in Blut, an das Schwimmen des Beiles des Elisäus, an den Durchgang durch das Rote Meer, an das Stehen des Jordanflusses: das alles beweist ihm die Möglichkeit der Wandlung. „Wenn so viel das Wort des Elias vermochte, daß es Feuer vom Himmel herunterholte, wird nicht Christi Wort so viel vermögen, daß es das Wesen (species = naturam) der Elemente verwandelt (mutet)? ... Soll denn das Wort Christi, der aus nichts hervorbringen konnte, was nicht war, nicht auch das, was ist, in das verwandeln können, was es vorher nicht war? Ist es ja doch um nichts geringer, den Dingen ihre Wesenheit schöpferisch zu verleihen, als dieselbe zu verändern“ (De myst. 9).

Wiederholt wird diese Lehre von Pseudoambrosius (Maximus von Turin?), welcher sagt: „Jenes Brot ist Brot vor den Sakramentsworten (ante verba sacramentorum); sobald aber die Konsekration hinzutritt, wird aus dem Brote der Leib (De pane fit caro; De sacram. 4, 4). Hier ist Augustins Wort vom Hinzutreten des Wortes zum Element auf die Eucharistie angewandt. An einer andern Stelle beruft er sich auf Christi mächtiges Wort, das die Naturen der Dinge zu wandeln vermöge (Primo omnium dixi tibi de sermone Christi, qui operatur, ut possit mutare et convertere genera instituta naturae; ebd. 6, 3).

Seit dem 4. Jahrhundert wird also die Transsubstantiation in der morgen- und abendländischen Kirche klar bezeugt. Auch durch die Liturgien, die allerdings in der uns vorliegenden Form meist dem 5. Jahrhundert angehören, ihrem Grundstock nach aber älter sind. In ihrer Epiklese heißt es ständig, der Heilige Geist möge herabkommen und die vorliegenden Gaben zum Leibe und Blute des Herrn machen.

Es ist nach diesen geschichtlichen Zeugnissen also sicher eine unhaltbare Behauptung, wenn man sagt, Paschasius Radbertus habe die Wandlungslehre in der Kirche

zuerst aufgebracht, wenn es auch wahr ist, daß er diese Lehre zuerst mit einer gewissen Energie und theologischen Genauigkeit in deutlicher Unterscheidung von Substanz und Akzidenz erörtert und darüber die erste Monographie geschrieben hat (De corpore et sanguine Domini). Sein Gewährsmann unter den Vätern war hauptsächlich Ambrosius. Die Wandlung erklärt er als eine Art Erschaffung (creatur corpus Christi). Die an Ambrosius sich heftende lateinische Lehrentwicklung siegte im Streite Berengars.

Die von Berengar unterschriebene Eidesformel lautete: „Ich, Berengar, glaube von Herzen und bekenne mit dem Munde, daß Brot und Wein, die auf dem Altare ruhen, durch das Geheimnis des heiligen Gebetes und die Worte unseres Erlösers substantiell verwandelt werden (substantialiter converti) in das wahre und eigentliche und lebendigmachende Fleisch und Blut Jesu Christi unseres Herrn" (Denz. 355 [298]).

Die Scholastik hatte sich, besonders nachdem der von Hildebert von Lavardin, Erzbischof von Tours († 1133), geprägte Ausdruck transsubstantiatio statt der früheren conversio, mutatio auf dem Lateranense IV verwendet wurde (Denz. 430 [357]) nur mehr mit dem Wesen der Wandlung zu befassen.

In der Folge mußte die Kirche die Wandlungslehre noch schützen gegen Wiclif (Denz. 581 [477]) und Luther, sowie gegen die Kritik der Pistorienser (Denz. 1530 [1393]).

§ 179. Wesen der Transsubstantiation.

Unklare und falsche Auffassungen. Wenn auch die Verwandlung der irdischen Elemente in die himmlische Speise des Fleisches und Blutes Christi seit dem 4. Jahrhundert in der ganzen Kirche formell gelehrt wurde, so folgt daraus noch nicht, daß sie auch überall sofort richtig erklärt worden ist. Vgl. Bellarmin, De euchar. c. 11 ff.

So scheint Gregor von Nyssa mehr an eine Transformation als an eine Transsubstantiation zu denken. Auch Theodoret von Cyrus und Papst Gelasius sind nicht deutlich und reden vielleicht von einer Remanenz der Naturen oder Substanzen der Elemente. Vgl. Bardenhewer, Patrol.[3] 535; Schwane II[2] 801 ff; Rauschen 28 ff. Auch die Meinung des Paschasius, daß der Leib „kreiert" werde (Schnitzer 136 f), ist nicht haltbar. Später gebraucht der mystische Rupert v. Deutz († 1135) die Analogie der Inkarnation. In ihr aber verblieb jede Natur in ihrem Sein, keine wurde verwandelt. Man macht ihn daher bisweilen zu einem Vertreter der Impanationslehre (vgl. aber Schanz 352; Rauschen 27; Bach I 412 ff). Auch später gab es Impanationsvertreter, daher werden sie von den großen Scholastikern bekämpft. Luther vertrat die Impanationstheorie. Seine Anhänger dachten sich die Substanzen verbunden entweder in Weise der hypostatischen Union oder als äußere Koexistenz der beiden Substanzen. Die Konkordienformel nennt das eine sakramentale Union, im Unterschiede von einer personalen (P. 1; bei Müller 540; die Solida declaratio erklärt: Dicimus, sub pane, cum pane, in pane adesse et exhiberi corpus Christi ... ad reiiciendam papisticam transsubstantiationem; bei Müller 654). Der Ausdruck Impanation war dem biblischen Inkarnation nachgebildet. Vgl. Kirchenlex. VI s. v. Impanation. — Unhaltbar ist auch die Ansicht des Durandus, die auf eine Veränderung der Form, nicht aber der Materie oder auf eine Transformation hinausläuft. Deshalb betont das Tridentinum die Wandlung der ganzen Substanz. Ähnlich lautet eine neuere Auffassung, die zwischen Substanz und Akzidenzien noch ein Mittleres annimmt, die Natur, welche bleiben und vom Leibe Christi getragen werden soll (Denz. 1843 ff [1684 ff]). Nach

Rosmini macht Christus Brot und Wein zum Terminus seines Empfindungslebens, wie die von uns genossene natürliche Speise zu unserem Leben erhöht wird (Denz. 1919 [1764]).

Die theologische Erklärung der Transsubstantiation unterscheidet mit der Scholastik in den Dingen Substanz und Akzidenzien und weiter in der Substanz Materie und Form und nimmt dann entsprechend dem kirchlichen Dogma an, daß in der Wandlung die Substanz, und zwar die ganze, Materie und Form, ihr eigentümliches Sein verliert und hinübergeht in das Sein des Leibes Christi, während die Akzidenzien (species) in ihrem ursprünglichen Seinszustande verbleiben.

Zur näheren Erklärung unterscheidet man zwischen der passiven Wandlung der Elemente und der aktiven Wandlungstätigkeit Gottes, d. h. es wird gezeigt, was an den Elementen geschieht und was Gott tut, um sie zu wandeln.

Die passive Wandlung geschieht in der Weise, daß die ganze Substanz der Elemente übergeht in die Substanz des Leibes Christi. Versteht man das nach der Analogie natürlicher Wandlungsvorgänge, so unterscheidet man einen Ausgangspunkt der Wandlung (terminus a quo), einen End- oder Zielpunkt derselben (t. ad quem) und ein verbleibendes gemeinsames Drittes (t. manens, commune tertium), wodurch die innere, reale Beziehung und Kontinuität, die der Wandlungsbegriff notwendig fordert, garantiert wird. Bei der eucharistischen Wandlung ist dann das irdische Element der Ausgangspunkt, der Leib des Herrn der Endpunkt und die Gestalten sind das verbleibende Mittlere oder Dritte.

Der sakramentale Wandlungsbegriff läßt sich nicht adäquat durch natürliche Vorgänge belegen. Ausgeschlossen ist zunächst eine bloß akzidentelle Veränderung. Aber wenn man auch Vorgänge substantiellen Werdens ins Auge faßt, dann finden wir überall nur ein Wandeln und Neuwerden entweder in der Form (und das sind die gewöhnlicheren Vorgänge in der organischen Welt) oder ein Wandeln in der Materie bei verharrender Form (wie etwa beim Stoffwechsel im Menschen, wovon die Seele als forma corporis unberührt bleibt); aber einen Vorgang, wobei eine vollständige Substanzwandlung nach Materie und Form stattfindet, können wir nicht aufweisen. Deshalb nennt das Tridentinum die eucharistische Wandlung auch eine „wunderbare" und „einzige" (conversio mirabilis et singularis; can. 2).

Die Theologie sucht nun nicht nur genau den Unterschied der natürlichen und sakramentalen Wandlung zu bestimmen, sondern auch in das Wesen der passiven Wandlung selbst tiefer einzudringen. Dazu bringt sie noch Unterschiede in den einzelnen Momenten (termini) selbst an und sagt, der Ausgangspunkt kann als Ganzes oder in seiner formellen Bestimmtheit angesehen werden, und ebenso der Endpunkt, und deshalb ist zu unterscheiden zwischen dem terminus a quo totalis, der gebildet wird von Brot und Wein samt den Akzidenzien, und dem terminus a quo formalis, der nur die Substanz von Brot und Wein enthält. Nur dieser formelle Terminus, die Substanz der Elemente, wird verwandelt; ihre Akzidenzien sind von dem Vorgange ausgeschlossen. Sie bleiben. Und im Zielpunkte kann man wieder den terminus ad quem totalis ins Auge fassen, welcher den Leib des Herrn samt den Akzidenzien von Brot und Wein umfaßt, und den terminus ad quem formalis, der nur aus dem sakramentalen Leib des Herrn besteht.

Die aktive Transsubstantiation ist dann jene göttliche Allmachtstat, wodurch der eben beschriebene Vorgang an den irdischen Elementen auf übernatürliche Weise bewirkt wird. Was wir über diese geheimnisvolle

Tat Gottes sicher sagen dürfen, ist zunächst, daß Brot und Wein (terminus a quo formalis) nicht vernichtet wird. Wandlung ist keine Vernichtung (annihilatio). Es müßte ja sonst der Leib des Herrn neu erschaffen werden (ex nihilo), und die beiden Momente (t. a quo und t. ad quem) ständen sich innerlich fremd und beziehungslos gegenüber. Es muß vielmehr die göttliche Ursächlichkeit so auf die Substanz der Elemente einwirken, daß daraus der Leib des Herrn (als t. ad quem formalis) entsteht. Nur so verwirklicht sich der Wandlungsbegriff. Die nähere Erklärung der Schulen wird später zu berücksichtigen sein. Nur das ist hier noch zu bemerken, daß sich die Tätigkeit Gottes insofern auch auf die Akzidenzien bezieht, als er sie aus wichtigen, später zu erwähnenden Gründen vor der Mitverwandlung bewahrt und positiv in ihrem ursprünglichen Sein erhält (manentibus dumtaxat speciebus panis et vini; can. 2).

Die Scholastik ging in der näheren Erklärung des Endtermins (t. ad quem formalis) auseinander. Thomas nimmt ein „Werden" (fieri) des Leibes aus dem Brote (ex pane) an, so daß derselbe gleichsam schöpferisch aus ihm hervorgebracht wird. Doch betont er, es sei keine eigentliche Schöpfung; denn es bleiben die Gestalten; „aber mit dem Erschaffen hat die Konsekration das gemein, daß kein gemeinsames Subjekt existiert, das beide Endpunkte trägt, wie bei der natürlichen Wandlung" (S. th. 3, q. 75, a. 8).

Die späteren Thomisten vermeiden den Ausdruck „Schöpfung" und gebrauchen lieber den passenderen „Hervorbringung" (productio), oder da der Leib Christi schon vollkommen besteht, „Wiederhervorbringung" (reproductio, replicatio). — Scotus nimmt dagegen an, der Leib Christi werde äußerlich aus dem Himmel auf den Altar unter die Gestalten geführt; er faßt den Endtermin als „Herbeiführung" (adductio). Beide Erklärungen haben ihre Schwierigkeiten. Thomas betont zu sehr das Neuwerden des Leibes, der aber doch nicht mehr substantial „werden" kann, da er schon existiert. Scotus gibt den Endtermin eigentlich auf. Ganz läßt sich der geheimnisvolle Vorgang nicht aufhellen; aber es scheint, daß man den Endterminus einfach als eine neue Gegenwart des Leibes erklären müsse. Die Konsekration bewirkt eine neue Daseinsweise Christi, nämlich die sakramentale.

§ 180. Totalität und Dauer der Eucharistie.

Satz. Kraft der Wandlungsworte ist unter der Gestalt des Brotes nur der Leib und unter der Gestalt des Weines nur das Blut Christi gegenwärtig; aber vermöge der natürlichen und übernatürlichen Verbindung aller Wesensteile ist der ganze Christus unter jeder Gestalt zugegen. De fide.

Erklärung. Das Tridentinum erklärt schon im Kanon über die reale Präsenz, „daß der Leib und das Blut unseres Herrn Jesu Christi zugleich mit der Seele und Gottheit und somit der ganze Christus zugegen sei". Dann definiert es noch genauer diese Präsenz unter jeder Gestalt: „Wenn jemand leugnet, daß in dem hochheiligen Sakramente der Eucharistie unter jeder Gestalt ... der ganze Christus enthalten sei, der sei ausgeschlossen" (can. 3; Denz. 885 [765]). In dem zugehörigen dritten Kapitel erläutert es sich und sagt, es seien gegenwärtig „der Leib unter Brots-, das Blut unter Weinsgestalt kraft der Worte (ex vi verborum); derselbe Leib aber auch unter der Gestalt des Weines und das Blut unter der Gestalt des Brotes; und die Seele unter beiden vermöge jener natürlichen Verbindung und

Zusammenschließung (vi naturalis conexionis et concomitantiae), durch die die Teile Christi des Herrn, der erstanden ist aus den Toten nun nicht mehr stirbt, unter sich verbunden sind; ferner die Gottheit vermöge jener wunderbaren persönlichen Vereinigung derselben mit dem Leibe und der Seele (propter unionem hypostaticam). Deshalb ist es ganz wahr, daß ebensoviel unter je einer Gestalt als unter beiden enthalten ist" (Denz. 876 [757]). Diese Erklärung richtete sich gegen die später noch zu erwähnenden Utraquisten oder Kalixtiner, die den Genuß beider Gestalten für notwendig hielten.

Beweis. Die Schrift äußert sich (Jo 6, 52 57; 1 Kor 11, 27) nicht formell über diesen Punkt. Das Dogma ergibt sich aber einfach aus der realen Präsenz und aus der Unteilbarkeit des verklärten Herrn. Diese beiden Momente aber sind streng dogmatischer Natur; also auch die aus ihnen gezogene Folgerung. Was das zweite Moment anbetrifft, so ist klar, daß Christus nicht mehr sterben kann (Röm 6, 9). Wo er also gegenwärtig ist, ist er stets ganz gegenwärtig. Wo der Leib ist, ist dieser von dem lebendigen Blute durchströmt; und umgekehrt. Weil er nicht mehr sterben kann, ist die Seele stets mit dem Leibe verbunden. Weil endlich die hypostatische Union unauflöslich ist (S. 322), so ist eben vermöge dieser Union überall und stets mit der Menschheit auch die Gottheit verbunden.

Väter. Wenn in der patristischen Zeit und auch später noch die Regel war, daß man beide Gestalten genoß, so gibt es doch auch Fälle, in denen man nur eine Gestalt darreichte. So steht fest, daß unter Brotsgestalt kommunizierten die Kranken, die Gefangenen, die Einsiedler in der Wüste. Die Weinsgestalt allein reichte man schon früh den Kindern; das bezeugt Cyprian (De laps. 25); vgl. Augustin (Ep. 186, 30). In der griechischen Kirche empfangen noch heute die Täuflinge sofort auch die Weinsgestalt.

Vom 11. bis 12. Jahrhundert wurde allmählich die Kommunion unter einer Gestalt liturgischer Brauch. Der Glaube an die Totalität des Herrn unter jeder Gestalt war eben allgemeiner Kirchenglaube. Die Scholastik hatte ihn nur zu erklären. Sie tat es in der Weise des Tridentinums. Vgl. Thomas (S. th. 3, q. 76, a. 1). Selbst die Husiten bekannten sich, nachdem ihnen der Kelch zugestanden wurde, zu dem alten Glauben an die Totalität (Funk, Kirchengesch. § 143).

Satz. Auch unter jedem Teile einer jeden Gestalt ist nach geschehener Teilung der ganze Christus gegenwärtig. De fide.

Erklärung. In demselben oben angeführten Kanon schreitet die kirchliche Definition fort und sagt, „daß der ganze Christus unter den einzelnen Teilen derselben Gestalt nach geschehener Teilung enthalten ist". Der Kanon redet von wirklichen Teilen (separatione facta), nicht von möglichen. Deshalb ist auch nur dieser Fall dogmatisiert.

Beweis. Er liegt wieder einfach in der Konsequenz des ersten Dogmas. Wenn die frühere Substanz aufhörte und die neue Substanz an derem Orte sich befindet, so muß diese neue Substanz überall dort sein, wo man die Gestalten der früheren Substanz wahrnimmt. Die Teilung der Gestalten berührt nicht den Leib des Herrn. Es ist die Eigentümlichkeit der Substanz, daß sie ganz überall dort ist, wo sie ist.

Die Jünger haben den Herrn ganz genossen, und doch aßen sie von dem einen Brote und tranken aus dem einen Kelche; also sicher nur Teile

der vorher konsekrierten Elemente. Andernfalls hätte ja der Herr für jeden Jünger besonders konsekrieren müssen.

Man liest daher bei den Vätern die Warnung, man möge ja nicht etwas zu Boden fallen lassen; so bei Tertullian (De coron. mil. 3), bei Cyrill von Jerusalem (Cat. myst. 5, 21). Das erklärt sich nur aus dem Glauben, daß Christus auch unter jenen entfallenen Stückchen zugegen sei. Cyrill begründet seine Warnung ausdrücklich mit dem unvergleichlichen Werte des dahin gefallenen „Stückleins". Betreffs der Scholastik vgl. S. th. 3, q. 76, a. 3 u. 5.

Ist Christus auch schon vor der Teilung unter jedem Teilchen ganz gegenwärtig? Albert d. Gr. verneinte es. Die meisten späteren Theologen bejahen es, und wohl mit Recht; denn das fordert die logische Konsequenz. Die materielle Teilung könnte diese Totalität nicht bewirken, wenn sie nicht schon vorher vorhanden wäre.

Satz. Christus ist in der Eucharistie sogleich nach der Konsekration gegenwärtig und bleibt es so lange, als die Gestalten unverändert bleiben.

De fide.

Erklärung. Die Dauer oder Permanenz der Eucharistie war mit ein Hauptpunkt, der vom Tridentinum gegen die Reformatoren dogmatisiert werden mußte. Luther hielt die reale Gegenwart fest, gab aber später, einem Vorschlage Butzers und Melanchthons folgend, die Permanenz preis und beschränkte die Gegenwart auf den Moment des Gebrauches (usus). Daher definierte das Tridentinum: „Wenn jemand sagt, nach geschehener Konsekration sei nicht der Leib und das Blut unseres Herrn Jesu Christi in dem wunderbaren Sakramente der Eucharistie vorhanden, sondern nur im Gebrauch, während es genossen wird, nicht aber zuvor und danach, und in den konsekrierten Hostien oder Teilen, die nach der Kommunion aufbewahrt werden oder übrig sind, bleibe nicht der wahre Leib des Herrn, der sei ausgeschlossen" (sess. XIII, can. 4; Denz. 886 [766]). Das Konzil verteidigt die Sitte, den Leib des Herrn aufzubewahren und ihn zu den Kranken ehrfurchtsvoll hinzutragen, als ein uraltes Herkommen (can. 6 u. c. 6; vgl. c. 3).

Beweis. Christus reicht den Jüngern das Sakrament und spricht: Dies ist mein Leib; nicht dies wird mein Leib. Beim Kelche tritt das katholische Dogma noch klarer hervor. Christus reicht ihn mit der Begründung: Trinket alle daraus; denn (γάρ) dies ist mein Blut (Mt 26, 27). Es war also schon das Blut, konnte es daher nicht mehr werden. Es blieb aber auch das Blut; hörte nicht nach dem ersten Trunke auf und erneuerte sich beim zweiten wieder usf., als wenn der Glaube der Jünger oder die wiederholte Konsekration Christi eine intermittierende Gegenwart bewirkt hätte.

Väter. Von einer liturgischen Aufbewahrung des Sakramentes hören wir in der ersten Zeit noch nichts. Indessen eine gewisse Aufbewahrung privater Art kam nicht selten vor. Sie war mit der üblichen Selbstkommunion der Anachoreten, Einsiedler, Reisenden, Gefangenen verbunden. Man nahm sie mit nach Hause und genoß sie, so oft man wollte. Das bezeugt schon Tertullian (Ad uxor. 2, 5); Basilius nennt das eine „alte Gewohnheit". Aber er bezeugt es auch für die gewöhnlichen, ruhigen Zeiten. „Alle, die in den Einöden leben, wo kein Priester ist, haben die Kommunion zu Hause und nehmen sie aus eigener Hand. In Alexandrien und in ganz Ägypten hat meistenteils jeder Laie die Kommunion in seinem Hause und nimmt sie, so oft er will" (Ep. 93; M. 32, 483). Ähnliches bezeugen Ambrosius und Hieronymus. — Eine Aufbewahrung war auch mit den Messen von vorherkonsekrierter Hostie gegeben (missa praesanctificatorum). Wir finden sie in

der lateinischen Kirche noch heute am Karfreitag, in der griechischen dagegen seit der Trullanischen Synode (672) an allen Tagen der Fastenzeit außer dem Samstag sowie den Sonn- und Feiertagen. Um die Bedeutung der Permanenz für den christlichen Glauben recht würdigen zu können, ist es notwendig, das Dogma von dem eucharistischen Kulte in diesem Zusammenhange zu erörtern.

Satz. Christus ist in der Eucharistie mit göttlicher Verehrung zu verehren.

De fide.

Erklärung. Mit dem Glauben an die Permanenz der Eucharistie ist auch ihr Kult geboten. Das Tridentinum definierte ihn daher: „Wenn jemand sagt, in dem heiligen Sakramente der Eucharistie sei Christus, der eingeborene Sohn Gottes, nicht mit dem Kulte der Anbetung auch äußerlich anzubeten und deshalb weder durch besondere Festfeier zu verehren noch in Prozessionen nach dem löblichen und allgemeinen Gebrauche und Herkommen der heiligen Kirche feierlich umherzutragen, oder es sei nicht öffentlich dem Volke zur Anbetung auszusetzen, und die Anbeter desselben seien Götzendiener, der sei ausgeschlossen" (can. 6; Denz. 888 [768]).

Beweis. In der Schrift gibt es keine Beweise oder Andeutungen eines eucharistischen Kultes. Aber dieser ergibt sich aus den Einsetzungsworten, in denen er virtuell begründet liegt. Das Tridentinum beruft sich in dem entsprechenden Lehrkapitel (6) auf ein paar Stellen, worin Christus überhaupt anzubeten gefordert wird (Hebr 1, 6 = Ps 96, 7. Mt 2, 11). Ganz mit Recht; denn es ist der eine und selbe Christus, den wir anbeten müssen, nur seine Daseinsweisen sind verschieden.

Väter. Auch die ersten Väter kennen noch keinen besondern eucharistischen Kult, aber doch eine gewisse Verehrung. Nach Cyrill ruft der Priester angesichts der Eucharistie vor der Kommunion: „Das Heilige den Heiligen." Darauf spricht das Volk: „Einer ist heilig, einer Herr, Jesus Christus" (Cat. myst. 5, 19). Kommunizieren soll man, so lehrt er die Katechumenen, indem man „sich niederbeugend und in der Weise der Anbetung und Verehrung das Amen spricht" (ebd. 22). Eingehender ist Augustin. Er liest Ps 98, 8: „Betet den Schemel seiner Füße an", und Dt 6, 13: „Den Herrn deinen Gott sollst du anbeten." Wie reimt sich das? Er löst es, indem er den Schemel als das Fleisch des Logos erklärt: „Weil er gewandelt ist in diesem Fleische und dieses Fleisch uns als Speise gegeben hat, niemand aber dieses Fleisch ißt, wenn er es nicht zuvor angebetet hat (nisi prius adoraverit), so ergibt sich, daß wir nicht nur nicht sündigen, wenn wir es anbeten, sondern daß wir sündigen, wenn wir es nicht anbeten" (Enarr. in Ps. 98, 9). Ähnliche Vorschriften enthalten die Liturgien (vgl. Biblioth. der Kirchenväter, Die griech. Liturgien S. 185).

Die Griechen haben keine über das erste Jahrtausend hinausgehende Lehrentwicklung, sind daher bei der alten Anbetung innerhalb der Messe stehen geblieben. Dagegen hat das Abendland eine sehr reiche Entwicklung des Kultes (vgl. S. 693 f).

§ 181. Die Eucharistie und die Vernunft.

Literatur. Thomas, S. th. 3, q. 75 ff und seine Kommentatoren wie Suarez, Billuart, die Salmantizenser. Lessius, De perfect. moribusque div. 12, 16. Lugo, De euchar. disp. 5—10. Salier, Historia scholastica de speciebus eucharisticis (Lugd. 1687). Wildt, Explanatio mirabilium, quae divina potentia in aug. Eucharistiae sacramento operatur (1868). Reinhold, Die Lehre von der örtlichen Gegenwart Christi in der Eucharistie beim hl. Thomas (1893). Dalgairns, Die heilige Kommunion, ihre Philosophie, Theologie und

Praxis (1882). Oswald I § 9 f. Gihr I § 58 62—64. Scheeben, Mysterien[2] § 69 ff. Heinrich-Gutberlet IX § 538 ff. Scheeben-Atzberger IV § 372. Specht II 253 ff. Pohle III[4] 248 ff.

Die Eucharistie ein Geheimnis. Mit der Trinität und Inkarnation zählt die Eucharistie zu den großen Geheimnissen des Christentums. Sie will daher vor allem zunächst im Glauben erfaßt und empfangen werden. Eine völlige, allseitige Durchdringung des Geheimnisses, bei der die Möglichkeit der Wandlung positiv dargetan werden könnte, ist unerreichbar, wenn auch die Einwendungen, die dagegen von der Vernunft erhoben werden, widerlegt werden können. Es sind aber besonders drei Punkte, deren Aufhellung dem gläubigen Verstande nicht ganz gelingen will: 1. Die eigentümliche Daseinsweise des sakramentalen Leibes Christi; 2. das Verbleiben der Gestalten; 3. die vielfache Gegenwart des Herrn auf den Altären.

Ad 1. Die eigentümliche sakramentale Daseinsweise. Der Leib des Herrn ist nach der allgemeinen Lehre der Theologen in der Eucharistie nicht nach Art ausgedehnter Körper, sondern in einer geistförmigen Existenzweise (per modum spiritus) gegenwärtig. Da diese sakramentale Daseinsweise nur die Substanz seines Leibes umfaßt, so ist er gegenwärtig nach Art der metaphysisch (nicht chemisch), scholastisch gedachten Substanz (per modum substantiae) als des unsichtbaren Trägers der Akzidenzien.

Festzuhalten ist durchaus, daß der Leib des Herrn ein „Leib" und darum kein „Geist" ist. Eine gewisse Materialität ist ihm begrifflich eigen. Es wäre auch widerspruchsvoll, eine Verwandlung der Brotsubstanz in einen Geist anzunehmen. Ist der Leib des Herrn aber materiell, so hat doch schon Paulus zwischen Körper und Körper unterschieden (1 Kor 15, 35—40). Auch der Auferstehungsleib Christi war ein materieller Leib, und wie unfaßbar ist er für unser Denken! Wir kennen die Natur der Materie zu wenig, als daß wir sagen könnten, wie vielerlei Körper es gibt und möglich sind.

Aus dem Dogma der Totalität muß gefolgert werden, daß der Leib des Herrn in der Eucharistie ohne räumliche Ausdehnung, also „nach Art des Geistes" gegenwärtig ist. Eine Grenze der Teilung, bis wohin der Herr nicht mehr gegenwärtig sein würde, läßt sich schlecht angeben. Dagegen darf wieder die Ausdehnung nicht gänzlich beseitigt werden, weil sie zu unserem Begriff des Körpers notwendig gehört. Diese Schwierigkeit zu lösen, unterscheiden die Theologen zwischen Ausdehnung und Ausdehnung. Sie sagen, es genüge die innere Fähigkeit, sich ausdehnen zu können; nicht sei ein wirkliches aktuelles Ausgedehntsein erforderlich (quantitas dimensiva interna, non externa). Die innere Ausdehnungsfähigkeit ist die Ursache der äußeren. Beide könnten getrennt sein, so daß die erstere ohne die letztere für sich allein bestehe. Dem Leibe Christi in der Hostie eignet nun die innere Quantität allein, nicht auch die äußere. Aber es genügt doch nicht, daß man einfach sagt, Christi Leib sei in Weise einer Substanz gegenwärtig; es muß auch die Organisation dieser Substanz berücksichtigt werden. Deshalb ist jene Ansicht abzulehnen, die eine Kompenetration der Leibesglieder annimmt; denn damit ist eine Verwirrung der einzelnen Teile des Leibes gegeben, die den Leibesbegriff auflöst, abgesehen von der Indezenz der Vorstellung, die sie hervorruft. Es ist daher entsprechend der inneren Ausdehnung auch eine wenigstens innere gegenseitige Anordnung der einzelnen Teile des Leibes erforderlich und dementsprechend eine durch die Seele und ihren sakramentalen Leib vermittelte Funktion der einzelnen Glieder anzunehmen.

Ad 2. Das Verbleiben der Akzidenzien. In der Eucharistie verbleiben die Akzidenzien (species) von Brot und Wein ohne eigenes Inhäsions-

subjekt. Das Tridentinum hebt diese Wahrheit in einem Kanon eigens hervor, sie ist also dogmatisiert (can. 2: manentibus dumtaxat speciebus panis et vini).

Unter den Gestalten (species) ist alles das zu verstehen, was die Scholastik und die spätere Theologie Akzidenzien nennen im Sinne der aristotelischen Philosophie.

Ein Verstoß gegen die Wirklichkeit der Akzidenzien ist es aber, wenn Cartesius und Theologen wie Drouin, Vitasse, die Gestalten für puren Schein erklären, den Gott wunderbar in unsern Sinnen hervorbrächte. Die wirklichen Akzidenzien der früheren Substanzen bleiben, nicht werden scheinbare, neue von Gott hervorgebracht.

Es fragt sich, wie das Verbleiben der Akzidenzien spekulativ zu erklären ist. Zunächst steht dogmatisch fest, daß sie nicht in einem eigenen Inhäsionssubjekte existieren. Die These Wiclifs: „Die Akzidenzien des Brotes bleiben nicht ohne Subjekt" wurde verworfen (Denz. 582 [478]). „Sie inhärieren keiner Substanz", sagt der römische Katechismus (P. II, c. 4, q. 43; vgl. q. 26). Hiermit ist das „natürliche" Inhäsionssubjekt ausgeschlossen, nicht jedwedes, auch wunderbares. Deshalb dachten einige Theologen an die Luft oder den Äther; andere an den Leib Christi, woran die Allmacht wunderbar jene Akzidenzien kettete. Die letztere Meinung wäre wohl die annehmbarste, wenn es innerlich nicht unmöglich wäre, zu den natürlichen Akzidenzien noch widersprechende, fremde in sich aufzunehmen und zu vereinigen. Da man ohne Wunder überhaupt nicht auskommen kann, ist es einfacher, mit den meisten Theologen eine wunderbare direkte Erhaltung der Akzidenzien durch Gott anzunehmen. Um die Wunder jedoch nicht unnötig zu vervielfältigen, unterscheidet man zwischen absoluten und rein modalen Akzidenzien (S. th. 3, q. 77, a. 2). Zu ersteren zählt die Ausdehnung und die in ihr wurzelnden Qualitäten. Dieses fundamentale Akzidenz der Ausdehnung wird nun von Gott direkt ohne substantiellen Träger erhalten; alle andern Erscheinungsformen werden durch die Ausdehnung im Dasein erhalten.

Man kann einen philosophischen Einwand gegen diese Erklärung mit Grund nicht erheben. Es ist die Abtrennbarkeit der absoluten Akzidenzien, wie sie vom Dogma gefordert wird, nicht in sich widerspruchsvoll, wenn sie auch von der Vernunft nicht positiv erwiesen werden kann. Das akzidentelle Sein der absoluten Akzidenzien ist von dem substantiellen Sein der Dinge verschieden; also kann Gott auch ihr Sein in eigener physischer Realität erhalten. Es liegt freilich im Begriff der Akzidenz, daß es einer Substanz inhäriert; aber es genügt die Fähigkeit der Inhärenz, nicht ist die aktuelle Inhärenz begrifflich notwendig. Wenigstens kann man es nicht als der Allmacht Gottes unmöglich hinstellen, daß sie ohne aktuelle Inhärenz für sich allein erhalten werden können.

Dem Sein aber folgt das Wirken. Werden die Akzidenzien in ihrem früheren Sein erhalten, dann auch in ihrem früheren Wirken. Also ergibt sich die Notwendigkeit ihrer natürlichen Wirkung. Auch die Nährfähigkeit und die Korruptibilität haben sie nicht verloren.

Über den Rückgang des Sakramentes von seinem übernatürlichen Sein zu dem natürlichen können wir nichts weiteres sagen, als daß Gott den Akzidenzien die Gegenwart des Leibes Christi entzieht, wenn diese durch Korruption ihre eigentümliche Natur verlieren, also nicht mehr die gottgewollten Zeichen des Fleisches und Blutes sind.

Zweck und Bedeutung der Akzidenzien.

1. Die Akzidenzien verbleiben nach der Wandlung, weil sie die äußeren sichtbaren Zeichen des Fleisches und Blutes Christi sind. Sie wahren dem Fronleichnam den Charakter eines Sakramentes, dessen Begriff notwendig und primär ein äußeres Zeichen fordert. In ihrer Funktion als äußeres Zeichen haben sie den großen Zweck, den Leib Christi den Gläubigen äußerlich anzuzeigen, also gleichsam sichtbar zu machen und auch wieder zu verhüllen und so genußfähig darzubieten.

2. Die Verbindung der Akzidenzien mit dem Leibe des Herrn wird von den Theologen verschieden erklärt. Die Scotisten fassen sie als eine moralische, lokale, die Thomisten als eine physische, andere nennen sie einfach eine wunderbare (vgl. Schwane IV² 378 f). Jedenfalls halten alle Theologen fest, daß das, was mit den Gestalten geschieht, den Leib des Herrn in seiner geistförmigen Daseinsweise nicht trifft wie einen stofflichen Leib, so daß er mit den Gestalten gebrochen, aufgelöst und der menschlichen Substanz assimiliert würde.

3. Christus ist in wahrer wirklicher Leiblichkeit unter den Akzidenzien zugegen, aber in gänzlich verborgener Weise. Er kann wegen seiner geistartigen Daseinsweise in der Hostie nicht wahrgenommen werden. Würde wirklich eine sinnliche Gestalt des Herrn geschaut, so würde sie eine wunderbar bewirkte sein, nicht die sakramentale Leiblichkeit des Herrn. (Vgl. über verschiedene theologische Meinungen hierüber Pesch VI 332.)

4. Für die Redeweise ergibt sich ein gewisser Austausch der Prädikate, indem man von dem Leibe des Herrn besonders die Ortsprädikate aussagt, die zunächst von den Gestalten gelten. Falsch aber wäre es, wollte man von ihm die Akzidenzien der früheren Substanz prädizieren. Auch die Akzidenzien des verklärten oder des geschichtlichen Christus kann man nicht auf ihn anwenden. Er hat eben die sakramentalen Akzidenzien der verborgenen Gegenwart.

5. Betreffs des Genusses ist zu beachten, daß Christus wahrhaft empfangen wird, aber unter den Gestalten. Was genossen wird, ist zunächst die Gestalt; aber mit ihr wird wahrhaft, aber sakramental der Herr empfangen, aber nicht zerkaut. Es ist kein kapharnaitischer, auch nicht ein rein geistiger, sondern eben ein sakramentaler Genuß, wobei man unter den Zeichen die wahre Wesenheit hat. — Der Unwürdige empfängt die Zeichen und mit ihnen den wahren Leib, aber nicht die durch ihn bewirkte Gnade.

Ad 3. Die Vielörtlichkeit des Leibes Christi. Aus dem Dogma von der realen Gegenwart, verbunden mit den natürlichen Tatsachen der zahllos vielfachen täglichen Feier der Eucharistie, folgt, daß Christi Leib ohne inneren Widerspruch zu gleicher Zeit an vielen Orten gegenwärtig ist.

Das Tridentinum sagt hierüber folgendes: „Es widerspricht sich dieses nicht, daß dieser unser Heiland immerdar zur Rechten des Vaters im Himmel sitze nach natürlicher Existenzweise, und daß er nichtsdestoweniger an vielen andern Orten mit seiner Substanz sakramental bei uns gegenwärtig ist, vermittels einer Existenzweise, die wir, obgleich wir sie in Worten kaum ausdrücken können, doch als bei Gott möglich, durch die vom Glauben erleuchtete Erkenntnis erfassen können und unerschütterlich glauben müssen" (sess. XIII, c. 1; Denz. 874 [755]). Die Vielörtlichkeit oder Multilokation des sakramentalen Leibes ist also eine sichere dogmatische Konklusion. In ihrer spekulativen Durchdringung liegt aber eine neue große Denkschwierigkeit, vielleicht die größte von allen. Der verklärte Leib Christi ist im Himmel nach Art der verklärten Körper, daher zirkumskriptive gegenwärtig. Dieser Leib ist ein numerisch einziger. Dieser selbe Leib, so fordert es der Glaube, ist aber auch zu gleicher Zeit, wo er im Himmel zirkumskriptive gegenwärtig ist, auf Erden auf so viel Altären sakramental gegenwärtig, als dort Messen gefeiert werden. Da es sich nun von selbst verbietet, den Leib des Herrn zu multiplizieren, so ergibt sich aus dem Gesagten ebenso von selbst, daß man nur seine sakramentale Gegenwart vervielfältigen darf. Wir reden nur von einer Multilokation, andere sagen auch wohl Multipräsenz, nicht von einer Multiplikation des Leibes des Herrn.

Wie aber soll man diese Multilokation mit dem Verstande durchdringen? Das Tridentinum sagt, daß sie kaum in Worte zu fassen sei. Thomas beseitigt oder umgeht die ganze Schwierigkeit, sofern er einfach erklärt, daß der sakramentale Leib überhaupt nicht örtlich ist, also auch nicht eigentlich multipliziert werden kann. Die Scotisten reden von einer definitiven Gegenwart, wie sie die Seele im

Körper besitzt. Andere dachten sogar an eine wirklich körperliche, zirkumskriptive Gegenwart (vgl. Schanz 361). Wenn man aber auch mit Thomas eine völlige Unräumlichkeit oder besser Überräumlichkeit annehmen und dann nicht von einer Multilokation, sondern Multipräsenz reden wollte, so zwingt uns doch der Glaube, diese Präsenz in den Raum der konsekrierten Hostie zu verlegen, nicht etwa links und rechts außerhalb derselben; denn Christi Leib ist nicht göttlich und nicht allgegenwärtig. Also werden wir doch wieder mit der Betrachtung in den Raum gebannt, und zwar in einen ganz konkreten, in dem die Gestalten zirkumskriptive zugegen sind und dem Glauben die Gegenwart des Leibes verbürgen. Man wird also von der Spekulation auf eine definitive Gegenwart, wie sie Scotus annahm, konsequent hingedrängt und deshalb genötigt, eine Multilokation anzunehmen. Eine solche positiv zu erklären vermag aber niemand, weil dafür die entsprechende Erfahrung fehlt und sich das Denken von der dreidimensionalen Vorstellung nicht emanzipieren kann. Wenn die positiven Erklärungsversuche aber nicht befriedigen können, dann können wir doch apologetisch uns mit dem Tridentinum auf Gottes Macht berufen, der alles möglich ist (Mt 19, 26), und mit diesem Hinweis den Einspruch zurückweisen, daß eine Vielörtlichkeit des Leibes Christi widerspruchsvoll sei. Wer dies behaupten wollte, der müßte zuvor seine Einsicht sowohl in Gottes Weisheit und Allmacht dartun als auch in das wunderbare Wesen sowohl des verklärten als des sakramentalen Leibes des Herrn. Wir sagen daher, Gott gibt dem sakramentalen Leibe des Herrn eine solch übernatürliche Vollkommenheit, daß er in numerischer Identität mit sich selbst sowohl im Himmel zirkumskriptive als auf vielen Altären definitive (per modum substantiae; per modum spiritus) gegenwärtig ist. Eine Allgegenwart (ubiquitas) können und dürfen wir das nicht nennen; das verbietet die Gotteslehre. Aber ein gewisses Mittleres zwischen beschränkter Örtlichkeit und Allgegenwart ist es dennoch, wenn uns auch Wort und Begriff fehlt, es auszudrücken. Zuletzt muß jede Spekulation sich wieder auf das Mysterium zurückbeziehen.

II. Die Eucharistie als Sakrament.

Literatur. Thomas, S. th. 3, q. 73, a. 1; q. 74 f. Giese, Erörterung der Streitfrage über den Gebrauch der Azymen (1852). Funk, Die Abendmahlselemente bei Justin (A. u. U. I [1897]) 278 ff. Scheiwiler, Die Elemente der Eucharistie in den ersten Jahrhunderten (1903); gegen Harnack, Brot und Wasser: Die euchar. Elemente bei Justin (T. u. U. Bd VII [1891], Hft 2). Über den Versuch, das heilige Sakrament aus dem heidnischen Mysteriendienst abzuleiten und die Literatur darüber vgl. Espenberger in „Theologie und Glaube" 1910, 550 ff. Über die Konsekrationsform Orsi, Dissert. de invocatione S. Spiritus in liturgiis graecis et orientalibus (1731). Henke, Die kath. Lehre über die Konsekrationsworte (1850). Hoppe, Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgie (1864). Franz, Die euchar. Wandlung und die Epiklese der griechischen und orientalischen Liturgien (1880). Watterich, Der Konsekrationsmoment im heiligen Abendmahl und seine Geschichte (1896); vgl. dazu Schanz im „Katholik" 1896 II 1 ff; Kirchenlexikon IV 686 s. v. Epiklese; Kirchl. Handlexikon s. v. Epiklese; Dictionnaire apolog. s. v. Epiclèse mit reichen Literaturangaben. — Über die Wirkungen: Thomas, S. th. 3, q. 79. Dalgairns, Die heilige Kommunion. Heimbucher, Die Wirkungen der heiligen Kommunion (1884). Lohrum, Die sakramentalen Wirkungen der heiligen Eucharistie (1886). Behringer, Die heilige Kommunion in ihren Wirkungen und ihrer Heilsnotwendigkeit (1898). Bock, Die Brotbitte des Vaterunsers. Ein Beitrag zum Verständnis dieses Universalgebetes und einschlägiger patristisch-liturgischer Fragen (1911). Zum Empfänger vgl. Hoffmann, Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum (1891). Knöpfler, Die Kelchbewegung in Bayern (1887 ²). Smend (protest.), Kelchspendung und Kelchversagung (1898). Zum Spender außer den pastoraltheologischen Werken Gasparri, Tract. canon. de SS. eucharistia (1897). Schanz 413 ff. Thalhofer, Handbuch der kathol. Liturgik II (1890) § 38.

Christus hat die Eucharistie zu einem dauernden Gnadenmittel in seiner Kirche eingesetzt, sie ist also ein Sakrament. Daß sie alle zur Sakramentalität erforderlichen Momente enthält, wird sich aus dem Folgenden zeigen. Die Dauer und Wiederholung hat der Herr gerade bei der Eucharistie ausdrücklich verordnet.

Nachdem man früher über das äußere Zeichen des eucharistischen Sakramentes gestritten hat, ist man heute ziemlich einig darin, daß es weder in den Gestalten allein noch in dem Leibe des Herrn allein, sondern eben in den Gestalten besteht, sofern sie den Leib des Herrn verborgen unter sich enthalten. Daher wird die Eucharistie definiert als jenes Sakrament, in dem unter den Gestalten des konsekrierten Brotes und Weines Christi Leib und Blut wahrhaft, wirklich und wesentlich gegenwärtig ist zur Nahrung unserer Seele. Und zwar ist es nur ein Sakrament, trotzdem es zwei Gestalten (Zeichen) hat. Vgl. Scheeben-Atzberger IV 610 ff. Nach dem früher erklärten Schema sind die Gestalten sacramentum tantum, der Leib des Herrn ist sacramentum et res, die Gnade res sacramenti.

§ 182. Das äußere Zeichen.

Satz. Gültige Materie der Eucharistie sind Weizenbrot und natürlicher Wein.

De fide.

Erklärung. Über das Brot war eine Kontroverse mit den Griechen entstanden, welche gesäuertes gebrauchen, wohingegen die lateinische Kirche ungesäuertes verwendet. Dieser Streit wurde so geschlichtet, daß jeder Kirche ihre Sitte gestattet und vorgeschrieben wurde. Auf dem Lugdunense II (1274) anerkannten die Griechen den lateinischen Brauch (Denz. 465 [388]). Das Florentinum erklärt: „Wir definieren, daß der Leib Christi in ungesäuertem oder (sive) in gesäuertem Weizenbrote wahrhaft bereitet wird, und daß die Priester in einem derselben den Leib des Herrn bereiten sollen, ein jeder nämlich nach der Gewohnheit seiner Kirche" (Denz. 692 [587]). In dem Dekrete für die Armenier sagt Eugen IV.: „Das dritte Sakrament ist die Eucharistie, dessen Materie Weizenbrot und natürlicher Wein ist" (panis triticeus et vinum de vite; Denz. 698 [593]; vgl. Prof. fidei Michael. Palaeol.; Denz. 465 [388]; vgl. 1084 [868]).

Beweis. Auch wenn der Herr das Abendmahl einen Tag früher feierte (Jo 13, 1) und nicht „am ersten Tage der Azymen" (Mt 26, 17. Mk 14, 12. Lk 22, 7), hat er es doch sicher nach jüdischem Ritus begangen. Und dieser kannte nur Ungesäuertes (Ex 34, 18). Am Tage vorher war auch schon alles Gesäuerte beseitigt. Die Einsetzungsberichte nennen bloß Brot (ἄρτος), wie sie auch beim Weine keine nähere Bestimmung enthalten. Beim Weine nimmt die Kirche an, Christus habe ihn nach der Landessitte mit etwas Wasser gemischt, und schreibt daher dasselbe vor.

Väter. Im ganzen finden wir die aus der Schrift geschöpfte Auffassung auch bei den Vätern wieder. Nach Irenäus, Klemens, Origenes, Ephräm muß man auf Weizenbrot schließen (Schanz 376 ff). Betreffs des Brotes schreibt Thalhofer: „Übrigens hat wohl Christus der Herr und haben auch seine Apostel keine allgemein bindende Vorschrift gegeben, die Eucharistie nur in Ungesäuertem zu feiern; denn sonst wäre bei dem streng konservativen Charakter der altchristlichen Zeit nicht erklärlich, wie es kommen konnte, daß die morgenländische Kirche schon ziemlich früh sich zur Opferfeier zumeist des Gesäuerten, die abendländische dagegen

vorwiegend des Ungesäuerten bediente" (Handbuch der kath. Liturgik II [1890] 136). Die Praxis war vielfach eine gemischte, wenn auch die Lateiner vorwiegend Ungesäuertes und ebenso die Griechen seit dem 6. Jahrhundert Gesäuertes benutzten. Über den Wein herrschte stets Einmütigkeit. Wenn Harnack aus Justin dafür den Brauch des Wassers dartun wollte, so mußte er sich von Scheiwiler eines Besseren belehren lassen. Justin, Klemens, Irenäus reden wohl von einer Mischung des Weines mit Wasser, aber nicht von Wasser als Materie der Eucharistie. Diese kam freilich bei Sekten, wie den Hydroparastaten, Aquariern, vor. Die Verpflichtung zu einer solchen Mischung sprach das Tridentinum in einem eigenen Kanon aus (can. 9). Das Quantum des Wassers darf die Natur des Weines nicht beeinträchtigen (aqua modicissima; Denz. 698 [593]). Auch die Griechen beobachteten diese Sitte. Nur die schismatischen Armenier (Monophysiten) lehnen sie ab. Das Wasser wird nämlich als Symbol der Menschheit erklärt, und daher entsprach die Mischung ihrer Christologie wenig. Die Protestanten gaben den Brauch auf, weil in ihm auch das Symbol der Union des Herrn mit seiner Kirche lag (Thalhofer II 144).

Satz. Als Form der Eucharistie gelten die Worte Christi, womit er den Jüngern das Sakrament darreichte. De fide.

Erklärung. Gewisse kirchenamtliche Äußerungen liegen hier vor. Eugen IV. erklärt: „Die Form dieses Sakramentes sind ‚die Worte des Erlösers', womit er dies Sakrament herstellte; der Priester bewirkt nämlich dies Sakrament, indem er in der Person Christi handelt" (Denz. 698 [593]). Das Tridentinum sagt mit Bezug auf die Griechen, daß der Meßkanon „von allem Irrtum rein sei" (sess. XXII, c. 4 u. can. 6; Denz. 942 [819] 953 [830]). Die Griechen verstehen die Worte Christi als ein Referat und konsekrieren durch die Epiklese oder Anrufung des Heiligen Geistes, er möge die Elemente verwandeln. Die lateinische Tradition und Praxis spricht dagegen; nach ihr wird durch die Worte Christi konsekriert.

Beweis. Wenn auch die Berichte der Evangelisten in Einzelheiten differieren, so stimmen sie doch in dem Wesentlichen überein: Dies ist mein Leib; dies ist mein Blut. Mit diesen Worten reicht der Herr den Jüngern das Sakrament. Und wenn sie zunächst als ein Referat klingen, so ist doch anzunehmen, daß sie auch gleichzeitig operative, konsekratorische Bedeutung haben.

Väter. Wenn sich auch aus den frühesten Dokumenten der Kirche kein ganz gewisses Zeugnis anführen läßt und ihre Angaben nur von einem Gebete lauten, das man über die Elemente spricht, so daß Rauschen glaubt, daraus den Schluß ziehen zu dürfen, man habe anfangs durch das ganze eucharistische Dankgebet konsekriert (120), so gibt es doch nach diesen allgemeinen Andeutungen (Didache 9, 1—5; Iustin., Apol. I 66: εὐχή; Iren., Adv. haer. 5, 2—3: λόγος τοῦ θεοῦ; ebd. 4, 18, 5: ἡ ἐπίκλησις τοῦ θεοῦ; Cyprian., Ep. 75, 10: invocatio) auch bald deutlichere Stimmen. Tertullian (Adv. Marc. 4, 40), Klemens von Alexandrien (Paed. 2, 2), die apostolische Kirchenordnung (c. 26; Funk, Doctrina duod. apost. [1887] 71) sagen, daß der Herr die Elemente segnete, indem er sprach: Nehmet hin usw. Ganz bestimmt wird die Überlieferung von Ambrosius an. Nach ihm geschieht die Konsekration durch das Wort Christi. „Der Herr Jesus selbst sagt: Das ist mein Leib. Vor den himmlischen Segensworten wird eine andere Wesenheit genannt, nach der Konsekration heißt es ‚der Leib'" (De myst. 9). Ebenso klar ist Pseudoambrosius: „Durch welche Worte, durch wessen Rede geschieht die Konsekration? Durch die des Herrn Jesu. . . . Wenn der Moment kommt, daß das verehrungswürdige Sakrament bereitet wird, dann spricht der Priester nicht mehr in eigener Rede, sondern er gebraucht die Worte Christi. Also bereitet das Wort Christi dies Sakrament" (De

sacram. 4, 4). Optatus von Mileve und Gelasius I. betonen die Anrufung des Heiligen Geistes oder die Epiklese. Augustin ist hier wieder symbolisch dunkel. Gregor d. Gr. erwähnt das Vaterunser im Kanon; doch ist nicht klar, ob er es als Konsekrationsgebet denkt (Rauschen 112). Von den Griechen ist Chrysostomus ein klarer Zeuge. Er schreibt: „Dieses ist mein Leib, sagte er. Dieses Wort verwandelt das Vorliegende" (De prod. Iud. hom. 1, 6). Johannes von Damaskus verbindet die Einsetzungsworte mit der Epiklese (De fide orth. 4, 13). Pohle (III⁴ 284) betont bei ihm jene Worte, Rauschen (125 f) die Anrufung des Heiligen Geistes.

Damit kommen wir zur Frage der Epiklese zurück. Sie ist in den ersten drei Jahrhunderten nicht zu finden. Sie tritt erst in dem Meßkanon des Serapion von Thmuis auf, wo jedoch der Logos, nicht der Heilige Geist herabgerufen wird. Es mag sein, daß die nach dem Nicänum einsetzende kräftigere Entwicklung der Lehre vom Heiligen Geiste den Anlaß dazu gab, die Wandlungstätigkeit auf diesen zu übertragen. Aber später verweisen die Väter dafür auf die Inkarnation Lk 1, 35. Die ersten Anfänge der Epiklese sind nicht aufzuhellen.

Im Abendlande knüpfte die Lehrentwicklung in diesem Punkte an Ambrosius und Pseudoambrosius an, wonach die Konsekration durch die Einsetzungsworte geschieht. In der griechischen Kirche dagegen verlief die Entwicklung so, daß man allmählich in die Epiklese allein den Konsekrationsmoment verlegte, eine Ansicht, die aber bei den Vätern, auch beim Damaszener, noch nicht nachweisbar ist. Bei der Spannung, die nach Photius zwischen dem Morgen- und Abendlande eintrat, war an eine Ausgleichung der Differenz nicht zu denken. Die bisherigen Lösungsversuche zur Epiklesefrage befriedigten wenig. Man kann sie nicht zur Kommunion ziehen, auch nicht als Deklaration der bereits geschehenen Konsekration fassen, auch nicht als Einleitung vor die Konsekrationsworte setzen, noch weniger sie einfach mit Rauschen streichen; sie müssen historisch gewürdigt und dann mit den Einsetzungsworten als unterstützende Bitte verbunden gedacht werden. War doch die altkirchliche sakramentale Form überhaupt deprekativ und drückt die Epiklese nur den Gedanken aus, daß Gott die Wandlung vollzieht. Das leugnet aber gewiß auch die lateinische Kirche nicht.

Eine Sonderansicht hatten einige Scholastiker über die Konsekrationsworte. Sie nahmen an, Christus habe durch einen bloßen Willensakt konsekriert, habe aber seinen Aposteln und der Kirche befohlen, fortan nur durch die Einsetzungsworte zu konsekrieren. So Innozenz III. vor seinem Papsttum, Huguccio, Präpositinus, Odo von Cambray, Stephan von Autun (vgl. Katholik 1910 II 231 f; 1911 I 233; Scheeben-Atzberger IV 617 ff; Pohle III⁴ 281 f).

§ 183. Spender und Empfänger.

Satz. Die Gewalt, die Eucharistie zu vollziehen, haben allein die Priester. De fide.

Erklärung. Da die Kirche gerade im Vollzuge der Eucharistie die wesentlichste Funktion des Priesters sieht, umgekehrt aber die Reformatoren dem speziellen Priestertum der Kirche das allgemeine entgegensetzten, so wiederholte das Tridentinum den schon vom Lateranense IV (Denz. 430 [357]) den spiritualistischen Sekten gegenüber betonten Glauben, daß einzig der Priester Spender der Eucharistie sei. „Wenn jemand sagt, daß Christus durch die Worte: Tut dies zu meinem Andenken, die Apostel nicht zu Priestern eingesetzt habe, oder nicht angeordnet habe, daß sie und die übrigen Priester seinen Leib und sein Blut darbringen, der sei ausgeschlossen" (sess. XXII, can. 2; Denz. 949 [826]).

Beweis. Nur zu den Aposteln hat Christus gesprochen: Tut dies zu meinem Andenken. So sehr ist die Kirche hiervon überzeugt, daß sie gerade in diesen Worten die Begründung des speziellen Priestertums sieht. Paulus nennt die Apostel „Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes" (1 Kor 4, 1). Nach dem Hebräerbriefe ist nicht jedermann Priester, sondern wer von Gott dazu bestellt wird (Hebr 5, 1—3; 8, 1—3). Es spricht daher alles dagegen, daß 1 Kor 10, 16 die ganze Gemeinde als Verwalterin der heiligen Geheimnisse verstanden ist, wenngleich in den Korintherbriefen die Priester zurücktreten und diese auch bei der Vorschrift für die Feier der Eucharistie nicht genannt werden.

Die Didache mahnt, im direkten Anschluß an die Eucharistiefeier: „Erwählet euch also (οὖν) Bischöfe und Diakonen, die des Herrn würdig sind" (15, 1). Im Klemensbriefe werden die Bischöfe und Diakonen mit den alttestamentlichen Priestern und Leviten verglichen; es werden ihnen eigene Amtsfunktionen (λειτουργίαι) zuerkannt, und diese Ordnung soll beachtet werden (1 Cor. 41—42; vgl. 37). Ganz klar liegt die Sache bei Ignatius. Es bedarf nur folgender Stellen: „Als gesetzmäßige Eucharistie gelte jene, die unter dem Bischofe ist oder unter dem, dem dieser den Auftrag gibt.... Es ist nicht erlaubt, ohne den Bischof zu taufen oder Agape zu feiern" (Smyrn. 8, 1 f). Dieser Beauftragte kann nur der Priester sein; denn der Diakon ist nach Trall. 2, 3 nur der Ausspender (vgl. Philad. 4). Nach Justin konsekriert der „Vorsteher der Brüder", und die „Diakonen" teilen die heilige Speise aus (Apol. I 65). Cyprian hat somit in dem Vollzug der Eucharistie oder des Opfers nicht erstmalig die Hauptfunktion des Priesters gesehen, wenn er diesen Gedanken auch besonders scharf betont hat: „Denn wenn Christus selbst der höchste Priester Gottes des Vaters ist und sich selbst zuerst dem Vater als Opfer dargebracht und befohlen hat, daß dieses zu seinem Andenken geschehe, so vertritt fürwahr nur jener Priester in Wahrheit die Stelle Christi, der das, was Christus getan, nachahmt" (Ep. 63, 14). Die Diakone sollen den Kelch herumreichen (De laps. 25). Die Stimmen der späteren Zeit sind so deutlich, daß sie nicht weiter zu verhören sind. Vgl. Origenes (Hom. 4 in Num. 3; M. 12, 600 ff); Hieronymus (Adv. Lucif. 21; M. 23, 175); Chrysostomus (De sacerdot. 3, 4; M. 48, 642).

Die Intention des Spenders ist nach der allgemeinen Sakramentenlehre selbstverständlich, erhält aber bei der Eucharistie noch eine besondere Bedeutung und wird ausdrücklich von der Kirche gefordert (Denz. 424 [370]). Seit der Scholastik gilt als strenge Notwendigkeit, die Intention auf die gesamte vorliegende Materie zu beziehen; die Unterlassung derselben macht also die Konsekration nicht nur unerlaubt, sondern ungültig.

Der Diakon als Ausspender der Eucharistie.

Nach den angeführten Väterstellen (Justin, Irenäus, Tertullian) war der Diakon in der ältesten Zeit gewöhnlicher Ausspender der Eucharistie. Schon seit dem 3. Jahrhundert reichte er aber meist nur den Kelch, nicht die Brotsgestalt. Spätere Synoden regeln das noch genauer. Im ganzen blieb es bei dieser Sitte bis ins Mittelalter. Als dann allmählich der Genuß des Kelches seitens des Volkes aufhörte, mußte selbstverständlich auch diese Sitte verschwinden (S. th. 3, q. 82, a. 3).

Die Selbstkommunion, die früher üblich war, wenn man zu Hause kommunizierte, wurde später streng untersagt. Nicht einmal der Priester, der nicht zelebriert, soll sich selbst kommunizieren. Schon in der patristischen Zeit empfingen die Diakone die Kommunion vom Celebrans. Das Nicänum schärft das besonders ein (can. 18).

Die Art der Spendung hat gewechselt. In der Väterzeit legte man die Brotsgestalt den Empfängern in die Hand, die bei den Frauen mit einem Tüchlein bedeckt war. Es konnte so aber der Genuß umgangen und die heilige Hostie irgend-

wie mißbraucht werden. Daher liest man später von Synodalvorschriften, die Eucharistie in den Mund zu empfangen, und von Verboten, sie aus dem Munde wieder herauszunehmen. — Die Spendungsformel hatte im ganzen den gleichen Inhalt: Die Erklärung der realen Präsenz (Leib Christi) und des Zweckes (zum ewigen Leben, zur Sündenvergebung, zur Auferstehung). Anfangs sprach der Empfänger ein „Amen"; später wurde dies mit der Spendungsformel verknüpft.

Satz. Alle Gläubigen, die im Stande der Gnade sind, können das Sakrament der Eucharistie heilsam empfangen. De fide.

Erklärung. Die Kirche forderte stets den Gnadenstand für die Eucharistie. Das Florentinum gibt als Wirkung die Vermehrung der Gnade an (Denz. 698 [593]).

Das Tridentinum unterscheidet einen dreifachen Genuß, bloß sakramental (von den Todsündern), bloß spiritual (in der geistlichen Kommunion), oder sakramental und spiritual. Von diesem letzteren definiert es: „Wenn jemand sagt, der Glaube allein sei die hinreichende Vorbereitung zum Empfange des Sakramentes der allerheiligsten Eucharistie, der sei ausgeschlossen." Dann fordert es im Anschluß hieran für den Stand der Todsünde die Beicht und verbietet es, sich mit der vollkommenen Reue außer im Notfalle zu begnügen (can. 11; Denz. 893 [773]; vgl. c. 7).

Beweis. Christus reichte das Sakrament den Aposteln, nachdem er ihre Reinheit, ausgenommen die des Judas, der wohl nicht mitkommunizierte, ausdrücklich festgestellt und in der ergreifenden Zeremonie der Fußwaschung symbolisch für den Empfang allgemein gefordert hatte (Jo 13, 4—20). Paulus erinnert an diese Reinheit in ernstesten Worten: „Es prüfe aber der Mensch sich selbst und so (καὶ οὕτως = nachdem er sich geprüft hat) esse er von diesem Brote und trinke von dem Kelche. Wer nämlich unwürdig ißt und trinkt, der ißt und trinkt sich das Gericht, weil er den Leib des Herrn nicht unterscheidet" (von einer gewöhnlichen Speise). Dann führt er Krankheiten und sogar Todesfälle als Strafen des unwürdigen Genusses an (1 Kor 11, 27 f).

Väter. Ebenso bestimmt lauten die Väterzeugnisse. Nur wer getauft war, hatte das Recht auf den Empfang der Eucharistie. Für ihn sprach im allgemeinen die Vermutung, daß er die Taufgnade auch bewahrt hatte. Dennoch forderte man vorher noch eine gewisse Buße für die täglichen Sünden, wenn man sie auch den einzelnen persönlich überließ. Die Didache schärft (9, 5) ein: „Niemand aber esse und trinke von eurer Eucharistie außer denen, die getauft sind auf den Namen des Herrn; denn darüber sagte der Herr: Gebet das Heilige nicht den Hunden" (vgl. Mt 7, 6). Und weiter schärft sie auch den Getauften noch ein: „Am Tage des Herrn versammelt euch, brechet das Brot und saget Dank, nachdem ihr zuvor eure Sünden bekannt habt, damit euer Opfer rein sei" (14, 1). Nach Justin fordert man von dem Empfänger, daß er an die christliche Lehre glaube und nach der Taufe so lebe, wie es Christus befohlen hat (Apol. I 66).

Cyprian erzählt Fälle, wo Unwürdige, eine Frau und selbst ein Kind, nach der Kommunion Krankheit und Tod traf (De laps. 25 u. 26). Die alten Liturgien enthalten ein allgemeines Sündenbekenntnis als stete Mahnung zur Reinheit. Der Diakon rief vor der Spendung: Das Heilige den Heiligen (τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις) und forderte die Büßer auf, sich zu entfernen. Die Ungläubigen und Ungetauften wurden durch besondere Türhüter (ostiarii) von der Feier ferngehalten.

Augustin kennt eine strengere Meinung, die nicht täglich, sondern nur an Tagen, wo man „reiner und enthaltsamer lebt", den Zutritt zur Eucharistie gestattet, eine andere, die ihn nur den Kapitalsündern verbietet. Er läßt beiden ihre Praxis; „denn

keiner von beiden entehrt den Leib und das Blut Christi. . . . Beide ehren den Herrn auf verschiedene und sozusagen auf entgegengesetzte Weise. Der eine wagt ihn aus Ehrfurcht nicht täglich zu empfangen, der andere wagt aus Ehrfurcht nicht, es einen Tag zu unterlassen. Nur Verachtung verträgt jene Speise nicht, wie das Manna einen Überdruß" (Ep. 54, 3; vgl. In Io 27, 11). Bisweilen verlangt man für den Empfang der Eucharistie auch die Unterlassung des ehelichen Umgangs. So Origenes, Hieronymus, Gregor d. Gr., später Isidor, einige Scholastiker und der Römische Katechismus (vgl. 1 Kor 7, 5).

Als körperliche Vorbereitung fordert die Kirche die natürliche Nüchternheit (ieiunium naturale; Denz. 626 [585]). Schon Tertullian erwähnt sie (Ad uxor. 2, 5), und Augustin verteidigt sie (Ep. 54, 6 8; vgl. die Synode von Hippo 393, can. 28). Ehrfurcht vor dem Sakramente, Trennung der Agapen, die allmählich ausarteten, von der Eucharistie, die man auf die frühe Morgenzeit verlegte, haben ihre Einführung verursacht.

Die geistliche Kommunion. Sie ist das fromme Verlangen nach dem Empfang der Eucharistie (votum sacramenti) und ist in ihrer Art ähnlich zu beurteilen wie die Begierdetaufe. Sie gründet sich auf den Glauben und besonders auf die Liebe (caritas). Wenn man bei den übrigen Sakramenten aber, wie z. B. bei der Taufe, ein eingeschlossenes Verlangen (votum implicitum) noch für hinreichend hält, so fordern die Theologen doch für die geistliche Kommunion ein ausdrückliches (v. explicitum). Sie wirkt nur ex opere operantis.

Die Kinderkommunion ist so alt wie die Kindertaufe und ist wohl aus deren Einfluß entstanden. Wie man den Erwachsenen sofort nach der Taufe Firmung und Eucharistie spendete, so auch konsequent den Kindern. Diese Sitte dauerte bis weit ins Mittelalter hinein, nicht etwa bis ins 12. Jahrhundert. Und zwar spendete man ihnen das Sakrament sowohl unter beiden Gestalten als unter der Gestalt des Weines; auch die Art der Mischung beider Gestalten kam bei klein und groß vor. Die Belege dafür bei Hauck, Kirchengesch. Deutschlands V Abt. 1 (1911) 359 ff. Die Kommunion der Neugetauften ist in der griechischen Kirche noch heute Sitte. So gut als in der alten Kirche die Kinder die Kommunion empfingen, können es heute auch die Schwachsinnigen (semifatui), wenn sie zunächst das Sakrament nicht verunehren und dann dafür eine gewisse positive Disposition in ihrem Leben und Vorleben bieten. Vgl. hierüber die Pastoraltheologie.

§ 184. Wirkungen und Notwendigkeit der Eucharistie.

Die sakramentale Wirkung der Eucharistie ist mehrfach. Man kann sie passend in eine solche für die Seele und für den Leib unterscheiden.

Wirkung für die Seele. Als Sakrament der Lebendigen wirkt der würdige Empfang der Eucharistie die Vermehrung der Gnade und eine besonders innige Vereinigung mit Christus unserem Haupte und durch ihn mit Gott.

Die Vermehrung der Gnade ergibt sich aus dem Charakter der Eucharistie als Sakrament der Lebendigen. Da die Reformatoren das „Abendmahl" als der Vergebung der Sünde dienend ansahen, definierte das Tridentinum: „Wenn jemand sagt, daß entweder die vorzüglichste Frucht der allerheiligsten Eucharistie in der Sündenvergebung bestehe oder aus ihr keine andern Wirkungen entspringen, der sei ausgeschlossen" (sess. XIII, can. 5; Denz. 887 [767]).

In dem entsprechenden Kapitel (2) erklärt die Synode: „Er (Christus) wollte aber, daß dieses Sakrament genossen werde als geistige Speise der Seelen, auf daß die Lebenden gestärkt und genährt werden durch das Leben dessen, der gesagt hat: Wer mich ißt, der wird auch leben um meinetwillen." Dahin lauten auch

die Gebote der Kirche bei der Darreichung der Eucharistie: Der Leib unseres Herrn Jesu Christi bewahre deine Seele zum ewigen Leben. Die Schrift betont diese positive Wirkung der Erhaltung des übernatürlichen Lebens sehr stark. Christus sagt in den Verheißungsworten: „Mein Fleisch ist wahrhaftig eine Speise, und mein Blut ist wahrhaftig ein Trank. Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm" (Jo 6, 56 f). In den Einsetzungsworten ist die Sündenvergebung erwähnt, aber als Frucht des geopferten, nicht des genossenen Leibes Christi. Paulus fordert, daß der Mensch sich vor dem Genusse der Eucharistie selbst prüfe. „Wer unwürdig ißt und trinkt, der ißt und trinkt sich das Gericht" (1 Kor 11, 29).

Die Vereinigung der Kommunizierenden mit Gott hängt eng mit der bewirkten Gnade zusammen. Man kann aber eine doppelte Vereinigung unterscheiden. Zunächst die mehr äußerliche, leibliche, die im würdigem Genusse der Gestalten und des unter ihnen verborgenen Herrn besteht. Sie ist an sich erst der Empfang des Sakramentes, noch nicht seiner Gnaden. Bis hierhin kann auch ein Unwürdiger gelangen. Aber nun differenziert sich die Wirkung sehr: nur in dem Gerechten bewirkt die gnädige sakramentale Gegenwart die geheimnisvolle Union der Gnade und Liebe mit Gott. Und während jene zuerst genannte sakramentale Vereinigung nach einigen Momenten aufhört, weil eben ihre Voraussetzung, die äußeren Gestalten, aufhört, so dauert die zweite, mystische durch die Gnade fort und ist der reale Grund des Lebens des Gerechten aus den Kräften Gottes. Christus betont diese Union mit sich sehr und vergleicht sie mit der zwischen sich selbst und dem Vater: „Gleichwie mich der lebendige Vater gesandt hat und ich um des Vaters willen (d. h. durch den Vater) lebe, so wird auch jener, der mich ißt, leben durch mich (δι' ἐμέ, Jo 6, 58). Man muß also diese Vereinigung des Kommunizierenden mit Christus und Gott für die primäre und eigentlich sakramentale Wirkung (gratia sacramentalis) erklären. Die Väter verknüpfen gerade mit der Kommunion gern ihre bekannte Vergöttlichungslehre: Gott wurde in der Inkarnation Mensch und geht in der Kommunion in den Menschen ein, damit der Mensch Gott werde. Mit dieser Steigerung und Vollendung des übernatürlichen Lebens ist auch eine solche sämtlicher übernatürlichen Gnadenkräfte und Tugenden verbunden, so daß das Wort des Apostels hier in einem speziellen Sinne zutrifft, daß Gott uns mit seinem Sohne „alles geschenkt hat" (Röm 8, 32), und daß „wir alle ein Leib sind mit ihm, die wir alle von einem Brote essen" (1 Kor 10, 17). „Ich lebe aber nicht mehr, sondern Christus lebt in mir" (Gal 2, 20).

Mit dieser positiven Wirkung ist dann auch zugleich eine sehr bedeutsame negative verbunden. Das Tridentinum sagt darüber im Anschluß an das frühere Zitat, daß die Eucharistie empfangen werde „als Gegenmittel (antidotum), wodurch wir befreit werden von den täglichen Fehlern und bewahrt von den Todsünden" (c. 2).

In demselben Maße als durch die Eucharistie das übernatürliche Leben in uns gestärkt und die Liebe vermehrt wird, muß die Kraft der Sünde in uns gebrochen werden. Es ist unmöglich, daß jemand zwei Herren dienen könne (Mt 6, 24). Neben der königlichen Liebe zu Gott kann die Knechtschaft der Sünde nicht fortbestehen.

Die Eucharistie tilgt auch die täglichen, das sind nach der alten Kirchensprache die läßlichen Sünden. Diese Tatsache tritt sowohl in der Väterlehre als in den liturgischen Gebeten der Messe klar hervor.

Die Väter wie Hippolytus, Ambrosius, Augustin, Maximus von Turin, Cyrill von Alexandrien schreiben der Eucharistie die Tilgung der täglichen Sünden zu. Die Liturgien enthalten sehr viele und starke Äußerungen über die sündentilgende Kraft der Eucharistie; bisweilen wird sie auch in der Spendungsformel ausgedrückt (prosit tibi in remissionem peccatorum). Freilich hat die alte Kirche, wie früher klar erwiesen, die schwere Sünde als ein Hindernis des Empfanges bezeichnet.

Die Theologen lehren außerdem noch eine straftilgende Wirkung der Kommunion. Einige nehmen sogar eine direkte (ex opere operato) an. Thomas macht aber ihr Maß abhängig von der subjektiven Andacht (S. th. 3, q. 79, a. 5).

Wirkungen für den Leib. Neben dem Sakrament der Ölung hat auch das Sakrament der Eucharistie leibliche Wirkungen. Und zwar kann man eine zweifache leibliche Wirkung unterscheiden: Beschwichtigung und Milderung der Konkupiszenz und Verursachung der Auferstehung des Fleisches.

Daß die Eucharistie in dem würdigen Empfänger die Beruhigung der Leidenschaften bewirkt, lehren die Väter vielfach, sprechen auch die liturgischen Gebete oft aus und bestätigt die Erfahrung der Gläubigen. Christus sagt, er sei gekommen, „das Leben in Fülle" zu bringen (Jo 10, 10), und von dem Menschenleben ist das Leibesleben sicher ein äußerst wichtiger Bestandteil.

Die selige Auferstehung wird vom Herrn selbst als Folge der Eucharistie bezeichnet (Jo 6, 55). Man darf diese Worte nicht, wie es bisweilen die Väter tun, gar zu enge fassen und zwischen Eucharistie und Auferstehung einen physischen Zusammenhang wie von Ursache und Wirkung annehmen. Christus will in der Erwähnung der Auferstehung sagen, daß der Genießende das Leben in Fülle haben werde, nach Seele und nach Leib. Das darf nicht exklusiv verstanden werden; denn auch die nur Getauften werden auferstehen, ja alle Menschen. Aber es ist doch ein Unterschied in den Auferstandenen, daher auch in der Auferstehung. So müssen auch die Väter, wie Ignatius (ἐστὶ φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν; Eph. 20) und andere, verstanden werden; die Eucharistie bewirkt moralisch, daß wir das Leben der Söhne der Auferstehung, gleich den Engeln zu führen befähigt sind (Lk 20, 36).

Satz. Obgleich die Erwachsenen durch göttliches und kirchliches Gebot zum Empfange der Eucharistie streng verpflichtet sind, so ist sie doch zum Heile nicht schlechthin notwendig. De fide.

Erklärung. Das Tridentinum verpflichtet die Erwachsenen unter Betonung des göttlichen Gebotes zur jährlichen Kommunion (sess. XIII, can. 9; Denz. 891 [771]). Daher können sie ohne Gefahr des Heilsverlustes von dem Empfange desselben sich nicht fernhalten. Dennoch hat eben dasselbe Konzil nur die Taufe als allgemeines heilsnotwendiges Mittel dahingestellt (sess. V, can. 4; sess. VII, can. 5) und die Buße für jene, die nach der Taufe schwer sündigen (sess. XIV, can. 6). Weiter hat es bezüglich der Eucharistie eine solche absolute Heilsnotwendigkeit nicht nur nicht aufgestellt, sondern die Notwendigkeit des Empfanges für eine sehr große Klasse von Christen, für die Unmündigen, positiv verneint, indem es definiert: „Wenn jemand sagt, daß den Kindern, bevor sie zu den Unterscheidungsjahren gekommen sind, der Empfang der Eucharistie notwendig sei, der sei ausgeschlossen" (sess. XXI, can. 4; Denz. 937 [815]). Daraus ist der Schluß zu ziehen, daß für die Eucharistie nur eine Notwendigkeit des Gebotes (necessitas praecepti), nicht des Mittels (n. medii) besteht; denn die letztgenannte Notwendigkeit erduldet keinerlei Ausnahmen.

Beweis. Nach der Lehre von der Taufe ist diese das einzige unumgänglich notwendige Sakrament für alle Menschen, und nach der Lehre von der Buße ist diese für alle, die nach der Taufe schwer gesündigt haben, ebenso (necessitate medii) notwendig (vgl. Trid. sess. VII, can. 5 de bapt. u. sess. XIV, can. 6). Diese beiden Sakramente müssen also je entweder wirklich (in re)

oder wenigstens im Verlangen (in voto) empfangen werden, wenn man selig werden will. Beide setzen natürlich den Glauben voraus, deshalb legt Christus auch diesem die gleiche unerläßliche Notwendigkeit bei. „Wer nicht glaubt, der wird verdammt werden" (Mk 16, 16).

Nun tritt aber hinsichtlich der Eucharistie ein Herrenwort mit dem gleichen Gewichte auf. Auf das Murren der Juden antwortet der Herr: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch, wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht essen und sein Blut nicht trinken werdet, so werdet ihr das Leben nicht in euch haben" (Jo 6, 54). Man könnte aus der Strenge des Tones die absolute Heilsnotwendigkeit der Eucharistie schließen. Allein die traditionelle Auslegung und die Lehre der Kirche ist einer solchen Auffassung entgegen. Zwar hat die Stelle in dem Kampfe mit den Pelagianern, welche ohne Taufe und Sakramente das ewige Leben für erreichbar hielten, eine besonders enge und betonte Auslegung erfahren. Innozenz I. beruft sich darauf in einem Briefe an die Bischöfe des Konzils von Mileve. Augustin weist auf die Schrift und Väter hin und meint: „Wenn also so viele und bedeutende Zeugnisse zusammenstimmen, so kann niemand ohne Taufe und Blut des Herrn auf das Heil und das ewige Leben hoffen, so wird den Kindern vergebens ohne diese das ewige Leben versprochen" (De peccat. mer. et remer. 1, 24 34; vgl. 20, 27; Contra duas ep. Pelag. 2, 4; Contra Iul. 3, 1). Auch Papst Gelasius legt die Stelle so aus und sagt, Jo 6, 54 sei niemand ausgenommen, und niemand behaupte auch, daß ein Kind ohne dieses heilsame Sakrament könne selig werden (Ep. 6, 5, 6). Hiernach haben diese drei Autoren der Eucharistie die gleiche Notwendigkeit wie der Taufe zugeschrieben. Sie sind dazu gekommen, einmal wegen des allgemeinen Brauches den getauften Kindern sofort die Kommunion zu reichen und dann auch wegen der (antipelagianischen) Polemik, die bekanntlich bisweilen auch mit weniger stringenten Stellen sich begnügt (vgl. Schanz 421 f).

Um die Stelle Jo 6, 54 recht zu verstehen, muß man beachten, daß Christus die Worte dem Unglauben der Juden gegenüber ausspricht, die mit der Eucharistie das ganze Christentum ablehnten. Und ferner redet der Herr nur zu Erwachsenen, welche in der Lage sind, sowohl den Glauben zu leisten als auch zu verweigern. Für diese liegt also in den Worten des Herrn ein strenges Gebot, dem sie sich ohne schwere Sünde nicht entziehen können. Zu diesem göttlichen Gebote tritt dann noch seit dem Lateranense IV (1215) auch ein kirchliches. Es verordnet, daß jeder Gläubige beiderlei Geschlechtes, der zu den Unterscheidungsjahren gekommen ist, wenigstens einmal im Jahre seine Sünden treulich beichten und wenigstens zu Ostern das Sakrament der Eucharistie andächtig empfangen soll (Denz. 437 [363]). Das gleiche Gebot schärft auch das Tridentinum von neuem wieder ein (sess. XIII, can. 9; Denz. 891 [771]).

Dieser Vorschrift kann nur durch eine würdige Kommunion Genüge geleistet werden; die entgegengesetzte Ansicht wurde von Innozenz XI. verworfen (Denz. 1205 [1072]).

Wenn aber die Eucharistie nicht absolut heilsnotwendig ist, so muß ihr doch nach der einhelligen Lehre der Theologen für die Erwachsenen eine moralische Heilsnotwendigkeit zugeschrieben werden. Es wird kaum einen Gläubigen geben, der längere Zeit ohne ihren Empfang jene christliche Gesinnung üben und jenes sittliche Leben führen wird, wie es nach der Lehre des Herrn notwendig ist, um das Heil zu erlangen. Über die moralische Verpflichtung zum Empfange, auch in der Todesstunde, handelt die Moraltheologie.

Die Scholastik urteilt über die Notwendigkeit der Eucharistie nicht anders als später das Tridentinum. Thomas lehrt, daß Christi Worte nur den Erwachsenen gelten, nicht den Kindern, daß diesen aber bei solchem Vernunftgebrauche, der zur Verehrung des Sakramentes hinreichend befähigt, die Eucharistie gereicht werden kann (S. th. 3, q. 80, a. 9: Quando iam pueri incipiunt aliqualem usum rationis habere, ut possint devotionem concipere huius sacramenti, tunc potest eis hoc sacramenti conferri).

In Bezug auf die Erwachsenen fordert er von allen zunächst das Verlangen nach dem Sakramente, und wenn die Möglichkeit des wirklichen Empfanges gegeben ist, auch diesen selbst (S. th. 3, q. 80, a. 11; vgl. q. 73, a. 3). Auf seinen Standpunkt stellt sich das Tridentinum, wobei aber ausdrücklich betont wird, man wolle die Vorzeit der Väter, die eine andere Praxis kannte, nicht tadeln (sess. XXI, c. 4; Denz. 933 [811]).

Da Thomas das Verlangen nach der Eucharistie von den Erwachsenen fordert, so konnte man fragen, ob wenigstens dieses absolut heilsnotwendig sei. Pesch antwortet, daß niemand gehalten sei, das als notwendig zu begehren, was nicht notwendig sei, bemerkt aber, daß alle Gläubigen schon in der Taufe, womit der ganze Christenstand dem Entschlusse nach schon enthalten ist, ein gewisses Votum eingeschlossen sei, und daß die Äußerung des Aquinaten in diesem Sinne erklärt werden müsse (VI³ 367).

Das göttliche Gebot über den Empfang der Eucharistie wird erfüllt, auch wenn dieselbe nur unter einer Gestalt empfangen wird.

Das Tridentinum mußte die seit dem 12. Jahrhundert allmählich aufkommende Sitte, die Eucharistie nur unter einer Gestalt zu empfangen, besonders schützen, weil die Reformatoren und früher schon die Husiten, besonders die Utraquisten oder Kalixtiner, dieselbe für ungenügend und unerlaubt erklärten. Das Konzil definiert: „Wenn jemand sagt, es seien alle und jede Christgläubigen vermöge eines Gebotes Gottes oder aus Notwendigkeit des Heiles verpflichtet, beide Gestalten des allerheiligsten Sakramentes der Eucharistie zu empfangen, der sei ausgeschlossen" (sess. XXI, can. 1; Denz. 934 [812]; vgl. can. 2 u. 3). Der Forderung der Husiten war schon das Konzil zu Konstanz entgegengetreten und hatte die katholische Sitte verteidigt mit praktischen (ad vitandum aliqua pericula et scandala) und dogmatischen Gründen (integrum Christi corpus et sanguinem tam sub specie panis, quam sub specie vini veraciter contineri). Nur der zelebrierende Priester müsse unter beiden Gestalten das Sakrament nehmen, nicht die Laien (Denz. 626 [585]). Mit den Laien stellt das Tridentinum (can. 2) die nicht zelebrierenden Priester in diesem Punkte gleich.

Der Beweis für die Erklärung des Tridentinums liegt in der bereits früher erwiesenen Totalität des Herrenleibes unter jeder Gestalt. Daraus ergibt sich unmittelbar die Erlaubtheit und das Genügen des Empfanges von nur einer Gestalt.

Man könnte sich auf Jo 6, 52—60 berufen, wo ausdrücklich wie von dem Essen des Fleisches so von dem Trinken des Blutes die Rede ist. Allein meist beziehen die Gegner diese Perikope gar nicht auf die Eucharistie. Aber wer auch mit den Katholiken hierin die Verheißung derselben findet, muß doch gestehen, daß Christus mit dem Trinken des Blutes nur die Wahrheit des Genusses betonen, keine Erweiterung seiner Aussage machen will (vgl. 6, 52 58 59).

Die Gegner berufen sich auf die Einsetzungsworte, in denen Christus zu den Jüngern spricht: Trinket alle daraus; und weiter: Tuet dies zu meinem Andenken. Mit dem letzten Worte wird die Wiederholung der Abendmahlsfeier, nicht die Art und Weise der Kommunionspendung angeordnet. Das Trinken des Kelches gilt zunächst den Jüngern, die Christus als Priester des Neuen Bundes in diesem Augenblicke einsetzt und denen er sein Opfer überträgt. Daraus läßt sich aber für die Laienkommunion um so weniger eine spezielle Verpflichtung zum Kelche herleiten,

als dessen übernatürlicher Inhalt eben unter einer Gestalt schon ganz empfangen wird.

Die Einführung der Kommunion unter einer Gestalt geschah nicht durch ein kirchliches Gesetz, sondern durch allmählichen Brauch, der sich vor allem auf das Dogma von der Totalität stützte und sekundär auch auf praktische Gründe. Solche sind die Sorge, etwas von dem heiligen Blute zu verschütten. Diese ist uralt (Tertullian, Cyrill) und also kein mittelalterlicher „Aberglaube", wie Hauck es erklärt und sich dafür auf „die peinlichen Vorschriften darüber, was in einem solchen Falle (des Verschüttens) zu geschehen habe", beruft (Kirchengesch. Deutschlands V Abtlg. 1 [1911] 339). Was der Protestant Aberglauben nennt, nennt der Katholik in diesem Falle mit den Vätern Glauben. Neben diesem praktischen Umstande gab es noch andere, wie der Weinmangel in den kälteren Gegenden, besonders für größere Pfarreien, dann der Widerwille, mit andern denselben Kelch zu trinken, die Gefahr der Ansteckung, die leichtere Spendung des Sakramentes.

Die protestantische Polemik gegen die Kommunion unter einer Gestalt ist heute um so unbegreiflicher, als dort dieselbe doch zur reinen Zeremonie herabgesunken ist.

III. Die Eucharistie als Opfer.

Der Stoff gliedert sich so, daß zuerst vom Opfer überhaupt, dann vom Meßopfer gehandelt wird, und zwar von seiner Wirklichkeit, von seinem Wesen und seinen Wirkungen.

Literatur. Außer den S. 691 u. 701 genannten Werken: Thomas, S. th. 3, q. 8. Gregor de Valentia, De sacrosancto missae sacrificio (Ingolst. 1580). Bellarmin, Disput. de controv.: De sacrificio missae. Suarez, Disp. 73 ff. De Lugo, Disp. 19 ff. Billuart, Disp. 8. Tanner, De ss. missae sacrificio (Ingolst. 1620). Pasqualigo, De sacrif. N, L. (Lugd. 1662). Tournely q. 8. Benedict. XIV., De ss. missae sacrificio (Migne, Cursus compl. XXIII). Becanus, De triplici sacrificio naturae, legis, gratiae (Lugd. 1631). Von neueren Werken: Phil. Hergenröther, Die Eucharistie als Opfer (1868). Stöckl, Das Opfer nach seinem Wesen und nach seiner Geschichte (1861). Thalhofer, Die Opferlehre des Hebräerbriefes (1855). Derf., Das Opfer des Alten und des Neuen Bundes (1870). Reinke, Der Prophet Maleachi (1856). Derf., Beiträge zur Erklärung des Alten Testamentes II (1853) 463 ff. Knabenbauer, Comment. in Prophet. minor. II (1886) 430 ff. Köppler, Priester und Opfergabe (1886). Probst, Die Liturgie in den ersten drei Jahrhunderten (1870). Derf., Die abendländ. Messe vom 5. bis 8. Jahrhundert (1896). Derf., Die Liturgie des 4. Jahrhunderts und deren Reform (1892). Mann, Lateinische und griechische Messen aus dem 2.—6. Jahrhundert (1850). Bickel, Messe und Pascha (1871). Breitenreicher, Die Sakramente und das heilige Meßopfer (1869). F. J. Holtzwarth, Briefe über das heilige Meßopfer (1873). Kössing, Liturgische Erklärung der heiligen Messe (1869). Gihr, Das heilige Meßopfer (¹⁰1907). Eisenring, Das heilige Meßopfer (1880). Businger, Das unblutige Opfer des Neuen Bundes (1890). Lohmann, Das Opfer des Neuen Bundes (1909). Sauter, Das heilige Meßopfer (1894). Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter (1902). Stentrup, De sacrificio Eucharistiae (1889). Cabrol, Origines liturgiques (1896). Derf., Le livre de la prière antique (1900), deutsch von Pletl: Die Liturgie der Kirche (1905). Duchesne, Origines du culte chrétienne (⁴1910). Wilpert, „Fractio panis" oder die älteste Darstellung des eucharist. Opfers in der Capella graeca (1895). Derf., Die Katakomben (1903). Many, Praelectiones de Missa (1903). Grimal, Le sacerdoce et le sacrifice de N. S. Iésus Christ (1908). Semeria, La messa nella sua storia e nei suoi simboli (²1907). Baumstark, Liturgia Romana e liturgia dell' Esarcato (1904). Derf., Die Messe im Morgenland (1906). Gavin, The

sacrifice of the Mass (1903). Raible, Der Tabernakel einst und jetzt (1908). Blein, Le sacrifice de l'Eucharistie d'après S. Augustin (1906). Wilden, Die Lehre des hl. Augustinus vom Opfer der Eucharistie (1861). Schermann, Der liturgische Papyrus von Dêr-Balyzeh. Eine Abendmahlsliturgie des Ostermorgens (T. u. U., 3. Reihe, VI. Bd [1910]). Die Literatur über die liturgische Seite des Meßopfers bei Heimbucher[6] 144 ff. Von den zahlreichen protestantischen Schriften seien noch genannt: Höfling, Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer im Kultus und Leben (1851). Fiebig, Jesu Blut ein Geheimnis (1906). O. Schmitz, Die Opferauffassung des Spätjudentums und die Opferaussagen des Neuen Testaments [1910]). Benzinger, Hebräische Archäologie (1907). Kircher, Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum (1910). Kittel, Über den primitiven Felsaltar und Opfer: Studien zur hebräischen Archäologie und Religionsgeschichte (1908). Götz, Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtl. Entwicklung ([2]1908). Stade, Biblische Theologie des Alten Testaments (1905). Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie (1897). Pfleiderer, Das Urchristentum (1887). Kattenbusch in der Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche XII 664 s. v. Messe. Drews, Untersuchungen über die sog. Clement. Liturgie (1906). Rahlenbeck, Die Einsetzung der Taufe und des Abendmahls und die moderne Kritik (1907).

§ 185. Das Opfer im allgemeinen.

Opfer und Sakrament. Die Eucharistie ist nach der Lehre des Tridentinums nicht nur das erhabenste Sakrament, sondern auch zugleich das immerwährende wahre Opfer des Neuen Bundes.

„Dieses Sakrament", sagt Thomas, „ist zugleich Opfer und Sakrament; Opfer, insofern es dargebracht wird; Sakrament, insofern es genossen wird" (S. th. 3, q. 79, a. 5). Beide gehen freilich auf die eine priesterliche Konsekration zurück. Als der Herr die Eucharistie zum Sakramente einsetzte, da ordnete er sie auch zugleich dadurch zum Opfer an. Diese Verbindung ist so innig, daß sie unlösbar ist; es ist unmöglich, die Eucharistie zu vollziehen, ohne sie in ihrem Doppelcharakter zu vollenden.

Dabei ist aber die Verschiedenheit von Sakrament und Opfer unverkennbar. Beide haben einen verschiedenen Zweck. Die Eucharistie als Opfer ist auf die Verehrung Gottes gerichtet; als Sakrament dagegen zielt sie auf die Heiligung des Menschen. Als Opfer wird sie dargebracht; als Sakrament wird sie empfangen. Als Opfer ist sie der gemeinsame religiöse Kultausdruck vieler; als Sakrament ist sie die Gnadengabe für einen Einzelnen.

Eine andere Verschiedenheit offenbart sich in ihrer Seinsweise. Als Opfer ist die Eucharistie ein Akt der Gottesverehrung, der seiner Natur nach vorübergehend ist (actio transiens); als Sakrament dagegen ist sie eine unabhängige dauernde Realität (res permanens). Nur während des Vollzugs ist die Eucharistie ein Opfer, nicht außerhalb und nach demselben; wohl aber ist sie außerhalb desselben ein Sakrament. Die Gegenwart in der Monstranz ist eine sakramentale, keine sakrifizielle.

Wesen und Ursprung des Opfers. Das Opfer (ahd. opfarôn, mhd. opperu, opparôn, lat. operari) ist nach der allgemeinen Auffassung der religiösen Menschheit ein Kultakt, wodurch die Gottheit, der er geweiht ist, Verehrung empfängt. Nur Gott allein bringt man Opfer dar. Dieser Kultakt ist so alt und verbreitet wie die Religion, deren realer Ausdruck er ist.

Er läßt sich beobachten nicht nur in seiner vielseitigen und reichen Entwicklung bei den Juden, sondern auch bei sämtlichen heidnischen Völkern. Überall hat das Opfer eine große religiöse Bedeutung, so verschieden auch seine äußeren Riten und Arten sind. Seine enge Verbindung mit der Religion rechtfertigt die Annahme,

daß es mit ihr *entstanden* ist. Nach *katholischer* Auffassung ist aber die Religion unter dem übernatürlichen Einflusse der *göttlichen Offenbarung* entstanden. Das Opfer muß also *irgendwie* auf eine positive Anordnung Gottes zurückgeführt werden. Das bestätigt ein Blick auf die *Geschichte* des Opfers.

Das Opfer zeigt seine Spur schon im *Paradiese*. Im Anschluß an Augustin sagt *Thomas*, daß „das äußere Opfer ein Zeichen des *unsichtbaren* Opfers ist, wodurch jemand sich und das Seinige Gott gehorsam unterwirft" (In Ep. Rom. c. 12, lect. 1).

Ein solch äußeres Zeichen der inneren Unterwerfung richtete Gott für den ersten Menschen in dem verbotenen Baume auf (Gn 2, 17). Das war ein von Gott sich selbst errichteter *Opferaltar*, auf dem die Stammeltern täglich das innere Opfer ihres Willens darzubringen hatten. In dem *zweiten Paradiesesbaume*, dem Baume des Lebens, haben schon die Väter ein Bild der Eucharistie gesehen, und man kann ihn füglich als ein *Mahlopfer* bezeichnen, wie es in allen späteren Religionen, jüdischen wie heidnischen, in Brauch war. Es bringt den letzten *Zweck* des Opfers symbolisch zum Ausdruck: die Teilnahme am Wesen und Leben Gottes selbst.

Damit hätten wir schon im Paradiese zwei sehr wichtige Momente des Opfers festgestellt, welche sich später in allen Opferanschauungen wiederfinden: *äußere, sinnfällig ausgedrückte Anerkennung der souveränen Majestät Gottes und Teilnahme am Leben der Gottheit durch ein symbolisches Mahl*.

Ein drittes Moment tritt nach dem *Sündenfalle* hinzu, das der *Sühne*. Die Sünde, so urteilt das natürliche Gewissen, steht dem letzten Opferzwecke, der Union mit Gott, als ein Hindernis entgegen. Sie muß also beseitigt werden durch die Sühne. Von der späteren Zeit des Moses wissen wir, daß die Sühnopfer im Auftrage Gottes positiv vorgeschrieben worden sind. Schon im Opfer des Kain und Abel scheint die Sühne zu liegen. Der Ton liegt auf der *Opfergesinnung*, welche die Sünde ausschließen muß (Gn 4, 3—7).

Die mosaischen Opfer.

Das Opferritual des Alten Bundes ist ein sehr reichhaltiges. Bei allen jüdischen Opfern ist zu unterscheiden die *Opfergabe*, die *Opferdarbringung*, der *Opferzweck* und der *Opferpriester*.

Die *Opfergabe* war ein äußerer materieller Gegenstand, der genommen war aus dem Besitztum dessen, der das Opfer darbrachte. Nach der Opfergabe zerfallen die Opfer in *blutige* und *unblutige*. Damit wird aber auch schon die Opferdarbringung berührt.

Die *Darbringung* hat den Zweck, die Opfergabe rituell an Gott zu übermitteln. Diese Darbringung gestaltete sich naturgemäß *verschieden*, je nach dem besondern Charakter des Opfers und der Natur seiner Opfergaben. Eine *feste* Regel gibt es im Alten Bunde für alle Arten der Darbringung, aber sie ist nicht irgendwie begrifflich aus dem Wesen des Opfers überhaupt konstruiert, sondern je nach der Natur der Opfergabe bestimmt. Daher ist sie auch so verschieden, und man hat kein Recht, eine einzige, etwa die Tötung und Zerstörung der Gabe (destructio) im *ausschließlichen* Sinne zu verstehen. Beim Tieropfer fand meist die Tötung statt; aber beim Opfer am Versöhnungstage wurde der Sündenbock einfach in die Wüste getrieben (Lv 16, 5—10; vgl. *Scholz*, Heil. Altert. II 83 ff). Die unblutigen Opfer wurden anders dargebracht wie die blutigen.

Beim *blutigen* Opfer unterscheiden die Theologen *fünf* Handlungen: das Heranbringen des Opfertieres, die Handauflegung mit Sündenbekenntnis, um das Tier für einen gewissen Opferzweck, besonders für die *Sühne*, symbolisch zu weihen; das Schlachten durch einen untergeordneten Tempeldiener, „Schächter", nicht etwa durch den Priester, zu dem Zweck, das Opferblut zu gewinnen, worin man die Seele dachte; die *Blutsprengung*, der Höhepunkt des Opfers, vollzogen einzig vom Priester zum Zweck, den Opfernden, vertreten durch das lebendige Blut, mit der Gott-

heit, dargestellt durch den Altar, in Gemeinschaft zu setzen; endlich die Verbrennung, wodurch man die Opfergabe ganz und restlos zum Himmel aufsteigen ließ, um sich bei Gott in gnädige Erinnerung zu bringen (askarâ, μνεμόσυνον, memoriale; Lv 24, 7). Vgl. Schöpfer, Gesch. des Alten Testamentes (1893) 168 ff.

Die unblutigen Opfer heißen meist einfach minchâ, Gabe (θυσία, oblatio, munus). Zu ihnen gehört hauptsächlich das Getreide- oder Mehlopfer und die Weinspende (Trankopfer, libamen, libamentum). Die Mincha ist hauptsächlich Speiseopfer. Die unblutigen Opfer hatten teils selbständige Bedeutung, teils waren sie Beiopfer von Brand- und Friedopfern.

Wichtig ist der Opferzweck. Das blutige Opfer, also das Hauptopfer, ist ein Brand-, Sünd-, Schuld- oder Friedopfer. Das Brand- und Friedopfer bezweckt, entsprechend dem primären Moment im Opfergedanken, die Anerkennung der Majestät Gottes und die Gemeinschaft mit ihm. Mit dem Friedopfer war ein Opfermahl verbunden; es ist also ein Mahlopfer oder ein Genußopfer. Sünd- und Schuldopfer dagegen gehen auf Versöhnung und Sühne bei Gott. Und zwar das Sündopfer auf Sühne für alle Sünden, welche in Israel in den täglichen Verfehlungen, durch Vergeßlichkeit, Unwissenheit und Verirrung unabsichtlich begangen werden. Das Schuldopfer bezweckte ebenfalls Sühne, ist also ein Sündopfer, aber die Sühne wissentlich begangener, jedoch leichterer Rechtsverletzungen. Für die Sünde des Abfalls, der „erhobenen Hand", gab es keine Sühnopfer, sondern den Straftod (Nm 15, 30 f). Es wird das Schuldopfer stets vom einzelnen dargebracht und hat die Idee einer pönalen Genugtuung, Wiedergutmachung der gestörten Rechtsordnung. Mit Unrecht setzt die Kritik den Ursprung der Sünd- und Schuldopfer erst in der Zeit des Ezechiel an.

Verwalter des Opfers ist einzig der Priester, wenngleich die Leviten ihm als Gehülfen zur Seite stehen. Seit Moses gilt: „Niemand nimmt sich selbst die Ehre (des Priestertums), sondern wer dazu von Gott berufen wird, wie Aaron" (Hebr 5, 4). Eingriffe in das priesterliche Opferrecht gelten selbst für einen König (Ozias) als schrecklicher Frevel (2 Par 26, 18—21).

Der Ort des Opfers ist im Mosaismus der Altar. Anfangs ist es ein einfacher, irgendwo errichteter Opferstein (Gn 12, 7 f; 13, 4 18).

Die Bedeutung der alttestamentlichen Opfer. Ihre nächste und unmittelbare Bedeutung hatten sie zweifellos für die Juden selbst. Sie wollten der entsprechende Ausdruck ihres religiösen Opferbedürfnisses sein und gehörten insofern zum festen Bestande des gottgeordneten Kultus. Sie werden später hart von der Kritik der Propheten getroffen, aber doch nur in ihrer Ausartung und Veräußerlichung, nicht grundsätzlich. Sie hatten aber auch messianische Bedeutung, sofern sie Typen des zukünftigen Opfers waren (Hebr 10, 1), und zwar sowohl des Kreuzesopfers als des Meßopfers. Vgl. Thomas, S. th. 1, 2, q. 102, a. 3. An sich waren sie unvollkommene Opfer, zumal wenn sie in Bezug auf die Opfergabe und ihre Darbringung angesehen werden.

Das Opfer im Neuen Testamente.

An Stelle der vielen unvollkommenen Opfer des Alten Bundes trat im Neuen Bunde ein einziges, vollkommenes, das alle Absichten und Zwecke der früheren Opfer in einer einzigen Handlung erfüllte: das Kreuzesopfer, vollzogen vom ewigen Hohenpriester, Christus, in der Hingabe seines Lebens an Gott zum Zweck der vollkommenen Anerkennung seines Willens und der vollen Sühne der menschlichen Sünde. Von diesem Opfer war bereits in der Christologie die Rede (S. 354 ff).

Die Repräsentation dieses Kreuzesopfers findet sich, wie später zu erweisen ist, in dem täglichen Opfer der Eucharistie.

Ergebnis. Wir finden bei allen Opfern eine äußere Gabe. An ihr muß etwas von dem Opferpriester geschehen, wodurch sie zu einem Opfer bereitet, hergerichtet, geweiht wird; dadurch geht die Gabe aus dem menschlichen Besitze in den göttlichen über. Sie hat die Wirkung, dem Opfernden das Wohl-

gefallen Gottes zuzuziehen und bei etwaiger Sündhaftigkeit ihm Verzeihung und Versöhnung zu vermitteln. Letzter Zweck jedes Opfers ist die Gemeinschaft mit Gott, Teilnahme an seinem Sein und Leben, Unsterblichkeit und Seligkeit.

Der Opferbegriff bei Vätern und Theologen.

Hiernach verstehen sich die verschiedenen *Opferdefinitionen* der Väter, Scholastiker und Theologen. *Augustin* sagt: „Ein wahres Opfer ist jegliches Werk, das vollbracht wird, um in heiliger Gemeinschaft mit Gott vereinigt zu werden (ut sancta societate adhaereamus Deo). . . . Obwohl das Opfer von einem Menschen vollbracht und dargebracht wird, so ist es doch etwas Göttliches, weshalb die alten Lateiner es auch mit diesem Worte bezeichneten (scil. sacrificium von sacrum facere). Daher ist auch der durch Gottes Namen geweihte und Gott hingegebene Mensch, sofern er der Welt stirbt, um Gott zu leben, ein Opfer" (De civ. Dei 10, 6). Augustin betont also die Hingabe an Gott zum Zweck der Gemeinschaft mit ihm. Seine kürzeste Definition lautet: „Das sichtbare Opfer ist das Sakrament des unsichtbaren Opfers, d. h. ein heiliges Zeichen (De civ. Dei 10, 5: sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum i. e. sacrum signum est). Stark betont er die rechte Opfergesinnung, das Selbstopfer (Noli extrinsecus pecus, quod mactes inquirere, habes in te, quod occidas; Enarr. in Ps. 50, 19).

An Augustin lehnt sich wieder *Thomas* an. Er sucht mit Berücksichtigung aller Opfer, der blutigen wie unblutigen einen allgemeinen Opferbegriff zu gewinnen und sagt: „Opfer wird im allgemeinen jene Handlung genannt, wodurch an den Gott dargebrachten Dingen etwas geschieht (quando circa res Deo oblatas aliquid fit), wie daß man Tiere tötet und verbrennt oder das Brot bricht, segnet, ißt. Und darauf deutet (im Lateinischen) der Name schon hin (nam sacrificium dicitur ex hoc, quod homo facit aliquid sacrum). Als *Zweck* des Opfers bestimmt Thomas: „Opfer wird eigentlich etwas genannt, wenn etwas zur *Ehre Gottes* geschieht, um ihn zu *versöhnen*" (S. th. 3, q. 48, a. 3). An einer andern Stelle nennt er wie Augustin die „vollkommene *Union mit Gott*" (S. th. 3, q. 22, a. 2).

Die *nachtridentinische Theologie* war schon wegen der protestantischen Polemik gezwungen, den Opferbegriff besonders eingehend zu behandeln. Als *Schuldefinition*, die sich an *Bellarmin*, den rüstigen Verteidiger des Meßopfers, anlehnt, gilt allgemein folgende: Das Opfer ist eine sichtbare Gabe, welche durch *Zerstörung* oder *Veränderung* von einem rechtmäßigen Diener Gott allein dargebracht wird, um ihn als den höchsten Herrn anzuerkennen und zu verehren, ihn zu versöhnen und mit ihm zur Lebensgemeinschaft zu gelangen (Oblatio soli Deo facta per realem vel moraliter aequivalentem destructionem legitime instituta ad protestationem supremae maiestatis ac dominii Dei in vitam et mortem atque ad manifestandam agnitionem absolutae dependentiae omnium a Deo simulque reatus hominis lapsi).

In der neueren Zeit hat man gelehrten Streit darüber geführt, ob die *Zerstörung* (destructio) der Sache zum Wesen des Opfers gehört, oder ob dazu eine einfache *Veränderung*, womit sich Thomas noch begnügt (aliquid facere circa rem), hinreichend sei. Um darüber ein eigenes Urteil zu ermöglichen, ist es angebracht, darauf näher einzugehen.

Dem absoluten Gott kann man nicht eigentlich etwas darbringen, schenken, in seinen Besitz geben; sein ist die ganze Schöpfung (1 Kor 10, 26). Aber sofern er uns an seiner Schöpfung gnädig teilnehmen läßt (Gn 1, 29 f), sind wir *dadurch* in der Lage, ihm Gaben, gleichsam von unserem Eigentum, darzubringen. Daß das stets durch eine *Zerstörung* der Gabe geschehen *muß*, kann man nicht plausibel machen. Der *Allwissende* kennt unsere innerste Meinung bei unsern Darbringungen; er braucht sie nicht erst aus der Weise der Darbringung zu erschließen. Unmöglich aber dürfte gesagt werden, *daß Gott an dieser Zerstörung des Lebens und der Natur ein Wohlgefallen habe*. Das widerspricht dem christlichen *Gottesbegriff* und wird von der *Schrift* und *Väterlehre*, besonders von den *Apologeten*, gegenüber den heidnischen wie auch jüdischen Opfern energisch abgelehnt.

Daß aber der religiöse Sinn der Menschen durchaus eine Zerstörung der Gabe fordere und in ihr wesentlich den Akt ihrer Hingabe an Gott sehe, kann wieder nicht verständlich gemacht werden. Wohl entspricht es der sinnlich-geistigen Betätigung ihrer Religion, die Opfergabe in einem religiösen Zeremoniell Gott darzubringen, aber dieses Zeremoniell braucht keine Zerstörung der Gabe in sich zu schließen. Die Opferlibationen, die Schaubrote, die Opfermahle, die liturgische Räucherung enthalten nicht das Moment der Destruktion, auch nicht ein „äquivalentes". Und bei dem blutigen Opfern war die Tötung entfernte Vorbereitung des Opfers, nicht dieses Opfer selbst. Was der Jude mit seinem Opferdienste bezweckte, das war nach Paulus, dem besten Kenner und einstmaligen eifrigsten Beobachter des Gesetzes, die Vereinigung mit Gott (1 Kor 10, 18).

Der Gott des Lebens ergötzt sich nicht am Toten (Weish 1, 13 f). Die Propheten stellen die Schlachtopfer an sich nicht hoch. „Mir gefallen weder Brandopfer noch Widder, noch das Fett vom Mastvieh, noch Blut von Kälbern, Lämmern und Böcken" (Is 1, 11; vgl. Os 6, 6; Jr 6, 20; 7, 22; Ps 39, 7 f; 49, 9 f). Läge in der blutigen Hinwürgung das Wesen des Opfers, etwa der alttestamentliche Sühnegedanke, so hätten die Propheten, die gerade das Volk mit Gott versöhnen wollten, nie eine solche Sprache führen dürfen. Und doch verwerfen sie für ihre Zeit schon diese Opfer und betonen das allzeit Wesentliche: die Gesinnung. Man hat viel zu viel im Interesse von „Opfertheorien" am alttestamentlichen Opfer konstruiert, statt es so unvollkommen zu nehmen, wie es ist. Eine klare Opferlehre, einen bestimmten „Opferbegriff" wird man im Mosaismus trotz reichsten Rituells nicht finden. Aber man will mit dem Opfer im allgemeinen Gott dienen und sich seiner Gemeinschaft versichern.

Wie die Propheten, so urteilt Christus: „Barmherzigkeit (Liebe) will ich und nicht Opfer" (Mt 9, 13; 12, 7; vgl. Os 6, 6). „Gott lieben und den Nächsten ist größer als Brand- und Schlachtopfer" (Mk 12, 33). Mit der Lehre des Neuen Testamentes über die jüdischen Opfer stimmt überein die der Väter. Sie stellen vielfach die jüdischen Opfer mit den heidnischen in Parallele; in der Tat unterschieden sie sich an sich von ihnen wenig. Nach Thomas forderte Gott die Opfergaben der Juden, „um den Götzendienst dadurch auszuschließen", d. h. damit man sie nicht den Idolen darbrachte (S. th. 1, 2, q. 101, a. 3). Gesetzt den Fall, daß die Juden in der Schlachtung (destructio) das Wesen des Opfers gesehen hätten, wäre es merkwürdig einseitig, ihre unvollkommene Opferform zur Norm des christlichen Opferbegriffs zu machen. Christus ist die Vollendung des Alten Bundes in jeder Hinsicht. Sein eigenes Opfer aber stellt Christus unter dem Gesichtspunkte der gehorsamen Vaterliebe dar (Jo 10, 17; 15, 13), nicht der Lebensvernichtung. „Niemand entreißt es mir, sondern ich gebe es von selbst hin" (Jo 10, 18). Er brachte sich Gott im Heiligen Geiste dar (Hebr 9, 14).

Nach der Schrift kann präzise in der Zerstörung der Opfergabe das Wesentliche des Opfers nicht gefunden werden; wo sie stattfindet, ist sie die Einleitung (Vorbereitung) des Opfers und eine von den vielen Weisen der Darbringung, die je nach der Natur der Opfergaben verschieden sind. Nicht einmal die materielle Gabe an sich ist das Wesentliche; sie ist vielmehr das notwendige Mittel, die innere Opfergesinnung zum Ausdruck zu bringen und gehört insofern zum Opfer, wird aber konsequent bedeutungslos, ja Gott mißfällig, wo ihre Form, die Gesinnung fehlt. Die Opfergesinnung selbst besteht in der Absicht der Anbetung und Hingabe einerseits und der Versöhnung und Sühne anderseits.

Die sakrifizielle Darbringung richtet sich nach der Natur der Opfergabe, geschieht aber stets mit einem solchen Ritus, daß man daraus die Hingabe derselben an Gott erkennen kann. Gott selbst freilich bedarf dieses rituellen Tuns nicht; er kennt die Gesinnung ohne Zeichen. Aber der sinnlich-geistige Mensch bedarf desselben. So entspricht es seiner religiösen Anlage; er will es selbst sehen und beurteilen, was sich geistig in seinem Innern vorfindet, was ihn beseelt und belebt. Daher ist das Opfer der gemeinsame Kultakt der religiösen Gemeinde, die durch den bestellten Priester sich vertreten läßt.

§ 186. Wirklichkeit des Meßopfers.

Satz. In der Messe wird Gott ein wahres und eigentliches von Christus eingesetztes Opfer dargebracht. De fide.

Erklärung. Das Tridentinum widmet der Lehre vom Meßopfer eine eigene Sitzung (sess. XXII) mit neun Lehrkapiteln und ebensovielen Kanones. Daraus erhellt die große Bedeutung der Meßopferlehre. Diese Bedeutung verdient die Sache selbst, aber auch die Polemik der Reformatoren, die gerade in diesem Punkte eine fast blindwütende und über alles Maß hinausgehende war. Zwar behauptet die Augsburgische Konfession, man wolle die Messe nicht abschaffen, aber in Wirklichkeit behält man nur die äußere Liturgie, nicht aber anerkennt man den Opfercharakter der Messe. Luther nennt die katholische Messe einen „papistischen Götzendienst". Der Heidelberger Katechismus bezeichnet sie „als vermaledeite Abgötterei"; Calvin meint, sie sei durch eine ganz verderbliche Verführung Satans in die Welt gekommen (Simar, § 154, 1). Schon früher gab es Gegner der Messe, wenn auch weniger prinzipielle wie die Reformatoren. So Wiclif (Denz. 585 [481]), der ihre biblische Begründung vermißte; die Albigenser und Waldenser, welche kein spezielles Priestertum anerkannten und dem Laien die Konsekrationsgewalt zusprachen. Aber nie vorher war die Erörterung der Kirche über die Messe so eingehend und bestimmt als auf dem Tridentinum. Seine beiden ersten Kanones lauten: „Wenn jemand sagt, in der Messe werde Gott nicht ein wahres und eigentliches Opfer (verum et proprium sacrificium) dargebracht, oder geopfert werden sei nichts anderes, als daß uns Christus zum Genusse gereicht werde, der sei ausgeschlossen." Und weiter: „Wenn jemand sagt, daß Christus durch die Worte: Tut dies zu meinem Andenken, die Apostel nicht zu Priestern eingesetzt oder nicht angeordnet habe, daß sie und die übrigen Priester seinen Leib und sein Blut opferten (ut offerrent corpus et sanguinem suum), der sei ausgeschlossen." Im dritten Kanon wird der spezielle Sühnecharakter der Messe definiert (Denz. 948—950 [825—827]). Es ist also definiert, daß die Messe ein Opfer ist, und weiter, daß Christi Leib und Blut die objektive Opfergabe sind; also nicht die subjektiven Akte der Darbringenden (vgl. auch c. 1; Denz. 938 [816]). Der Ausdruck „Messe" kommt von dem alten Schlußritus der Entlassung (missio, missa, missae) der Gläubigen am Ende der eucharistischen Feier. Vgl. Funk, Abhandl. u. Untersuch. III 134 ff; H. Koch im Katholik 1907 II 239 ff; 1908 I 114 ff.

Beweis. Das Tridentinum führt zunächst die Vorbilder und Weissagungen des Alten Testamentes an. „Melchisedech, König von Salem, holte Brot und Wein hervor, er war nämlich ein Priester Gottes, des Allerhöchsten" (Gn 14, 18 f). Der erklärende Nachsatz beweist, daß er opferte, nicht etwa nur eine Mahlzeit bereitete. Ps 109 führt den Melchisedech als Typus des Messias an, verschweigt dabei allerdings wie die Schrift in ähnlichen Fällen (vgl. Hebr 5, 6; 6, 20) die Opfergabe und erwähnt nur die priesterliche Person. Cyprian vergleicht Christus und Melchisedech zuerst auch in Hinsicht der Opfergaben von Brot und Wein (Ep. 2, 3 ad Caecil.). Ihm folgen andere Väter wie Ambrosius, Leo I., Johannes von Damaskus.

Das Konzil beruft sich weiter auf die bekannte Malachiasstelle (1, 11): „Ich habe kein Wohlgefallen an euch (Juden), spricht Jahwe der Heerscharen und nehme kein Opfer mehr an aus euern Händen. Denn vom Aufgange der Sonne bis zum Untergange wird mein Name groß werden unter den Völkern und an allen Orten wird meinem Namen ein Rauchopfer dargebracht und eine reine Opfergabe (minchâ) dargebracht; denn groß ist mein Name unter den Völkern, spricht Jahwe der Heerscharen."

Zur Exegese. Der Prophet muß auf Gottes Befehl die alten Opfer ablehnen, dafür verheißt er ein neues Völkeropfer. Dasselbe fällt trotz der präsentischen Redeform in die messianische Zukunft. Vergebens beziehen es die Protestanten auf die Proselyten oder auf die Juden der Diaspora; beides sind zu kleine Kreise und zu enge Grenzen für den geistig-religiösen Horizont in Mal 1, 11. Noch weniger kann man an Opfer der Heiden denken; denn die sind gänzlich unrein (Mal 1, 2 f; 2, 11 f; 1 Kor 10, 20). Die Rede paßt inhaltlich und formell einzig in die messianische Zukunft (vgl. Is 11, 10 12; 42, 1—7; Jr 31, 31; Am 9, 12; Mich 4, 1 f; Soph 3, 9; Agg 2, 7; Zach 8, 20 f; 9, 10; Ps 21, 28). Diese Zukunft sieht Malachias in „prophetischer Perspektive" und deshalb nahe (vgl. Is 7, 14). — Eine nähere Beschreibung der reinen Mincha gibt Malachias nicht. Doch ist es ein objektives, weil liturgisches Opfer, nicht, wie Protestanten oft auslegen, ein geistiges; denn darauf passen die Opferausdrücke nicht. Eine neue liturgische Mincha wird der alten entgegengesetzt.

Die Erfüllung der messianischen Zeit weiß nun von zwei Opfern, dem Kreuzes- und dem Meßopfer. Ersteres fand aber nur in Jerusalem statt und kann auch kaum Mincha genannt werden. Daher bleibt einzig die unblutige Mincha der Messe übrig. Wenn sich Mal 1, 11 nicht in dieser erfüllt hat, dann ist sie überhaupt nicht erfüllt. Die Messe ist in der Tat wörtlich das von Aufgang bis Niedergang der Sonne an allen Orten gefeierte Opfer der Völker.

Manche Theologen ziehen auch noch die alttestamentlichen Typen herbei, in denen ein Opfermahl stattfand (Ps 21, 27—30), sowie die Weissagungen, Gott werde einst aus allen Völkern seine Priester wählen, denen dann auch ein allen Völkern bekanntes Opfer entsprechen muß (Is 66, 18 f; vgl. 19, 19).

Der Beweis aus den Einsetzungsworten. Christus nahm Brot, segnete es, dankte, zerbrach es und reichte es den Jüngern zum Genusse dar, indem er dabei sprach: Nehmet hin und esset; denn dies ist mein Leib, der für euch hingegeben wird (Paulus: *τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμά μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν;* Lukas: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον*). Damit bezeichnet der Herr seinen Leib als Opferleib für die Seinen, die die Gesamtheit der Gläubigen oder gar die ganze Menschheit vertreten. Ebenso reicht er ihnen den Kelch mit der Erklärung, es sei sein Blut, „das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden", also sein Opferblut (Markus: *αἷμα . . . τὸ ἐκχυνόμενον ὑπὲρ πολλῶν;* Matthäus: *τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν;* Lukas: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον*). Nach allen vier Berichten wird vom Herrn das dargereichte Blut noch als Bundesblut bezeichnet (*αἷμά μου τῆς καινῆς διαθήκης;* Paulus und Lukas: *ἡ καινὴ διαθήκη*).

Damit hat Christus in deutlichster und zweifellosester Weise die Eucharistie als Opfer eingesetzt. Das ergibt sich aus folgenden Gründen: 1. dadurch, daß er zu Leib und Blut jene erklärenden Zusätze gab, welche nur von der Opferung jenes Leibes und Blutes verstanden werden können, und 2. dadurch, daß er speziell das Blut als Bundesblut bezeichnete. Mit deutlichen Worten nennt der Herr diesen Bund einen Neuen. Nun war aber auch der Alte Bund durch ein Opfer geschlossen

worden, sowohl einleitend und zunächst persönlich mit dem Patriarchen Abraham (Gn 15, 9—18) als auch definitiv mit ganz Israel durch Moses (Ex 24, 5—8). Deshalb spricht es der Hebräerbrief als ein religiöses Gesetz aus, daß der Bund mit Gott nicht ohne Blut geschlossen werde (Hebr 9, 18). Christus reicht also den Jüngern sein Blut als „Bundesblut", d. h. aber im Lichte der jüdischen Geschichte als „Opferblut". 3. Verstärkt wird dieser Beweis noch durch den Befehl des Herrn, die heilige Handlung, die er soeben vollzog, zu wiederholen, und zwar zu seinem Andenken (τοῦτο ποιεῖτε κτλ.). Manche Autoren sind der Ansicht, daß die Wiederholung einer solchen religiösen Handlung im Sinne der antiken Religionsanschauung an sich schon nicht anders als eine Opferhandlung aufgefaßt werden könne, und übersetzen einfach: „Tuet dies zu meinem Andenken" = „Opfert dies" (ποιεῖν = θύειν). Wenn sich über diese Auffassung auch streiten läßt, so hat Paulus diese Wiederholung tatsächlich als eine reale Erinnerung an den Opfertod des Herrn ausgelegt, indem er unmittelbar mit ihr die Mahnung verbindet: „Denn so oft ihr essen werdet dieses Brot und den Kelch trinken werdet, sollt ihr den Tod des Herrn verkünden, bis er kommt" (1 Kor 11, 26). 4. Noch ein drittes Moment verstärkt die These: Christus setzt die Eucharistie unter den getrennten Gestalten von Brot und Wein ein, wodurch die Trennung seines Leibes und Blutes im Opfertode nicht undeutlich versinnbildet wird. 5. Manche Autoren finden auch in dem von allen vier Berichten erwähnten Umstande, daß Christus das Brot gebrochen (ἔκλασε) habe, eine symbolische Erklärung des Herrn, daß sein den Jüngern dargereichter Leib eben derjenige sei, der am Kreuze, wenn auch nicht wörtlich, dann doch tatsächlich und sachlich gebrochen, zermalmt, getötet wurde, und daß sie ihn daher als Opferleib anzusehen und zu genießen hätten. Darauf deutet schon die sehr alte Interpolation 1 Kor 11, 24 (κλώμενον) hin. 6. Endlich ist noch auf einen letzten bedeutsamen Umstand hinzuweisen: Christus setzt die Eucharistie ein im unmittelbaren Zusammenhange mit der Paschafeier. „Während des Mahles" des Alten Bundes schloß der Herr seinen Neuen Bund. Jenes Pascha war nämlich ein Opfermahl. Das wird von manchen Protestanten zwar bestritten, von den meisten Neueren aber zugegeben (vgl. Ex 12, 6—27; 34, 25; Nm 9, 7 13; 1 Kor 5, 7; Schanz 440). Es darf aus dieser engen zeitlichen und sachlichen Verbindung des Paschaopfermahles mit der Institution Christi geschlossen werden, daß auch diese als Opfer gedacht wurde. Denn sie war bestimmt, die alte Anordnung abzuschaffen und durch eine vollkommene zu ersetzen (Thomas: Et antiquum documentum novo cedat ritui).

Beide Behauptungen des Tridentinums lassen sich also deutlich und bestimmt aus den Einsetzungsworten des Herrn erweisen: nicht nur die Tatsache, daß die Eucharistie als Opfer eingesetzt worden ist, sondern auch die Natur dieses Opfers; es besteht in dem Leibe und Blute des Herrn; es ist also ein objektives Opfer.

Das Meßopfer bei Paulus. Es wurde schon in der Erlösungslehre gesagt, daß Paulus den ganzen Ton seiner Lehrverkündigung auf das Kreuzopfer legt. Dennoch ist auch vom eucharistischen Opfer bei ihm wenigstens indirekt und implizite die Rede (1 Kor 10, 16—21).

Drei Vergleichsglieder stellt Paulus in seinem Beweise für die Korinther zusammen: Die Juden opfern auf ihren Altären, genießen von dem Opfermahle und treten mit der Gottheit in Gemeinschaft. Die Heiden opfern ihre Gaben den Dämonen (ἃ θύουσιν, δαιμονίοις θύουσιν) und werden ihnen vergemeinschaftet. Die Christen haben ein Mahl, das sie ihrerseits in reale Union mit Christus setzt, das ist der Kelch der Segnung und das Brot, das von ihnen gebrochen wird. Wenn nun in den beiden ersten Fällen ein Opfer oder Mahlopfer vorliegt, dann muß Paulus sich auch den Kelch der Segnung und das gebrochene Brot als Opfer denken. Und dieser Schluß ist um so mehr berechtigt, als nach antiker Vorstellung die Ver-

gemeinschaftung mit der Gottheit nicht durch eine Speise schlechthin, sondern nur durch eine Opferspeise, durch ein Opfermahl bewirkt wird. Unterstützt wird diese Auffassung auch noch dadurch, daß Paulus den Tisch des Opfermahles der Heiden (τράπεζα δαιμονίων) und den Tisch des eucharistischen Mahles (τράπεζα κυρίου) gegenüberstellt. Ersterer enthält sicher ein Opfermahl, also auch letzterer. Mit diesem Ausdruck spielt der Apostel wohl an auf den „Tisch Jahwes", der im Alten Testament aber nichts anderes als den „Altar" Jahwes bezeichnet (vgl. Ez 39, 20; 44, 16; Mal 1, 7 12). Es ist also nach Paulus die Eucharistie ein Opfer, ihr Genuß ein Opfermahl, ihr Tisch ein Altar. Inwiefern ist sie ein Opfer? Das tritt nicht näher hervor; aber sicher ist sie es in ihrer Objektivität, nicht durch subjektive Akte. Das beweist ihre objektive Wirkung der Teilnahme am mystischen Leibe Christi.

Die von manchen Autoren angezogene Stelle des Hebräerbriefes (13, 10) erscheint uns nicht hinreichend beweiskräftig. Der ganze Brief handelt vom Kreuzopfer; mit der Erwähnung des eucharistischen Opfers würde die ganze Grundidee durchbrochen worden sein. Wo von Melchisedech die Rede ist, wird er nur nach der Person mit Christus parallelisiert, nicht nach der Opfergabe. Auch der Kontext spricht dagegen.

Väter. Es gibt kaum eine Glaubenslehre, welche von den Tagen der Apostel an so einheitlich und stetig so allgemein und nachdrücklich bekannt und geglaubt geworden ist, als die Lehre, daß die Eucharistie ein Opfer ist. Daher in diesem Punkte die besondere Abneigung Luthers gegen die Väter (vgl. Bellarmin, De missa 1, 5; 24—26).

Die Didache bestimmt über die Feier der Eucharistie folgendes: „Am Tage des Herrn aber brechet in eurer Versammlung Brot und saget Dank, nachdem ihr zuvor eure Sünden bekannt habt, damit euer Opfer (ἡ θυσία ὑμῶν) rein sei. Ein jeder aber, der in der Zwietracht mit seinem Nächsten lebt, soll sich nicht mit euch versammeln, bis sie sich versöhnt haben, damit euer Opfer nicht entheiligt wird. Dieses ist dasjenige (Opfer), welches vom Herrn bezeichnet ist (Mal 1, 11). Bestellet euch also Bischöfe und Diakone, des Herrn würdig" (14, 1 bis 15, 1). Nach der Didache ist die Eucharistie kein rein geistiges, sondern ein äußeres, kultisches Opfer, wofür liturgische Vorschriften gegeben werden. Es wird gemeinsam gefeiert („euer Opfer") und vollzogen durch Danksagung und Brotbrechung, wovon letzteres sicher ein äußerer Akt ist. Das Opfer ist also ein objektives.

Klemens von Rom bezeugt dasselbe. In Korinth hat man würdige Bischöfe abgesetzt: „Aber es wird für uns keine geringe Sünde sein, wenn wir diejenigen vom Episkopate verdrängen, die untadelig und heilig die Gaben dargebracht haben" (προσενεγκόντας τὰ δῶρα; 44, 4). Diese Gaben können keine andern sein als jene, die in der eucharistischen Feier dargebracht werden. Denn für diese Feier werden gerade die Bischöfe hauptsächlich bestellt: „Wir müssen alles in Ordnung tun, was der Herr zu festgesetzten Zeiten auszuführen befohlen hat: die Opfer und die gottesdienstlichen Handlungen hat er ja nicht aufs Geratewohl und in Unordnung zu verrichten befohlen, sondern zu festgesetzten Zeiten und Stunden. Wo und durch wen er sie vollbracht haben will, das hat er nach seinem allerhöchsten Rate angeordnet, auf daß alles mit frommer Scheu nach seinem Wohlgefallen geschehe und so seinem Willen genehm wäre. Jene also, die ihre Opfer zu festgesetzten Zeiten darbringen, sind wohlgefällig und selig." Es folgt der Vergleich mit dem Hohenpriester, den Priestern und Leviten. „Ein jeder von uns, Brüder, möge an seinem Orte Gott wohlgefallen, möge ein gutes Gewissen bewahren und nicht das festgesetzte Maß seines Dienstes überschreiten, (sondern) mit ehrfürchtiger Scheu (handeln). Nicht allenthalben, Brüder, werden Brandopfer und Gelübdeopfer und Sündopfer und Schuldopfer dargebracht, sondern nur in Jerusalem. Und selbst dort wird nicht an jedem Orte geopfert, sondern (nur) vor dem Heiligtum im Opferhof, durch den Hohenpriester und seine vorerwähnten Gehilfen, nachdem zuvor die Opfergabe sorgfältig geprüft worden ist. Jene nun, die wider die Ordnung seines Willens etwas tun,

empfangen den Tod als gebührendes Los. Sehet, Brüder, je höher die Erkenntnis ist, der wir gewürdigt wurden, desto größer ist die Gefahr, der wir ausgesetzt sind" (Kap. 40—41).

Hiernach muß alles beim Kultus — um diesen allein handelt es sich — nach der Ordnung der Zeit, des Ortes und der Personen geschehen. Auf letzterer liegt der Ton, weil hierin Unordnung herrscht. Was ist nun die Aufgabe dieser liturgischen Personen? Sie sollen, wie das Alte Testament, das nach Klemens hier mit dem Neuen übereinstimmt, zeigt, die Opfer und gottesdienstlichen Handlungen (τὰς προσφορὰς καὶ λειτουργίας) verrichten (40, 2). Das ist sicher vom Opferdienst im engeren Sinne, von der öffentlichen Liturgie, die keine andere im Urchristentum war, als die Eucharistiefeier, zu verstehen, für deren Verrichtung es allein, wie die Didache schon lehrt, so genau bestimmte Vorschriften gab. Diese priesterlichen Personen verrichten den von Gott verordneten Opferdienst im Neuen Bunde, deshalb sind sie, zumal sie auch persönlich würdige Männer sind, Gott besonders angenehm, und sie abzusetzen ist keine geringe Sünde. Aus dem Ganzen aber ergibt sich, daß ihr Kult ein Opferdienst ist. Die Eucharistie ist eine liturgische Gabendarbringung, ein Opfer (ein θυσίας προσφέρειν). Selbst Gegner, wie Harnack, gestehen, daß Klemens in diesen Stellen das Abendmahl als Opferhandlung auffaßt (Dogmengesch. I⁴ 231, A. 1).

Ignatius handelt zwar oft von der Eucharistie, auch von ihrer liturgischen Seite, aber nirgends nennt er sie ausdrücklich ein „Opfer" (θυσία). Nichtsdestoweniger läßt sich aus seinen Briefen seine Auffassung über ihren Opfercharakter indirekt dartun. Er schreibt: „Beeifert euch also, euch der einen Eucharistie zu bedienen; denn eines ist das Fleisch unseres Herrn, eines der Becher zur Vereinigung mit seinem Blute, einer der Altar (θυσιαστήριον), wie ein Bischof mit dem Presbyterium und den Diakonen" (Philad. 4, 1). Hier findet sich alles zusammengezählt, was bei der Eucharistie, deren rechte Feier er einschärft, in Frage kommt: ihr heiliger Inhalt von Christi Fleisch und Blut, der Altar, auf dem sie gefeiert wird, und die Liturgen, die sie vollziehen (vgl. auch Eph. 5, 1; Rom. 7, 3; Smyrn. 7, 1; Eph. 13, 1).

Justin sieht in der Eucharistie mit der gesamten Urkirche die Erfüllung von Mal 1, 11 und erwidert dem Tryphon: „Daß Gebete und Danksagungen, von Würdigen vollzogen, die einzigen vollkommenen und gottgefälligen Opfer sind, das sage auch ich; denn diese allein haben auch die Christen zu tun (ποιεῖν) übernommen, auch bei der Gedächtnisfeier ihrer trockenen und flüssigen Nahrung, bei der sie auch des Leidens gedenken, welches der Gottessohn für sie erduldet hat" (Dial. 117). Er findet Vorbilder des eucharistischen Opfers in den Opfern des Alten Bundes. „Und das Opfer des Weizenmehles, o Männer, sagte ich, welches für die angeordnet war, welche vom Aussatze gereinigt wurden, war ein Vorbild des Brotes der Eucharistie, welches unser Herr Jesus Christus zur Erinnerung an sein Leiden, das er für die an den Seelen von aller Schlechtigkeit zu reinigenden Menschen erlitten hat, herzustellen befahl." Er zitiert dann Mal 1, 11 und sagt: „Über die von uns, den Heiden (=Völkern), aber an jedem Orte ihm dargebrachten Opfer, d. i. das Brot der Eucharistie und gleicherweise den Kelch, gab er damals eine Weissagung, indem er spricht, daß wir auch seinen Namen ehren, ihr aber lästert" (Dial. 41). Das Brot der Eucharistie und den Kelch der Eucharistie nennt er das Opfer der Christen, das Malachias prophezeit hat. Nur dieses Opfer, und nicht die Gebetsopfer, hat sein Vorbild am alttestamentlichen Mehlopfer. Und noch weiter ist zu sagen, daß Justin nicht etwa in den Gestalten von Brot und Wein das Opfer sieht, sondern ganz gewiß in ihrem geheimnisvollen Inhalt des Leibes und Blutes des Herrn; denn er hat das gesegnete Brot im Auge (ἄρτος τῆς εὐχαριστίας) und den gesegneten Kelch (ποτήριον τῆς εὐχαριστίας); er sagt auch von dem Abendmahlsbrote ausdrücklich ein an ihm geschehenes Tun, Bereiten (ποιεῖν) aus. Ein Opfer von unkonsekriertem Brot und Wein würde Justin als rein materielle Gaben an Gott ebenso gewiß abgelehnt haben, wie er die materiellen Opfer der Heiden und Juden mit den

Apologeten überhaupt verwirft, weil Gott deren nicht bedürfe (Apol. I 13). „Es nimmt aber Gott von niemand das Opfer an, als durch seine Priester" (Dial. 116).

Irenäus beweist gegen die Gnostiker die Einheit und Harmonie der alt- und neutestamentlichen Offenbarung. Beide sind von einem Gott (Adv. haer. 4, 1—12); nur ist das Neue Testament die Vollendung des Alten (4, 13—19). Das zeigt er auch an dem Opfer (4, 17—18). Er geht wieder von dem Gedanken aus, daß Gott das Opfer nicht bedurfte, sondern wegen der Israeliten selbst sie anordnete (4, 17, 1—4). Auch im Alten Bunde habe Gott nicht Schlacht- und Brandopfer verlangt, sondern den wahren Opferbegriff verkünden lassen, der „in Gehorsam und Gerechtigkeit" seine Erfüllung findet (4, 17, 4). Dann schilderte er sofort, wie Christus den Aposteln anempfohlen habe, ein Opfer darzubringen: „Er nahm das Brot, welches aus der Schöpfung ist, und sagte Dank mit den Worten: Dies ist mein Leib. Und ebenso erklärte er den Kelch, der aus derselben Schöpfung ist wie wir, als sein Blut und lehrte so das neue Opfer des Neuen Bundes (et novi testamenti novam docuit oblationem), das die Kirche von den Aposteln übernahm und in der ganzen Welt darbringt, ihm, der die Nahrungsmittel uns darbietet, als die Erstlinge seiner Gaben im Neuen Bunde, von dem unter den zwölf Propheten Malachias also geweissagt hat (1, 10 f), indem er hierdurch aufs deutlichste zeigt, daß das erste Volk aufhören werde, Gott zu opfern, an jedem Orte aber ihm ein Opfer dargebracht werde, und zwar ein reines, und sein Name verherrlicht unter den Heiden" (4, 17, 5). Hieraus folgt, daß die Eucharistie das neutestamentliche von Malachias prophezeite und von Christus eingesetzte und seinen Jüngern übergebene Opfer ist. Weiter folgt noch, daß die Opfergabe nicht etwa ein Naturopfer von Brot und Wein ist, wie sie Irenäus zwar bei den Juden kennt, aber nach seiner Darstellung durch Malachias von Gott abgelehnt worden sind, sondern das unter den Schöpfungsgaben verborgene Fleisch und Blut des Herrn. Denn er bemerkt ja von dem Kelche, daß Christus ihn als sein Blut erklärte (et calicem ... suum sanguinem confessus est) — und dasselbe gilt von dem Brote — und weiter betont er, daß dies nun fortan des Neuen Testamentes neues Opfer sei. Dadurch sind die Naturoblationen als Opfer aufgehoben, und an ihre Stelle ist das von der Kirche in der ganzen Welt dargebrachte Opfer des Leibes und Blutes Christi getreten. Es kann also gar nicht daran gedacht werden, daß nach Irenäus Brot und Wein an sich die Opfergaben seien. Schon eher würde er dann die rein geistigen Opfer der „Gerechtigkeit und Barmherzigkeit", wovon er vorher spricht, an die Stelle der Naturopfer setzen. Aber diese rein geistigen Opfer sind die gemein christlichen; daneben oder vielmehr über ihnen thront das objektive spezielle Opfer der Eucharistie. Mit ihr sollen sich jene subjektiven Opfer verbinden. Das schärft er dann auch sofort ein (4, 18, 1). Wenn Irenäus dabei hervorhebt, daß wir Gott durch dieses Opfer das im Alten Testamente befohlene Erstlingsgabenopfer darbringen, dann darf das nicht von einem natürlichen Brot- und Weinopfer verstanden werden, vielmehr ist die Absicht des Irenäus zu beachten, die dahin geht, zu zeigen, wie das Neue Testament die Erfüllung des Alten ist; und daher umfaßt er mit dem Ausdruck „Opfer" nicht nur den unter den Gestalten verborgenen Leib des Herrn, sondern zugleich auch die äußeren Gestalten, also die ganze Eucharistie. Nach Irenäus muß nämlich wegen der Harmonie zwischen Altem und Neuem Bunde auch der Neue ein „Erstlingsopfer" haben, welches die Kirche dem Herrn aus seiner Schöpfung darbringt (4, 17, 5; 18, 1, 4 5); und das ist dann Brot und Wein, als Substrat des Leibes und Blutes Christi. Dies opfert die Kirche allein in rechter Weise, weil in reiner Gesinnung, in Glaube, Hoffnung und Liebe, nicht die Juden und Häretiker (4, 1—3). Die Juden haben unreine, blutige Hände, „weil sie den Logos nicht aufgenommen haben, durch den (oder der, je nachdem man liest: verbum, per quod oder verbum, quod?) Gott geopfert wird" (4, 18, 4). Zieht man die erste Lesart vor, so ergibt sich, daß wir durch die Vermittlung des Logos unser Opfer darbringen; nach der zweiten Lesart ist der Logos selbst der, welcher Gott von uns geopfert, dargebracht wird.

Auch die Häretiker (Gnostiker) können nicht opfern; denn sie verwickeln sich in Widersprüche. Sie glauben nicht, daß durch den Sohn Gottes die Welt geworden ist und wollen doch von seinen Gaben ihm Opfer darbringen. Ebenso leugnen sie die Auferstehung des Fleisches und glauben, daß Christi Fleisch in der Eucharistie Heilswert habe. „Wie können sie sagen, daß das Fleisch verwese und am Leben nicht teilhabe, da es doch von dem Leibe des Herrn und von seinem Blute genährt wird. Entweder sollen sie also ihre Lehre ändern oder aufhören, das Genannte (nämlich Christi Leib und Blut) darzubringen (τὸ προσφέρειν τὰ εἰρημένα). Bei uns aber stimmt die Eucharistie mit der Lehre überein, und die Eucharistie bestätigt unsere Lehre. „Wir bringen ihm das Seinige dar, indem wir passend die Gemeinschaft und die Einheit von Fleisch und Geist verkünden. Denn wie das Brot von der Erde, wenn es die Anrufung Gottes empfangen hat, nicht mehr gewöhnliches Brot ist, sondern Eucharistie, aus zwei Dingen bestehend, einem irdischen und einem himmlischen, so sind unsere Körper, wenn sie an der Eucharistie teilhaben, nicht mehr verweslich, da sie die Hoffnung auf die ewige Auferstehung haben" (4, 18, 5).

In dieser Stelle wird wieder wie 4, 17, 5 gesagt, daß die Christen und selbst widerspruchsvoll mit ihnen die Häretiker aus der Schöpfung Gottes Brot und Wein nehmen, darüber die „Anrufung Gottes" aussprechen, so daß sie dann aus zwei Dingen bestehen, aus einem „irdischen", den Gestalten, und einem „himmlischen", dem „Leibe und Blute des Herrn", und daß sie dann dies „Genannte", d. h. den Leib und das Blut des Herrn Gott darbringen.

Tertullian bekämpft den Irrtum, daß man durch den Genuß der Eucharistie das Fasten breche; er rät, am Gottesdienste teilzunehmen, die Eucharistie sich (in die Hand) reichen zu lassen und sie am Abend nach Beendigung der Stationsfasten zu Hause zu genießen: „Wird nicht dein Stationsfasten feierlicher sein, wenn du am Altare Gottes stehst, wenn du den Leib des Herrn empfängst und noch aufbewahrst? Damit ist beides erreicht, sowohl die Teilnahme am Opfer (participatio sacrificii), als auch die Erfüllung dieser Verpflichtung" (De orat. 19). Tertullian berichtet auch, daß die Christen das Meßopfer für Lebende und Verstorbene darbringen (Ad Scap. 2; De cor. mil. 3; De exh. cast. 11; De mon. 10; vgl. De cult. fem. 2, 11). Er nennt die ganze Eucharistiefeier „Opfergebete" (orationes sacrificiorum; De orat. 19), die eucharistischen Feiern am Jahrestage der Toten heißen „Oblationen" und „Opfer" (oblationes annuae und sacrificia; De exh. cast. 11: Et offeres pro duabus et commendabis illas duas per sacerdotem... et ascendet sacrificium tuum libera fronte?). Der Teufel äfft nach Tertullian in den heidnischen Mysterien die christliche Opferfeier nach (celebrat et panis oblationem; Praescript. 40).

Cyprian hat die bisherige Lehrentwicklung, wie Schanz (483) sagt, „vollends ausgebaut", aber keineswegs, wie die Gegner behaupten, „einen neuen Opferbegriff" aufgestellt. Nach Cyprian bringt der Priester in Nachahmung Christi „das wahre und volle Opfer (sacrificium verum et plenum) dann in der Kirche Gott dem Vater dar, wenn er so die Darbringung vollzieht, wie er sieht, daß es Christus selbst dargebracht hat" (Ep. 63, 11). Gegen die „Aquarier" seiner Zeit bemerkt er: „Daher ist es klar, daß das Blut Christi nicht geopfert wird, wenn dem Kelche der Wein fehlt und das Opfer des Herrn (sacrificium dominicum) in der rechtmäßigen Weise nicht gefeiert wird, wenn nicht unsere Darbringung und das Opfer (oblatio et sacrificium) dem Leiden entspricht" (Ep. 63, 9). Einmal nennt er, wie auch frühere Väter es taten, das Danksagungs- oder Konsekrationsgebet an sich ein Opfer (De unit. eccl. 17).

Ergebnis: Wir haben also bis auf Cyprian eine geschlossene Beweiskette dafür, daß erstens die Eucharistie ein Opfer genannt und als solches betrachtet wurde, und daß zweitens als der Inhalt dieses Opfers das Fleisch und das Blut Jesu Christi angesehen und geglaubt wurde. Letzteres hängt freilich mit der früher erwiesenen Wahrheit zusammen, daß die Väter die Eucharistie als das Fleisch und Blut des Herrn auffassen. Wenn Irenäus auch die irdischen Elemente in den Opferbegriff einrechnet, so haben

wir gezeigt, wie er das verstanden hat. Es ist gänzlich verfehlt bei den ältesten Vätern, das Opfer in den subjektiven Akten der Danksagung allein oder etwa noch in dem Ritus der Feier zu finden, ebenso wie es verfehlt ist, bei Irenäus nur die Gabenoblationen von Brot und Wein als das Opfer des Neuen Bundes zu verstehen.

Die Apologeten wurden bisher nicht erwähnt. Sie hatten die Aufgabe, die Geistigkeit der christlichen Religion gegenüber dem krassen Götzendienst der Heiden und dem äußerlichen Zeremoniendienst der Juden darzutun. Daher kommen sie zu Sätzen, die bisweilen den äußeren Gottesdienst und das objektive Opfer überhaupt zu verneinen scheinen. Athanagoras beweist, daß wir deshalb noch keine Götzendiener sind, „weil wir nicht opfern". Der Schöpfer und Vater des Weltalls braucht nicht Blut, nicht Fett. Für ihn ist es das größte Opfer, wenn wir anerkennen, wer die Himmel ausgebreitet, die Erde zum Mittelpunkte gemacht und die Menschen gebildet hat. Wozu denn Brandopfer, deren Gott nicht bedarf? Jedoch ist es Pflicht, ein unblutiges Opfer darzubringen „und die geistige Anbetung zu erweisen" (Legat. 13). Ähnlich Aristides (Apol. 1, 4) und Minucius Felix (Octav. 32). Aber auch jene Väter, die deutlich den Opfercharakter der Eucharistie bezeugen, tragen solche Gedanken vor, wie Irenäus (Adv. haer. 4, 18, 6) und Tertullian (Apol. 30). Um also die Väter recht zu verstehen, muß man ihren polemischen Standpunkt recht beurteilen. Im Sinne der Heiden und Juden haben die Christen keine Tempel und Altäre und Opfer. Daraus folgt aber nicht, daß sie kein objektives Opfer im geheimnisvollen Sinne des Wortes für sich kannten oder sich mit einem rein subjektiven Gottesdienste begnügten. Um die Gegner zu widerlegen, mußten die Apologeten mit den Begriffen derselben operieren; nicht mit innerkirchlichen Vorstellungen, von denen jene keinerlei Ahnung hatten. Wenn alle Väter gelegentlich die subjektive Gesinnung beim Opfer der Eucharistie betonen, so hatten sie dafür sowohl das bekannte Wort Christi (Mt 5, 23) als ähnliche Mahnungen der Apostel (Röm 12, 1. Phil 2, 17; 4, 18. Hebr 13, 16 f. Jak 1, 27. Offb 5, 8), als auch den ganzen christlichen Gottesbegriff zur Veranlassung und Voraussetzung.

Für die nachcyprianische Zeit sind die weiteren Väterzeugnisse sowohl des Morgen- wie des Abendlandes durchaus klar. Schon daraus geht hervor, daß nicht Cyprian die Lehre vom Opfercharakter der Eucharistie in die Theologie und Kirche eingeführt hat. In Bezug auf diesen Punkt schreibt Döllinger: „Jener Wahn, daß erst Cyprian die Lehre von der Opferung des Leibes Christi in der Kirche ersonnen habe, ist übrigens um so seltsamer, als wir dieselbe Lehre bei griechischen Vätern kurze Zeit nach Cyprian, welche sie doch nicht aus den lateinischen Schriften des Bischofs von Karthago geschöpft haben, als etwas längst Bekanntes vorausgesetzt und vorgetragen finden" (Hippolyt und Kallist [1853] 345 f).

Cyrill von Jerusalem erklärt den Katechumenen die Eucharistiefeier: „Nachdem das geistige Opfer (πνευματικὴ θυσία), der unblutige Opferdienst (ἀναίμακτος λατρεία) vollzogen ist (d. h. nach der Wandlung), beten wir über jenem Sühneopfer (ἐπὶ τῆς θυσίας ἐκείνης τοῦ ἱλασμοῦ) zu Gott, um den allgemeinen Frieden der Kirche... und für alle Hülfsbedürftigen beten wir und bringen dieses Opfer dar (Cat. myst. 5, 8). Den für unsere Sünden geschlachteten Christus opfern wir (Χριστὸν ἐσφαγμένον ὑπὲρ τῶν ὑμετέρων ἁμαρτημάτων προσφέρομεν), um für die bereits Verstorbenen und für uns den milden Gott zu versöhnen" (ebd. 10). Chrysostomus schreibt: „Wenn du siehst, wie der Herr als Schlachtopfer daliegt (τὸν Κύριον τεθυμένον καὶ κείμενον), der Priester vor dem Opfer (θύμα) steht und betet, und wir alle von jenem kostbaren Blute gerötet erscheinen, glaubst du denn noch unter Menschen zu sein und auf Erden zu weilen?" (De sacerdot. 3, 4.) „Wir opfern immer denselben, d. h. nicht heute ein Lamm und morgen ein anderes, sondern stets das gleiche. Wenn er an vielen Orten geopfert wird, sind es dann viele Christi? Nein; sondern überall ein Christus. Wie also derjenige, der vielerorts geopfert wird, ein Leib ist, nicht viele Leiber, so ist es auch ein Opfer" (In Hebr. hom. 17, 3).

Von den Lateinern seien noch zwei genannt. Ambrosius schreibt: „Wir folgen Christum möglichst nach, damit wir als Priester für das Volk das Opfer

bringen, zwar schwach an Verdienst, dennoch ehrenvoll wegen des Opfers, weil Christus, wenn er auch jetzt nicht als Opfer gesehen wird, dennoch selbst auf Erden geopfert wird, wenn der Leib Christi geopfert wird" (In Ps. 38, 25).

Augustin ist viel deutlicher in seiner Opferlehre als in seiner eucharistischen Sakramentslehre. Bei ihm findet sich zuerst eine Opfertheorie (De civ. Dei 10, 4—24; De Trin. 4, 14 19; vgl. Adam 64 ff; Renz I 238 ff). Christus brachte am Kreuze als unser Mittler Gott ein Opfer dar, obschon er auch als Gott mit dem Vater Opfer annimmt. „Dadurch ist er auch Priester, indem er selber opfert, selber auch Opfergabe ist" (ipse offerens, ipse et oblatio; De civ. Dei 10, 20). „Das Andenken an eben dieses vollbrachte Opfer feiern jetzt die Christen durch die hochheilige Darbringung und den hochheiligen Empfang des Leibes und Blutes Christi (sacrosancta oblatione et participatione corporis et sanguinis Christi; Contra Faust. 22, 18). „Einmal ist Christus in sich selbst geopfert worden und doch wird er im Sakramente nicht nur alle Osterfeste, sondern alle Tage den Völkern geopfert" (immolatur; Ep. 98, 9).

Für den Opfercharakter der Messe sprechen auch die Liturgien. In dem „Opfergebete" (εὐχὴ προσφόρου) des Serapion von Thmuis († 362) heißt es, daß wir Gott „dieses lebendige Opfer, diese unblutige Oblation darbringen" (11). Brot und Wein werden als die Symbole des Opfertodes Christi angesehen, und es wird die Bitte ausgesprochen: „Durch dieses Opfer versöhne dich mit uns allen und sei uns gnädig, Gott der Wahrheit" (13). Bei der Opferung des Brotes und Weines ist jedesmal Rücksicht auf die Einsetzungsworte genommen. Vgl. das Gebet bei Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament 100 ff (deutscher Text); Florileg. VIII 16 ff (griechischer Text). Ähnliche Gebete enthalten die übrigen Liturgien; vgl. Rauschen: Florileg. VII 117 ff.

In den Abendmahlsstreitigkeiten stand die Realität und Identität des Leibes Christi hauptsächlich in Frage, aber Paschasius hebt auch nachdrücklich den Opfercharakter der Eucharistie hervor (vgl. Schnitzer 141 ff). Um die karolingische Zeit beginnt auch die Literatur der Meßerklärungen (Expositio missae; De divinis officiis) zunächst für Priester und dann auch für das Volk. Die genauere Übersicht über diese Literatur gibt Thalhofer, Liturgik I 57 ff.

Die Scholastik fand nicht nur die Praxis des Meßopfers vor, sondern auch eine ansehnliche Theologie über dasselbe. Freilich hat sie die Gedanken Augustins in diesem Punkte nicht vertieft, überhaupt den Opfercharakter der Eucharistie im Vergleich zu den weiten Ausführungen über sie als Sakrament dürftig behandelt. Auch der Beweis war schwach, vielfach ein rein rationaler (Götzmann 9 ff. Franz, Die Messe im Mittelalter 458 ff). Nach Thomas ist die Eucharistiefeier ein Opfer, weil „sie ein Bild, eine Darstellung des Leidens Christi ist, des wahren Opfers" (imago quaedam est repraesentativa passionis Christi, quae est vera eius immolatio). Sie ist ein Gedächtnis seines Todes (recordatio mortis eius). Dazu kommt ein zweites Moment: „Wir werden durch dieses Sakrament teilhaftig der Frucht des Leidens Christi" (S. th. 3, q. 83, a. 1). Man sieht, daß das Tridentinum auf der Lehre des Aquinaten fußt.

Die Reformatoren standen also in ihrem Kampfe gegen das Meßopfer gegen die ganze christliche Vergangenheit von den Tagen der Apostel an. Freilich kümmerte sie das wenig. Mit der Schrift in den Händen oder mit dem „Worte Gottes", wie er sich ausdrückt, will Luther alle Väter und selbst die Engel richten. Und doch hatten die Väter gerade auf die Schrift, auf Malachias und die Einsetzungsworte, sich für den Opfercharakter der Eucharistie von Anfang an berufen. Vgl. Hefele-Hergenröther, Konziliengesch. IX 125 ff.

§ 187. Das Wesen des Meßopfers.

Literatur. Diepolder, Das Wesen des eucharistischen Opfers (1877). Westermayer, Die Messe in ihrem Wesen (1868). Schwane, Die eucharistische Opferhandlung (1889). Goetzmann, Das eucharistische Opfer nach der Lehre der

älteren Scholastik (1901). Renz, Opfercharakter der Eucharistie nach der Lehre der ersten drei Jahrhunderte (1902). Derſ., Die Geſchichte des Meßopferbegriffs oder der alte Glaube und die neuen Theorien über das Weſen des unblutigen Opfers, 2 Bde (1901—1902). van Werſch, Das heilige Meßopfer in ſeiner Weſenheit und in ſeiner Feier (1895). Charre, Le sacrifice de l'Homme-Dieu (1899). Mortimer, The Eucharistic Sacrifice. An historical and theological investigation of the sacrifical Conception of the Holy Eucharist in the Catholic Church (1901). Vacant, Histoire de la conception du sacrifice de la messe dans l'Église latine (1894). Wieland, Mensa und Confessio (1906). Derſ., Die Schrift Mensa und Confessio und P. E. Dorſch (1908). Derſ., Der vorirenäiſche Opferbegriff (1910). Dorſch, Altar und Opfer. Bemerkungen zur Studie Dr G. Wielands über Mensa und Confessio (Zeitſchr. für kathol. Theol. 1908). Derſ., Der Opfercharakter der Euchariſtie einſt und jetzt (1909). Derſ., Aphorismen und Erwägungen zur Beleuchtung des vorirenäiſchen Opferbegriffs (Zeitſchr. für kathol. Theol. 1910).

Das Tridentinum hebt zwei Punkte über das Meßopfer deutlich hervor: zunächſt und vor allem ſeine weſentliche Identität mit dem Kreuzesopfer, dann ſeine akzidentelle Verſchiedenheit von demſelben; aus beiden Momenten ergibt ſich, daß das Meßopfer ein relatives, kein abſolutes, ſelbſtändiges, wenngleich ein wahres und eigentliches Opfer iſt, wie das Konzil ausdrücklich definiert hat.

Das Tridentinum ſpricht als kirchliche Glaubenslehre aus: „Es iſt ein und dieſelbe Opfergabe" (una enim eademque est hostia); indem eben derſelbe jetzt durch den Dienſt der Prieſter ſich opfert, der damals ſich ſelbſt am Kreuze geopfert hat, indem nur die Weiſe der Darbringung verſchieden iſt" (sola offerendi ratione diversa; sess. XXII, c. 2). Mit dieſer Erklärung der Identität von Meß- und Kreuzesopfer wird dem proteſtantiſchen Einwurfe die Spitze abgebrochen, daß wir ſtatt des einen Opfers des Hebräerbriefes wieder zur altteſtamentlichen Vielheit der Opfer zurückgekehrt ſeien und ſo durch die Meſſe das Kreuzopfer verdunkelten. Gerade das Gegenteil iſt der Fall: in der Meſſe leuchtet das Licht des Kreuzesopfers, und durch jenes wird dieſes in lebendigſter Erinnerung gehalten.

Die Identität des Meß- und Kreuzesopfers liegt nach dem Konzil in der Gleichheit der Opfergabe (eadem hostia) und des Opferprieſters (idem offerens). Um das zu verſtehen, iſt daran zu erinnern, daß Chriſtus beidemal, am Kreuze und in der Meſſe, ſowohl Opferprieſter als auch Opfergabe iſt. Am Kreuze opfert ſich Chriſtus ſelbſt durch die freiwillige Übernahme und Erduldung des Todesleidens entſprechend der Anordnung des Vaters. Er ſelbſt, ſeine ganze menſchliche Natur mit all ihrem Sein und Wirken ſtellt ſich gehorſam in den Dienſt Gottes bis zur Selbſtvernichtung. Nicht die Juden opfern ihn, ſie ſündigen vielmehr ſchwer; aber ſie geben ihm die reale Gelegenheit, ſich ſelbſt zu opfern. So war Chriſtus Opferer und Geopferter. Ganz dasſelbe muß ſich weſentlich in der Meſſe zutragen; auch hier muß Chriſtus ſowohl als Opfergabe wie als Opferprieſter gedacht werden. Das reale Fundament dafür liegt in der Tatſache der wirklichen Gegenwart Chriſti. Zwar ſind die äußeren Umſtände verſchieden; aber weſentlich vollzieht der Herr beidemal dasſelbe: Er opfert ſich ſelbſt ſeinem Vater auf. So lehrt es das Tridentinum. Die Kirche kennt alſo keine Mehrzahl von Opfern, ſondern nur ein mit ſich ſelbſt identiſches Opfer.

Das Konzil hat dieſe Identität noch näher beſchrieben. Es ſtellt die Meſſe dar als „ein Opfer, wodurch jenes blutige ein einziges Mal am Kreuze zu vollbringende dargeſtellt (repraesentaretur) und das Andenken (memoria) an dasſelbe bis an das Ende der Welt erhalten und deſſen heilſame Wirkung zur Vergebung der von uns täglich begangenen Sünden angeeignet werde". Das iſt die Lehre, welche wir bereits bei Thomas und der Scholaſtik fanden.

Das Meßopfer ist also die reale Darstellung des Kreuzesopfers, d. h. es wird das geschichtlich nur einmal vollzogene Kreuzesopfer in sakramentaler Weise geheimnisvoll gegenwärtig gestellt. Diese Gegenwärtigstellung geschieht zwar in den symbolischen Zeichen des Opfertodes Christi, nicht in einer äußerlich real vollzogenen Tötung des Herrn, aber sie geschieht dennoch in realer Weise, insofern Christus unter jenen Zeichen wahrhaft gegenwärtig wird, und zwar in seiner Eigenschaft als Opfergabe und Opferpriester. Es wird das Kreuz wahrhaft und mit seinem wesentlichen Inhalt auf unsern Altären aufgepflanzt. Jeder Altar wird zum Golgatha (Thomas: Altare est repraesentativum crucis, in qua Christus in propria specie immolatus est; S. th. 3, q. 83, a. 1). Der Römische Katechismus nennt die Messe eine Erneuerung (instauratio) des Kreuzesopfers (P. II, c. 2, q. 68). Die Theologen reden auch wohl von einer Wiederholung desselben, ohne die Identität damit antasten zu wollen.

Jetzt ist auch deutlich, in welchem Sinne das Gedächtnis (memoria) zu verstehen ist. Obschon das Konzil diesen Ausdruck in Anlehnung an den Befehl Christi: „Tut dies zu meinem Andenken" (τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν; Lk 22, 19) anwendet, so wehrt es doch seine mißbräuchliche Anwendung durch die Reformatoren unter dem Anathem ab, indem es die „bloße Erinnerung" (nuda commemoratio) verwirft (can. 3). Der Unterschied zwischen katholischer und reformatorischer Auffassung des „Gedächtnisses" begreift sich leicht. Nach den Reformatoren spielt sich die Erinnerung einzig in dem Geiste des Gläubigen ab. Nach katholischer Lehre wird der Gläubige zu dieser Erinnerung durch den real und wirklich auf dem Altare gegenwärtig werdenden und geopferten Erlöser veranlaßt. Der eine erinnert sich an einen längst vergangenen historischen Vorgang, dem andern wird dieser Vorgang in wesentlicher Art vor seinen gläubigen Blick hingestellt.

Die dritte Beziehung, welche das Konzil zwischen Meß- und Kreuzesopfer aufstellt, daß das erste die Früchte des letzteren den Gläubigen zuwende, sei hier nur kurz genannt, weil davon später noch zu handeln ist.

Der Beweis für diese vom Tridentinum aufgestellten Sätze über die Identität von Meß- und Kreuzesopfer braucht nicht besonders geführt zu werden; er ergibt sich 1. aus der Tatsache von der realen Gegenwart Christi in der Eucharistie, und 2. aus der andern Tatsache, daß der Herr die Eucharistie als Opfer eingesetzt hat.

Ist nämlich die Eucharistie einmal der sakramentale Leib des Herrn und das andre Mal ein Opfer, dann ist dieser Leib eben der Leib Christi, sofern er für uns ist geopfert worden. Das ist aber nur einmal geschehen, damals, als er am Kreuze im Todesleiden verblutete.

Christus selbst hat aber auch diese wesentliche Identität zwischen seinem eucharistischen und blutigen Opferleibe ausgesprochen, als er zu den Aposteln sprach, daß es sein Leib sei, der für uns hingegeben, sein Blut, das für uns vergossen würde. Auch wenn man die futurische Form der Vulgata (Mt 26, 28 und Parallelen) nicht betonen wollte, fordert es einfach die geschichtliche Wirklichkeit, daß Christus bei jener Ausdrucksweise an die Vergießung seines Blutes dachte, die sich des andern Tages am Kreuze vollziehen werde. Eine andere Blutvergießung als diese ist von Christus in der ganzen Schrift nicht bekannt. Christus ist nur einmal wirklich gestorben; er hat auch nur einmal wirklich sein Blut vergossen; beides geschah in einem einmaligen historischen Momente, der sich in dieser Form nicht wiederholen wird und nicht wiederholen kann. Folglich hat Christus selbst die wesentliche Identität seines eucharistischen und seines blutigen Opferleibes ausgesprochen.

Daß er auch die zweite vom Tridentinum aufgestellte Beziehung zwischen Meß- und Kreuzesopfer schon gelehrt hat, wurde bereits gesagt. Das eucharistische Opfer soll eine stete Erinnerung (ἀνάμνησις) an seinen Tod sein. Paulus übermittelt

diesen Befehl des Herrn: „So oft ihr nämlich dieses Brot essen und diesen Kelch trinken werdet, werdet ihr den Tod des Herrn verkünden, bis er wieder kommt" (1 Kor 11, 26). Wenigstens von den Tagen Justins an haben wir das formelle Zeugnis, daß die christliche Gemeinde bei der Eucharistiefeier Gott „dankte für das Leiden, das der Gottessohn für sie erduldet hat" (Dial. 117).

Die Verschiedenheit von Meß- und Kreuzesopfer. Sie kann nach dem Gesagten keine wesentliche, sondern nur eine akzidentelle sein. Das lehrt das Tridentinum deutlich, wenn es sagt, daß nur ein Unterschied in der „Weise der Darbringung" sei, und dann näher erklärt: Christus „opfert sich jetzt durch den Dienst der Priester" (ministerio sacerdotum), hat aber „damals sich selbst am Kreuze geopfert". Weiter wird das eine Mal die „Darbringung eine blutige" (oblatio cruenta) genannt und das andere Mal eine „unblutige" (obl. incruenta; sess. XXII, c. 2).

Eine Darbringung oder Aufopferung liegt also in beiden Fällen vor; fehlte sie beim Meßopfer, so wäre es eben kein Opfer, sondern nur eine bloße symbolische Erinnerung. Es fehlte ihm die wesentliche Identität mit dem Kreuzesopfer. Folglich muß auch im Meßopfer später irgendwie ein Opferakt Christi aufzuzeigen sein. Aber die Weise der Darbringung ist verschieden. Diese Verschiedenheit liegt erstens darin, daß am Kreuze sich Christus allein opfert, ohne Vermittlung eines stellvertretenden Priesters. Die Henkersknechte vollziehen dabei nur eine rein materielle Funktion, ähnlich dem Opfermesser des alttestamentlichen Ritus. Beim Kreuzesopfer bedurfte Christus gar nicht des Dienstes eines Priesters. Er war selbst noch im Pilgerstande und in der Lage, als neutestamentlicher Hoherpriester das Erlösungsopfer darzubringen. „Die Kelter habe ich allein getreten", spricht der Messias bei Isaias (66, 3), „und von den Völkern war niemand bei mir."

Anders beim Meßopfer. Hier bedarf er wegen seines sakramentalen Daseins des Dienstes des Priesters; er kann sich gar nicht allein in den Zustand eines Opfers versetzen. Und wenn dies seiner Gottheit auch durch eine ständige Wundertätigkeit möglich wäre, so will er doch den Dienst des Priesters, und zwar deshalb, weil das Meßopfer das sichtbare Opfer seiner Braut, der Kirche, sein soll, wie das Tridentinum sagt. Christus opfert sich also in der Messe; aber nicht in der strengen Weise allein, wie am Kreuze. Die Priester der Kirche sollen mit ihm opfern, im Namen der ganzen Kirche. Das Selbstopfer Christi ist also auch das Opfer der Kirche: „Tut dies zu meinem Andenken."

Weil aber die kirchliche Opfertätigkeit fortwährend von dem Willen Christi als des Stifters abhängig ist, so kann der priesterliche Dienst nur ein sekundärer sein. Primärer Opferpriester ist und bleibt Christus; Christus opfert sich durch dessen Ministerium. Wohl opfert der Priester wahrhaft das Opfer der Kirche; aber Voraussetzung für seine Opfertat ist die des eucharistischen Heilandes. Dieser muß dem Priester und der Kirche die Opfergabe bieten, den Opferakt und die Opferfähigkeit. Letztere schenkte er seiner Kirche durch die einmalige geschichtliche Stiftung des Priestertums; dagegen muß er die Opfergabe und vor allem den Opferakt oder die Opfergesinnung fortwährend unmittelbar und in nächster Verbindung mit jedem Meßopfer persönlich bewirken. Die priesterliche sakrifizielle Tätigkeit des Hohenpriesters ist überall das Fundament für die gleiche Tätigkeit des stellvertretenden Priesters.

Eine zweite Verschiedenheit findet das Tridentinum darin, daß die Darbringung das eine Mal blutig, das andere Mal unblutig geschieht. Die blutige Darbringung ist an sich klar. Anders die unblutige Darbringung in der Messe. Sie ist eine wahre Darbringung. Sie heißt aber unblutig, weil bei ihr keine Lebenszerstörung, kein Leiden stattfindet. Und dennoch ist sie eine Opferdarbringung. Eine Tötung des Herrn ist nicht mehr möglich (Röm 6, 9). Und wäre sie möglich, so wäre ihre Verwirklichung eine den Juden nachgeahmte verbrecherische Tat am Herrn.

kein gottgemäßer Kultakt. Christus ermöglichte es dennoch, ein wahres Opfer seiner Kirche zu werden, ohne daß diese an ihm ein Verbrechen begeht. Er ordnete eine unblutige Darbringung an. Die blutige Darbringung muß also nicht zum Wesen des Opfers Christi gehören; sonst könnte sie nicht, wie das Tridentinum sagt, verschieden sein. Im Wesen darf nichts verändert werden, wenn die Sache an sich dieselbe bleiben soll. Auf diesen Punkt wird noch zurückzukommen sein.

Zu diesen beiden akzidentellen Verschiedenheiten, die das Konzil hervorhebt, lassen sich noch einige andere zählen, die es ebenfalls gelegentlich andeutet. Das Opfer am Kreuze ist allein unser Erlösungsopfer. Es war, wie früher in der Lehre von der Erlösung gezeigt, so hinreichend und wirksam, daß es keinerlei Ergänzung durch ein zweites Opfer bedurfte. Das Meßopfer will auch nicht eine solche Ergänzung des Erlösungsopfers sein, sondern nur dessen Früchte den einzelnen Gläubigen zuwenden. Daher wurde das Kreuzesopfer auch nur einmal vollbracht, wie der Hebräerbrief so stark hervorhebt (7, 27; 9, 12 28; 10, 10 12). „Durch ein einziges Opfer (μίᾳ γὰρ προσφορᾷ) hat er nämlich für immer die Geheiligten zur Vollendung gebracht" (Hebr 10, 14). Dagegen ist das Meßopfer vom Herrn selbst als perennierendes, bis zu seiner Wiederkunft dauerndes Opfer gestiftet. Weiter ist das Kreuzesopfer einzig das Opfer Christi, dagegen ist das Meßopfer zugleich auch das Opfer der Kirche. Endlich kann man unter der Annahme, daß zum Opfer begrifflich auch ein Mahl gehört, sagen, daß Christus beim Kreuzesopfer das Mahl am Abend vorher antizipierte, dagegen dieses Mahl mit dem eucharistischen Opfer immer unmittelbar verknüpfte. Damit wären die Unterschiede zwischen Meß- und Kreuzesopfer angegeben und zugleich der Beweis erbracht, daß sie nur akzidentell sind und die wesentliche Identität des Opfers nicht zerstören können.

Immerhin ergibt sich aus der Tatsache dieses Unterschiedes, daß man in gewisser Weise von zwei Opfern reden und beide miteinander vergleichen kann. Verfährt man so und gibt dem Meßopfer trotz seiner Identität mit dem Kreuzesopfer eine gewisse berechtigte Selbständigkeit, dann ist es von vornherein klar, daß das Meßopfer gegenüber dem Kreuzesopfer in eine sekundäre Stellung gerät; denn es ist gänzlich von diesem abhängig. Die Theologen sagen daher, daß das Kreuzesopfer ein absolutes Opfer sei, dagegen das Meßopfer nur ein relatives. Das Kreuzesopfer gründet allseitig in sich selbst; es ist in keiner Hinsicht von einem andern Opfer abhängig, weder in seinem Sein noch in seinem Wirken; was es ist und was es bewirken soll, das ist und bewirkt es in der vollkommensten Weise durch sich selbst. Dagegen gründet das Meßopfer ebenso allseitig in dem Kreuzesopfer, sofern es sowohl die Opfergabe als den Opferpriester von ihm empfängt, dieses repräsentiert und ins Gedächtnis bringt und auch seine Wirkungen von ihm aufnimmt und weiterleitet.

Ob die Relativität noch weiter auszudehnen ist, darüber herrscht Kontroverse und wird noch zu berichten sein. Nur sei hier bemerkt, daß das Meßopfer eben wegen seiner Relativität wiederholbar ist, dagegen das Kreuzesopfer wegen seiner Absolutheit nicht wiederholt wird. Wegen der Identität des Meßopfers mit dem Kreuzesopfer spricht man singularisch von dem Meßopfer, nicht von Meßopfern. Es gibt nur ein Meßopfer; aber sofern die Darbringungen durch die einzelnen Priester verschieden sind, redet man auch pluralistisch von Meßopfern oder besser von Messen (vgl. auch Catech. Rom. P. II, c. 5, q. 74 f).

Theologische Erörterung über das Wesen des Meßopfers. Nachdem an der Hand des Tridentinums festgestellt ist, daß die Messe ein wahres und eigentliches, mit dem Kreuzesopfer identisches Opfer ist, erübrigt nun die Frage, worin denn der Opfercharakter der Messe zu suchen sei. Um das zu finden, untersuchen die Theologen zunächst die physischen Teile der Messe und dann das metaphysische Wesen derselben. Zu den

physischen Teilen der Messe gehören Opferung, Wandlung und Kommunion.

Bei der Opferung (Offertorium) wird nichts geopfert als die ehemaligen Gabenoblationen von Brot und Wein. Sie ist kein Wesensteil der Messe, nur ihre Einleitung oder Vorbereitung.

Die Kommunion des Priesters kann schon eher zu dem Kern des Meßopfers gerechnet werden, wenn auch nicht im Sinne Bellarmins, der in ihr eine Zerstörung (destructio) des Herrnleibes sieht; auch nicht in dem Sinne, als liege in ihr als solcher das formale Wesen des Opfers, und opfern sei soviel als den Herrn genießen, eine Meinung, die das Tridentinum verwerfen mußte (sess. XXII, can. 1). Die Augsburgische Konfession lehrt, daß „die Meß nicht ein Opfer ist für andere", sondern daß sie „soll ein Communion sein" (art. 24; bei Müller, Die symbol. Bücher[3] [1869] 53. Aber es bleiben noch zwei wichtige Momente, die für eine sehr innige Verknüpfung von Opfer und Kommunion sprechen. Einmal hat der Herr selbst die Kommunion mitten in die Feier geschoben. Sein Bundesblut opfert und reicht der Herr zum Genusse. Durch den Genuß soll man den Bund betätigen, mit Gott in Einheit und Gemeinschaft treten. Ebenso äußert sich Paulus über die Eucharistie. Er macht den in der alten Welt Juden und Heiden geläufigen Gedanken von der durch das Opfer erlangten Gemeinschaft mit der Gottheit geltend (1 Kor 10, 14—21).

Man darf freilich nicht mit neueren, besonders romanischen Theologen, das Wesen des Opfers in dem Mahle allein oder hauptsächlich suchen. Denn es würde dann das Moment der Anbetung, besonders das der Sühne, sehr zurücktreten. Auch würde dann das Kreuzesopfer nur noch ein Opfer sein mit Rücksicht auf sein antizipiertes Mahl, das am Abend vorher gehalten wurde, es hätte somit seinen Schwerpunkt im Abendmahl. Umgekehrt würde das Meßopfer nur ein Opfer sein, sofern es das Abendmahl erneuert, nicht das Kreuzesopfer, wie es das Tridentinum lehrt (vgl. über diese „théorie banquet" Ed. Hugon, Le mystère de la Rédemption [1910] 111 ff und Grimal, Le sacerdoce et le sacrifice de N.-S. Jésus-Christ [1908] chap. 5).

Aber die Kommunion ist dennoch ein Hauptteil der Messe. Wenn das alttestamentliche Opferblut schon ein „Bundes"-, also Bindungsblut ist, dann erst recht das neue, das vergossen, aber auch genossen werden soll. Die Theologen nennen die Kommunion einen integrierenden Teil des Meßopfers.

Wenn in der Opferung und auch in der Kommunion nicht das formale Wesen des Opfers gefunden werden kann, so bleibt nur noch die Wandlung übrig, in der es zu suchen ist. Darin sind heute die Theologen auch ziemlich einig. Aber nun erhebt sich die schwierige Frage, warum liegt gerade in der Wandlung das Wesen des Meßopfers, warum verwirklicht sich gerade in ihr der Opferbegriff? Man muß zunächst antworten, weil durch sie Christus auf dem Opferaltare gegenwärtig wird, der der eigentliche Opferpriester und die Opfergabe ist. Aber es stellt sich sofort die Frage ein: Worin liegt dann die Darbringung (actio sacrificans), also die Opferhandlung, in welcher das metaphysische Wesen des Opfers zu suchen ist? Gibt es überhaupt eine eigentliche Darbringung? Gibt es deren vielleicht zwei, seitens Christi und des Priesters?

Es muß eine Darbringung geben, ohne sie liegt kein Opfer vor. Es gibt zwei Darbringungen, aber die des Priesters hängt ganz von der des Herrn ab, inhaltlich und formell. Daher kommt es zunächst darauf an, die Selbstopferung Christi klarzustellen. Diese findet also in der Konsekration statt, beginnt wenigstens in ihr. Wie ist sie zu erklären?

Die Konsekration ist nicht etwa deshalb eine Darbringung Christi, weil sie eine Destruktion bewirkte. Weder die Elemente werden destruiert noch der Leib des Herrn. Erstere werden verwandelt, aber was an ihnen geschieht, ist nicht das Opfer. Christus ist die Opfergabe, aber ihm kann kein Leid zugefügt werden, soll es auch nicht. Sein Erscheinen auf dem Altare ist für ihn selbst höchste Wonne, für den Priester heiligster Gottesdienst. Die Messe ist weder ein Gottesleiden noch ein Gottesmord, sondern höchster Kultakt.

Worin liegt dann aber positiv die Selbstaufopferung Christi? Sie liegt darin, daß er durch die Konsekration unblutigerweise, aber unter den Symbolen des blutigen Todes auf dem Altare gegenwärtig wird, dadurch eine akzidentelle Veränderung (immutatio) seines Seinszustandes in sakramentaler Daseinsweise frei übernimmt, in der Absicht, gerade in dieser Form zum sichtbaren Opfer seiner Kirche zu werden.

Das Meßopfer ist also deshalb ein wahres und eigentliches Opfer, weil Christus als sichtbare Opfergabe unter den sinnlichen Gestalten durch die Hände des stellvertretenden Priesters auf dessen Segenswort gegenwärtig wird unter den unblutigen Symbolen seines blutigen Todes in der Absicht, durch diese seine Gegenwart die für ihn mit einer akzidentellen Veränderung seines Seinszustandes verbunden ist, die Gläubigen an sein Kreuzesopfer zu erinnern (memoria), aber auch vor allem für sie in ihrem Verhältnis zu Gott als mittlerisches Haupt und Opfergabe sich bereitzustellen (repraesentatio), damit sie an ihm ein objektives Opfer hätten, das sie mit ihm Gott darbrächten. Soll dieses unser Opfer ein wahres und kein leeres sein, dann muß Christus in demselben Augenblicke, wo wir ihn opfern, auch selbst einen Opferakt üben; denn sonst wäre die heilige Handlung mit einem inneren Zwiespalt behaftet. Dieser Opferakt, die Hauptsache, muß ferner wesentlich mit dem am Kreuze identisch sein; anderseits muß er jene Eigenschaften haben, die dem gegenwärtigen verklärten Seinszustande entsprechen; denn sonst wäre er unwahr.

Der erste Punkt, daß Christus auf dem Altare diesen erforderlichen Opferakt übt, ist leicht darzutun. Christus hat bei der Einsetzung der Eucharistie es ein für allemal verheißen, daß er als Opferleib zugegen sein wolle. Damit ist die Sicherheit gegeben, daß Christus stets in der erforderlichen Opfergesinnung zugegen ist. Wie könnte er auch, der in einem einzigen Opferakt alles vollendete (Hebr 10, 14), jemals von dieser vollkommenen Opfergesinnung und Hingabe an den Vater, womit er damals in den Himmel einzog, zurücktreten.

Allerdings ist der Herr nicht deshalb, weil er stets diese gleiche Gesinnung des Gehorsams hegt, auch überall ein sichtbares Opfer für uns. Er ist es nur unter den sichtbaren Gestalten des Sakramentes. An diese sind wir positiv durch ihn gebunden. Der Hebräerbrief sagt, daß er beständig für uns bittet (7, 25); aber deshalb ist er nicht beständig unser Opfer. Dieses will er nur in der eucharistischen Feier sein. Und auch hier nur streng genommen in jener Handlung und Daseinsweise, wodurch es uns ermöglicht wird, ihn Gott darzubringen; also durch die Konsekrationshandlung und die dadurch bewirkte sakramentale Seinsweise. Diese Darbringung ist eine vollkommene, wenn sie in der Kommunion ihr Ende findet.

Die Frage, warum Christus nicht in der Monstranz oder im Tabernakel im Speisekelch eingeschlossen ein Opfer ist, gehört nicht hierher, weil eine solche Aufbewahrung ein akzidenteller Brauch ist, der sich historisch entwickelt hat. Deshalb löst sich der Einwurf auch leicht. Die Kirche hat über das Wesen von Sakrament und Opfer keine Macht, kann also auch nicht opfern, wann und wie sie will, sondern nur, wenn sie spricht und handelt, wie es Christus ihr anbefahl, als er sagte: „Tut dies zu meinem Andenken."

Der zweite Punkt, wie die Opfergesinnung Christi beschaffen ist, löst sich einfach, wenn man erwägt, daß diese Gesinnung einmal seinen Opfertod am Kreuze einschließen muß; denn das fordert die Identität von Meßopfer und Kreuzesopfer; weiter aber ist zu beachten, daß diese Gesinnung unmöglich auf eine Wiederholung des Kreuzesopfers gerichtet sein kann. Eine solche Wiederholung wäre unmöglich und undenkbar; deshalb kann sie auch nicht von Christus gewollt werden. Vielmehr offenbart sich auch hier die Relativität des Meßopfers, sofern die Opfergesinnung Christi substantiell denselben Liebesgehorsam wie am Kreuze in sich schließt, aber derartig, daß er jetzt seinem Vater in fortwährender Unterwürfigkeit die Früchte jener Leidenstat für seine Brüder darbietet. Deshalb sagt auch das Tridentinum, daß in dem Meßopfer die heilbringende Wirkung des Kreuzesopfers uns appliziert werde. Auf diesen Zweck muß also auch die Opfergesinnung Christi in der Messe gerichtet sein. Nicht auf ein neues Leiden und Sterben, vielmehr erfaßt und umfaßt sie das einstmalige Leiden und Sterben und sucht es in stets erneuter Bitte, in stets fortgesetzter Hingabe an den Vaterwillen und in ununterbrochener Heilssorge für seine ihm inkorporierten Glieder fruchtbar zu machen.

In diesem Opferakte und der damit verbundenen sakramentalen Gegenwart unter den Bildern seines Leidens besteht das eucharistische Opfer Christi. Und hierin besteht auch das Opfer seiner Kirche ihrerseits; denn sie kann nur opfern, sofern ihr Haupt opfert. Auch sie bringt dem himmlischen Vater in der Messe den sich opfernden Sohn dar, in seinem zwar leidenslosen Zustande, aber in seinem unendlichen Leidenswerte. Auch sie bittet mit ihrem Haupte um Versöhnung und Barmherzigkeit, um Gnade und Erlösung. Auch sie bringt dieses Opfer wie ihr Haupt in freudiger Gesinnung dar, wie es schon die ersten Christen taten (Apg 2, 46: cum exsultatione); denn ihr Opferlamm leidet und stirbt nicht mehr und kann doch geopfert werden.

Meßopfertheorien. Es gibt ihrer in der nachtridentinischen Theologie eine ganze Reihe. Meist sind sie sehr gekünstelt. Fast alle stehen im Dienste des Destruktionsbegriffs; ohne Destruktion glaubt man kein Opfer zu haben. Nun aber läßt sich eine solche in Wahrheit nicht anbringen. Nicht an den Elementen; denn diese sind nicht die Opfergabe. Nicht am Leibe des Herrn; denn dieser ist nicht destruktionsfähig. Aber weil man nun doch von einer Destruktion nicht lassen will, redet man von einer „symbolischen", oder von einer „mystischen", oder von einer „sakramentalen Destruktion. Vgl. über diese verschiedenen Theorien Specht II 294 ff; Pell, Jesu Opferhandlung 43 ff; Simar II[4] 964 ff; Michael, Harmonie der sieben vorzüglichsten Meßopfertheorien (1908).

§ 188. Die Wirkungen des Meßopfers.

Literatur. Gihr, Das heilige Meßopfer § 18—22. Specht, Die Wirkungen des eucharistischen Opfers (1876). Thalhofer, Liturgik II 12 ff. Walter, Die heilige Messe, der größte Schatz der Welt ([6]1901). Sanchez, Spiritualis thesaurus Missae (Ingolst. 1620).

Opfer und Sakrament unterscheiden sich hauptsächlich durch ihre Zweckbeziehung; das eine ist ein Akt der Gottesverehrung, das andere ein Gnadenmittel; das eine richtet sich auf Gott, das andere auf den Menschen.

Wie jedes Opfer, so ist besonders das Meßopfer als Repräsentation des Kreuzesopfers der höchste Akt der Anbetung und Danksagung gegen Gott (sacrificium latreuticum et eucharisticum).

Das Tridentinum spricht diese Wahrheit als allgemeinen Glauben der Kirche aus, betont sie freilich nicht, weil sie nicht formell bestritten wurde. Vielmehr sahen selbst die Reformatoren, wenngleich vom andern Gesichtspunkt aus, in ihrer Liturgie

eine Lobpreisung und Danksagung Gottes. So erklärt die Apologie der Augsburger Konfession: „Wenn das Herz und Gewissen empfindet, aus was großer Not, Angst und Schrecken es erlöset ist, so danket es aus Herzensgrunde für so großen, unsäglichen Schatz, und braucht auch der Ceremonien (!) oder äußerlichen Zeichen zu Gottes Lobe und erzeigt sich, daß es solche Gottes Gnade mit Dankbarkeit annehme, groß und hoch achte. Also wird die Messe ein Dankopfer oder Opfer des Lobes.... Nicht aber ist die Messe eine solche Danksagung, die man ex opere operato für andere tun oder halten solle, ihnen Vergebung der Sünden zu erlangen. Denn solches wäre stracks wider den Glauben, gleich als die Messe oder die äußerliche Ceremonie ohne den Glauben jemals fromm und selig machet" (Art. 24; bei Müller, Symb. Bücher[3] 265). Daher schließt das Tridentinum diejenigen aus, welche lehren, das Meßopfer sei nur für Lob und Danksagung (missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis; can. 3). Es anerkennt aber und lehrt ausdrücklich mit den Vätern, daß die Messe das reine, gottwohlgefällige Opfer sei, wodurch der Name des Allerhöchsten groß und herrlich werden soll unter allen Völkern (c. 1).

Der Beweis für das Lob- und Dankopfer liegt schon in den Einsetzungsworten. Christus selbst sagt dem Vater Dank, als er es einsetzt (Mt 26, 27. 1. Kor 11, 24). Von der apostolischen Eucharistiefeier heißt es, daß die Gläubigen „das Brot in ihren Häusern brachen und die Speise genossen in Frohlocken und Einfalt des Herzens" (Apg 2, 46). Nach der Mahnung des Apostels Paulus soll die Feier eine Verkündigung des Todes Jesu sein (1 Kor 11, 26). Der Opfertod Jesu aber ist sicher an sich und in seinen Wirkungen der höchste Anbetungs- und Danksagungsakt, der Gott gezollt werden kann, weil die rückhaltloseste Anerkennung der Majestät Gottes. Von den Tagen der Didache an dankte die Christenheit bei der Feier der Eucharistie für die Gaben der Schöpfung und Erlösung. Dafür zeugen besonders die Liturgien. Von der Danksagung (εὐχαριστεῖν) erhielt ja auch die ganze Feier ihren Namen.

Diese Wirkung eines Lob- und Dankopfers erreicht das Meßopfer rein objektiv durch sich selbst, weil es die heiligste und gottgefälligste Gabe ist, die Gott dargebracht werden kann. Als Opfer der Kirche dann verbindet sich mit ihr noch der sekundäre Lobpreis und Dank der opfernden Gläubigen, wie es in jeder Präfation vor dem Kanon zum Ausdruck kommt (Vere dignum et iustum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere ... per Christum Dominum nostrum).

Eine andere Wirkung des Meßopfers mußte vom Tridentinum ausdrücklich definiert werden, der Sühnecharakter. Die Polemik der Reformatoren gegen die „papistische Messe" galt gerade ihrem Sühnecharakter. Die Augsburgische Konfession erklärt: „So ist das heilige Sakrament eingesetzt, nicht damit für die Sünd ein Opfer anzurichten (denn das Opfer ist zuvor geschehen), sondern daß unser Glaube dadurch erweckt und die Gewissen getröstet werden, welche durchs Sakrament erinnert werden, daß ihnen Gnad und Vergebung der Sünde von Christus zugesagt ist. Deshalb fordert dies Sakrament Glauben und wird ohne Glauben vergeblich empfangen. Dieweil nu die Mess nicht ein Opfer für andere ist, Lebendige oder Todte, ihre Sünden wegzunehmen, sondern soll ein Communion sein, da der Priester und andere das Sakrament empfahen für sich, so wird diese Weise bei uns gehalten, daß man an Feiertagen, auch sonst so Communikanten da sind, Mess hält und etliche, so das begehren, communiciert. Also bleibt die Mess bei uns in ihrem rechten Brauch, wie sie vorzeiten in der Kirchen gehalten" (Art. 25; bei Müller 53).

Diesen Irrtümern setzt das Tridentinum die katholische Lehre entgegen: „Weil in diesem göttlichen Opfer, welches in der Messe vollbracht wird, eben derselbe Christus enthalten ist und unblutigerweise geopfert wird, welcher sich selber auf dem Altare des Kreuzes ein einziges Mal blutigerweise aufgeopfert hat, so lehrt die heilige Synode, daß dieses Opfer wahrhaft ein Sühnopfer sei, und daß durch dasselbe bewirkt werde, wenn wir mit aufrichtigem Herzen und rechtem Glauben, mit Ehrfurcht und Andacht,

zerknirscht und reumütig zu Gott hintreten, daß wir Erbarmen erlangen und Gnade finden, wenn Hilfe nottut. Durch dieses Opfer nämlich versöhnt, verleiht der Herr Gnade und die Gabe der Buße, und erläßt Vergehen und Sünden, seien sie auch noch so groß (crimina et peccata etiam ingentia dimittit). Denn es ist ein und dieselbe Opfergabe, derselbe jetzt durch den Dienst der Priester sich Opfernde, welcher damals sich selbst am Kreuze geopfert hat, indem nur die Weise der Darbringung verschieden ist. Werden nun, wie gesagt, die Früchte jenes blutigen Opfers durch dieses unblutige in reichem Maße empfangen, so wird durchaus nicht jenem durch dieses auf irgend eine Weise Abbruch getan. Deshalb wird es nach der Überlieferung der Apostel nicht nur für die Sünden, Strafen, Genugtuungen und andere Nöten (necessitates) der lebenden Gläubigen mit Recht dargebracht, sondern auch für die in Christus Verstorbenen, welche noch nicht völlig gereinigt sind" (sess. XXII, c. 2; Denz. 940 [817]. Hiernach gilt der

Satz. Das Meßopfer ist nicht nur ein Lob- und Dankopfer, sondern auch ein Sühnopfer. De fide.

Erklärung. Das Tridentinum stellte darüber zwei Kanones auf: „Wenn jemand sagt, das Meßopfer sei nur für Lob und Danksagung, oder eine einfache Erinnerung an das am Kreuze vollbrachte Opfer, nicht aber ein Sühnopfer; oder es nütze nur dem, der es genießt, und es brauche nicht für Lebende und Verstorbene, für Sünden, Strafen, Genugtuungen und andere Anliegen dargebracht werden, der sei ausgeschlossen." „Wenn jemand sagt, daß dem heiligsten am Kreuze vollbrachten Opfer Christi durch das Meßopfer eine Lästerung zugefügt werde, oder jenem durch dieses Eintrag geschehe, der sei ausgeschlossen" (can. 3 u. 4; Denz. 950 f [827 f]).

Beweis. Sühnewert hatten schon bis zu einem gewissen Grade die alttestamentlichen typischen Opfer. Christus hat ihn aber auch ausdrücklich seinem Abendmahlsopfer beigelegt; besonders deutlich beim Blute, das er kennzeichnet als ein „für die Vergebung der Sünden" zu vergießendes. Hebr 5, 1 heißt es generell vom Opfer und seinem Darbringer: „Jeder Hohepriester wird aus Menschen genommen, für Menschen bestellt in ihren Angelegenheiten bei Gott, damit er darbringe Gaben und Opfer für die Sünden."

Väter. Sie haben wenigstens vom 2. Jahrhundert an diese Wirkung am Meßopfer hervorgehoben. So Justin, wenn er es vergleicht mit dem jüdischen Mehlopfer der Aussätzigen (Dial. 41), Tertullian, wenn er es mit der Mahlfeier in der Parabel vom verlorenen Sohne vergleicht und sagt, daß der reuige Sünder das frühere Gnadengewand zurückerhält und „Christus von neuem für ihn geschlachtet wird" (De pudic. 9); Klemens von Alexandrien, wenn er in Anspielung auf die gleiche Parabel in Bezug auf alle Christen schreibt, daß ihnen „der Vater das Kalb gibt, welches geschlachtet und gegessen wird" (Fragm.; M. 9, 760 f); Cyprian, wenn er sagt: „Das Opfer, das wir darbringen, ist das Leiden des Herrn" (Ep. 63, 14); Cyrill, wenn er es ausdrücklich ein „Sühnopfer" (θυσία τοῦ ἱλασμοῦ) nennt (Cat. myst. 5, 8); Chrysostomus, wenn er von der erneuerten Opferschlachtung Christi spricht (De sacerdot. 3, 4); Ambrosius, wenn er die Messe als ein Opfer für das Volk (offeramus pro populo sacrificium; In Ps. 38, 25) bezeichnet; Augustin, wenn er trotz Betonung des Kreuzesopfers sagt, daß der Herr „an jedem Tage für das Volk geopfert wird (omni die populis immolatur; Ep. 98, 9). Einen besonders kräftigen Ausdruck erhält der Sühnewert der Messe in den Liturgien, deren Gebete so abgefaßt sind, als würden sie auf Golgatha unter dem Kreuze verrichtet. Vgl. Rauschen: Florileg. VII 27 ff 64 117 145 f.

Die Scholastik wiederholte nur die bestimmte Lehre der Väter. Thomas sagt: „Die Feier dieses Sakramentes ist ein Bild, eine Darstellung des Leidens

Christi. Durch dieses Sakrament werden wir teilhaftig der Frucht des Leidens Christi" (S. th. 3, q. 83, a. 1). „Die nämliche Wirkung also, die vom Leiden des Herrn für die ganze Welt ausging, wird (dem Einzelnen) mitgeteilt durch dieses Sakrament" (ebd. q. 79, a. 1).

Über die Wirkungen und Früchte des Meßopfers handeln erst eingehender die nachtridentinischen Theologen, veranlaßt durch die protestantische Polemik. Von den Scholastikern ist es Scotus, der hier neue Anregungen gab (Goetzmann 95).

Zu der propitiatorischen, sündentilgenden Wirkung des Meßopfers zählt auch die satisfaktorische, straftilgende. Das Tridentinum sagt, es werde dargebracht nicht nur für die Sünden, sondern auch für deren Strafen und Genugtuungen. In welcher Weise die Messe solchen genugtuenden Wert erlangt und vor allem in welchem Maße es ihn den anwohnenden Gläubigen vermittelt, ist später zu erörtern.

Das Meßopfer als Bittopfer.

Da Christus die Seinigen ermahnt hatte, von jetzt ab, d. h. nach seiner Auffahrt, ihren Gebetsmodus zu ändern und alles „in seinem Namen" vom Vater zu erflehen (Jo 16, 23 f), so konnte es nicht fehlen, daß man von Anfang an gerade mit der eucharistischen Feier die täglichen Bittgebete verband (vgl. 1 Tim 2, 1 f).

Das große Fürbittgebet der alten Liturgie vor und nach der Konsekration machte einen hauptsächlichen und beträchtlichen Teil der ganzen Feier aus. Man betete in ihm (commemoratio vivorum) für alle Stände der Menschheit und der Kirche, für Könige und weltliche Vorgesetzte, für Soldaten und Reisende, für Bischöfe, Priester und die Gläubigen der Kirche, für Gesunde und Kranke, für den Frieden in der Kirche und für die Ordnung im Staate, kurz für alle Anliegen. Es ist daher kirchlicher Brauch geworden, die Messe für jegliche Anliegen, auch natürliche und zeitliche, darzubringen.

Die Messe für Verstorbene.

Daß das Meßopfer auch für Verstorbene darzubringen sei, mußte vom Tridentinum ausdrücklich gegen die Reformatoren ausgesprochen werden. Und zwar hebt das Konzil eine bestimmte Klasse Verstorbener hervor, wofür geopfert werden kann: „Für die in Christus Verstorbenen, welche noch nicht völlig gereinigt sind" (sess. XXII, c. 2; vgl. can. 3).

Die Synode denkt also an die Seelen im Fegfeuer. In der Lehre hierüber bemerkt sie, „daß es einen Reinigungsort gebe und den daselbst zurückgehaltenen Seelen durch die Fürbitte der Gläubigen, vorzugsweise durch das gottgefällige Opfer des Altars geholfen werde" (sess. XXV; Denz. 983 [859]). Die Verdammten der Hölle sind also ausgeschlossen.

Das Tridentinum beruft sich für die Sitte, das Meßopfer für die Verstorbenen darzubringen, auf die apostolische Tradition. Sie ist in der Tat uralt. Wenn schon die Juden zu Gunsten ihrer sündig gestorbenen Toten ein Opfer brachten (2 Makk 12, 43—46), wenn selbst die Heiden das Gedächtnis ihrer Toten in Ehren hielten und deren Todestag durch Begräbnisagapen feierten, dann lag es erst recht in der Konsequenz des christlichen Dogmas von der Wirkung des Meßopfers wie von der für den Himmel erforderlichen Reinheit, daß man für die Verstorbenen, die in kleineren, täglichen Fehlern hinübergegangen waren, bei dem Meßopfer, wo man ja aller gedachte, betete und Gott dem Herrn ihren Zustand als einen noch der Erleichterung, Befreiung, Erquickung bedürftigen empfahl.

Diese Sitte bezeugt zuerst Tertullian. Er sagt, daß die überlebende Witwe für des verstorbenen Mannes „Seele betet und ihm unterdessen die Erquickung erfleht

und für ihn opfert am Jahrestage seines Entschlafens" (De monog. 10; vgl. De coron. mil. 3; De exh. ad cast. 11). Cyprian verordnet für einen Priester, der die Kirchengesetze über die priesterliche Übernahme der Vormundschaft übertreten hatte, „daß für seine Seelenruhe keine Opferbringung und Fürbitte in der Kirche" geschehen soll (Ep. 66, 2). Cyrill von Jerusalem erklärt den Katechumenen: „Dann gedenken wir auch der entschlafenen Väter und Bischöfe und für alle insgesamt, die unter uns bereits entschlafen sind, indem wir glauben, daß diese Bitte jenen Seelen, wofür sie dargebracht wird, während das heilige und hehre Opfer vor uns liegt, zum größten Nutzen sein werde" (Catech. myst. 5, 9). Die sterbende Monika hat den Sohn nicht gebeten um ein glänzendes Begräbnis, nicht um ein ehrendes Denkmal, aber um ein Gedächtnis beim heiligen Meßopfer (Conf. 9, 13). An dem Begräbnistage wurden Gebete für sie emporgesandt, als Gott „das Opfer unseres Lösegeldes für sie dargebracht wurde" (cum offeretur pro ea sacrificium pretii nostri; ebd. 12). Augustin beruft sich für diesen Brauch auch auf die Schrift (2 Makk 12, 44 f). Aber wenn auch nichts darüber in der Schrift sich fände, würde doch die kirchliche Praxis ein hinreichender Beweis sein (De cura pro mort. gerend. 1, 2). Er geht auch näher auf die Wirkung der Messen für die Verstorbenen ein. „Es darf nicht geleugnet werden, daß die Seelen der Abgestorbenen durch Frömmigkeit ihrer überlebenden Angehörigen Erleichterung finden, wenn für sie das Opfer des Mittlers dargebracht oder Almosen in der Kirche gegeben wird. Dies nützt aber nur solchen, die während ihres Lebens verdient haben, daß es ihnen später nützen kann. Denn es gibt ein Leben, das nicht so gut ist, daß es derartiges nicht erforderlich machte und auch nicht so böse, daß es ihm nach dem Tode nicht fruchten könnte. Es gibt aber auch ein solches Leben in dem Guten, daß es derartiges nicht erforderlich macht, und hinwiederum ein solches im Bösen, daß ihm nach dem Hinübergange aus diesem Leben nicht einmal damit geholfen werden kann." Der Nutzen des Opfers muß also sittlich im Diesseits begründet werden. „Wem es aber nützt", so schließt Augustin seine Erklärung, „dem nützt es so, daß entweder die Verzeihung eine vollständige oder gar die Verdammnis selbst eine erträglichere werde" (Enchir. 110; vgl. 112). Doch vertritt er den letzten Gedanken nur als eine unsichere Privatansicht (De civ. Dei 21, 24, 3).

Sehr nachdrücklich und in praktischen Beispielen empfiehlt Gregor d. Gr. die Seelenmessen. Er erzählt populäre Geschichten, in denen der Wert derselben auffallend hervortritt (Dial. 4, 54—55). Auch Gregor wiederholt die Bedingung Augustins: Man muß im Leben es verdient haben, daß uns im Tode das Meßopfer nützen kann. Auf Gregor geht auch die Sitte der nach ihm benannten „gregorianischen" oder dreißigtägigen Messen zurück, wonach 30 Tage ununterbrochen für den Verstorbenen geopfert wird (Dial. 4, 55). Über die Folgezeit vgl. Thalhofer, Handbuch der kath. Liturgik II 324 ff.

Im Mittelalter steigerte sich die Sitte der Seelenmessen noch. Wenn man betreffs der Wirkungen einer bestimmten Anzahl derselben den sichern Glauben an die Befreiung gewisser Seelen aus dem Fegfeuer gründete, dann ging das natürlich zu weit (Franz, Die Messe 218 ff). Schon deshalb, weil die Seelenmessen in Weise der Fürbitte (per modum suffragii) wirken. Das Vertrauen auf die „gregorianischen Messen" war beispielsweise so groß, daß da und dort die Praxis einriß, „sie schon bei Lebzeiten (!) für sich zelebrieren bzw. antizipieren zu lassen und sich vor dem Fegfeuer zu sichern. Daß hier Aberglaube mit unterlief, läßt sich denken" (Thalhofer 329).

Das Meßopfer zur Verehrung der Heiligen.

Das Tridentinum mußte noch eine besondere kirchliche Sitte verteidigen, die Messe zu Ehren der Heiligen darzubringen. Es erklärt: „Wenn jemand sagt, es sei ein Betrug, Messen zu feiern zu Ehren der Heiligen und um ihre Fürbitte zu erlangen bei Gott, wie die Kirche beabsichtigt, der sei ausgeschlossen" (sess. XXII, can. 5; Denz. 952 [829]).

In dem entsprechenden Kapitel (3) lehrt es, „daß nicht den Heiligen, sondern Gott allein das Opfer dargebracht werde, der sie gekrönt hat. Der Priester dankt Gott für ihre Siege und fleht um ihre Fürsprache, damit sie, deren Gedächtnis wir auf Erden feiern, für uns im Himmel Fürbitte zu leisten sich würdigen".

Uralt ist die Sitte, bei der Messe der Heiligen zu gedenken (vgl. Mart. Polyc. 17, 3; Orig., De orat. 31, 5; Cypr., Ep. 12, 2; 39, 3). Cyrill von Jerusalem schildert den Katechumenen den Gottesdienst und erklärt, wie dabei auch der Verstorbenen gedacht wird, „zuerst der Patriarchen, Propheten, Apostel, Märtyrer, damit Gott durch ihre Fürbitte und Interzession unser Gebet aufnehme" (Catech. myst. 5, 5). Ja das Märtyrergrab selbst wurde zum Altar, auf dem man das Opfer darbrachte. Dieser Gedanke ist nichts anderes als eine rituelle Anwendung von dem Dogma der Gemeinschaft der Heiligen. Wenn in Meßgebeten bisweilen „für" statt „zu" Heiligen gebetet wird, so ist das von dem Wunsche einer Vermehrung ihrer Glorie zu verstehen, nicht von einer Erlösung aus dem Fegfeuer (vgl. Thalhofer I 309 ff 756 ff).

Wirkungsweise des Meßopfers.

Das Meßopfer bringt seine Wirkungen als Lob- und Dankopfer rein durch sich selbst, durch seine objektive Darbringung hervor (ex opere operato).

Es ist in erster Linie das Selbstopfer Christi, von dem das Tridentinum sagt, daß es durch keine subjektive Unwürdigkeit der menschlichen Darbringer könne bemakelt werden (sess. XXII, c. 1). Die Opfertat Christi muß stets und überall dem Vater zum höchsten Wohlgefallen gereichen, weil sie überall dem Preis und Dank der Ehre Gottes gewidmet ist.

Die Wirkungen als Sühn- und Bittopfer bringt das Meßopfer nicht ex opere operato hervor, sondern in Weise einer Bitte (per modum impetrationis s. intercessionis) und deshalb nicht unmittelbar, sondern mittelbar.

Das Opfer ist zunächst ein Gottesdienst. Als Sühnopfer aber ist es eine Bitte um Vergebung der Sünden. Diese will Gott um des Opfers seines Sohnes willen, aber nicht durch dieses Opfer gewähren. Vielmehr wirkt das Meßopfer in diesem Falle mittelbar, sofern es die göttliche Barmherzigkeit erfleht. „Durch dieses Opfer nämlich versöhnt, verleiht der Herr Gnade und die Gabe der Buße und erläßt Vergehen und Sünden, seien sie noch so groß" (sess. XXII, c. 2).

Weil das Meßopfer als Sühnopfer nicht in der Weise eines Sakramentes, sondern nur als Bitte wirkt, so ist seine Wirkung auch nicht unfehlbar, vielmehr abhängig außer von der subjektiven Beschaffenheit der Darbringenden auch von dem göttlichen Gnadenwillen.

Nur in dem einzigen Falle, daß das Meßopfer dargebracht wird zur Abbüßung von zeitlichen Sündenstrafen bereits vergebener Sünden, nehmen die Theologen eine Wirkung ex opere operato an; aber auch hier machen sie die Einschränkung, daß Gott nicht stets alle Strafen nachläßt, wenn auch immer einige, und daß das Maß der Nachlassung sekundär auch von der Andacht der darbringenden Faktoren abhängig sei.

Weil das Meßopfer nicht nur das objektive Selbstopfer Christi, sondern auch ein subjektives Mitopfer des Priesters und der Gläubigen ist, so wirkt es auch als opus operantis.

Das Opfer Christi ist auch zugleich das Opfer der Kirche. Es ist dies an sich und objektiv; aber es kann es doch nur in fruchtbringender Weise sein, wenn die Gläubigen ihrerseits sich an die Opfergesinnung und Opfertätigkeit ihres Hauptes und Hohenpriesters anschließen. Und das soll nach allen vier Seiten hin geschehen in

Lob, Dank, Sühne und Bitte. Darauf deuten auch die liturgischen Gebete hin (vgl. Thomas, S. th. 3, q. 82, a. 6 u. a. 7 ad 2).

Der Wert des Meßopfers (valor sacrificii) wird von den Theologen, sofern dasselbe an sich (in actu primo) betrachtet wird, als unendlich bezeichnet, dagegen ist es in seinen Wirkungen (in actu secundo) sicher endlich, sofern diese sich als satisfaktorische und impetratorische auf die Menschen beziehen.

Die Unendlichkeit des Wertes des Meßopfers an sich ergibt sich einfach aus seiner Identität mit dem Kreuzesopfer; also aus der Würde seiner Opfergabe und seines primären Opferpriesters. Sofern sich seine Wirkung als latreutisches und eucharistisches Opfer auf Gott bezieht, muß sie unendlich genannt werden.

Anders ist diese Wirkung zu bestimmen, sofern sie auf die darbringenden Gläubigen zielt. Auch hier wird zwar allgemein an der Unendlichkeit des objektiven Genügens (quoad sufficientiam) festgehalten, sofern es in alle Ewigkeit durch noch so viele Gläubige nicht erschöpft werden kann; aber endlich ist es sicher in seiner tatsächlichen Wirkung (quoad efficaciam), und zwar zunächst, wenn man seine intensive Wirkung in Betracht zieht. Nach der kirchlichen Praxis wird nämlich das Meßopfer in derselben Intention nicht nur einmal, sondern nach Belieben oftmals dargebracht.

Nach der extensiven Seite tritt die gleiche Endlichkeit der Wirkung hervor; denn nach der kirchlichen Praxis wird einzelnen Personen wenigstens die ministerielle Opferfrucht zugewendet oder appliziert (Meßapplikation). Auch ist dem zelebrierenden Priester streng untersagt, mehrere Stipendien für ein und dieselbe Messe zu nehmen. Also muß die Kirche der Meinung sein, daß diese Meßfrucht eine beschränkte, keine unendliche sei. Dagegen wird durch die Zahl der subjektiven Teilnehmer der Gläubigen der Wert des Meßopfers (fructus specialis) nicht berührt; er ist an sich unendlich (quoad sufficientiam). Unendlich darf man das Meßopfer auch nennen, sofern seine Wirksamkeit quoad impetrationem in Betracht kommt. Es genügt an sich, um von Gott alle Gnaden zu erflehen, die wir bedürfen. Doch liegt die Verdienstursache dafür im Kreuzesopfer, nicht im Meßopfer.

Das Subjekt der objektiven Meßopferfrucht.

Seit Scotus, der zuerst die Frage über Wert und Frucht der Messe tiefer erörterte, pflegt man diejenigen Wirkungen, die das Meßopfer objektiv (ex opere operato) als Sühn- und Bittopfer für die Menschen hervorbringt, „Früchte des Meßopfers" (fructus missae) zu nennen. Die Theologen unterscheiden allgemein eine vierfache Opferfrucht, weil eine vierfache Klasse von Opfernden oder doch von Teilnehmern am Opfer in Betracht zu ziehen sind:

1. Der zelebrierende Priester; seine Opferfrucht ist eine ganz besondere (fructus specialissimus). Er dient dem himmlischen Hohenpriester als stellvertretendes Organ, kraft seiner Bestellung und Ausrüstung durch die Ordination. Dafür gebührt ihm, auch abgesehen von seiner guten Disposition, eine ganz besondere Meßfrucht.

2. Die der Messe anwohnenden Gläubigen; ihre Opferfrucht ist eine besondere (fructus specialis), und zwar im Gegensatz zu denjenigen Früchten, die allen Gläubigen zukommen. Ihre besondere Frucht entspricht ihrer besondern, persönlichen Teilnahme am Opfer.

3. Die Gesamtheit der Gläubigen; ihre Opferfrucht ist eine allgemeine (fructus generalis; fr. universalis). An dieser Meßfrucht partizipieren alle Gläubigen der ganzen Kirche. Jedes Meßopfer ist Opfer der Gesamtkirche, weil Opfer Christi, des für die Menschheit gottbestellten Mittlers. Deshalb darf diese

Frucht auch auf die ganze Welt ausgedehnt werden. Daher auch der uralte Brauch der Kirche, für alle Menschen zu beten (Röm 10, 1. 1 Tim 2, 1—4).

4. Diejenigen, wofür die Messe appliziert wird; sie empfangen die Hauptfrucht (fructus ministerialis). Es ist jene Frucht, über welche der Priester als „Diener Christi" (minister Christi) ein freies Verfügungsrecht empfängt, so daß er sie demjenigen oder denjenigen zuwenden kann, die er in der „Meßintention" vor Gott benennt (vgl. Prop. damn. Pistor. 30; Denz. 1530 [1393]).

Für wen kann der Priester applizieren? Für alle diejenigen, welche zur Kirche gehören, mögen sie noch leben oder bereits gestorben sein. Es handelt sich um Zuwendung der Früchte des Kreuzesopfers, und hierfür ist der Glaube an dieses Opfer notwendige Vorbedingung.

Faßt man das Meßopfer aber als Bittopfer und denkt an die Bekehrung der Sünder, dann kann es nicht unerlaubt sein, auch für Ungläubige, Irrgläubige, Schismatiker, ja für Juden und Heiden das Meßopfer darzubringen, d. h. für sie zu beten, wie es die Kirche sogar feierlich und öffentlich am Karfreitag tut. Nur soll nach der Absicht der Kirche jedes Ärgernis dabei vermieden werden. Daher verbietet sich von selbst die Darbringung der Messe für Akatholiken mit öffentlicher Publikation des Namens. Vgl. über die Meßapplikation Thalhofer II 21 ff; Gihr, Meßopfer[5] 166 ff; Schanz 492; Specht II 307.

Viertes Kapitel.

Die Buße.

Literatur. Thomas, S. th. 3, q. 84—90; Suppl. q. 1—20. Salmantic. (t. XIX u. XX). Bellarmin, De poenitentia (De controv.). Suarez, De poenitentia disp. 1 ff. Lugo, De virt. et sacram. poenitentiae (Lugd. 1651). Rosignoli, De sacram. poenitentiae et extremae unctionis (Mediol. 1706). Petavius, De poenit. (ed. Paris. 1867, t. VIII 197 ff). Collet, Tract. de poenit. (Migne, Curs. compl. XXII). Morinus, Comment. hist. de disciplina in administratione sacram. poenit. (Paris. 1651). Tournely, De sacram. poenit. q. 1 ff. Endres, Das Sakrament der Buße (1847). Palmieri, Tract. de poenit. (1879). De San, Tract. de poenit. (1900). Becamel, Tract. de virtut. et sacram. poenitentiae (1887). Dazu die wiederholt angeführten dogmatischen und dogmengeschichtlichen Werke. C. Ralli (griechisch-schismatisch), Περὶ τῶν μυστηρίων τῆς μετανοίας καὶ τοῦ εὐχελαίου (Ἐν Ἀθήναις 1905). Maltzew oxxxv ff u. 182 ff. Zum Traditionsbeweis und Geschichtlichen der Buße außer Morinus noch: Sirmond, Historia poenitentiae publicae (Paris. 1651). Orsi, De capitalibus criminibus (Mediol. 1720). Martène, De antiquis ecclesiae ritibus (Rotomagi 1700). Francolini, De disciplina poenitentiae (Rom. 1708). Frank, Die Bußdisziplin von den Apostelzeiten bis zum 7. Jahrhundert (1867). Wasserschleben, Die Bußordnungen der abendländischen Kirche (1851). Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche (1883). Derſ., Die Bußbücher und das kanon. Bußverfahren (1898). Batiffol, Etudes d'histoire et de théologie positive ([3]1904) 45 ff. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen I (1897) 155 ff 182 ff 209 ff. Schanz, Die Absolutionsgewalt in der alten Kirche, in Tüb. Quartalschrift 1897, 21—69. Vacandard, La pénitence publique (1903). Pignataro, De disciplina poenitentiali (1904). Stufler, Die Bußdisziplin in der abendländischen Kirche bis Kallist, in Zeitschr. f. kath. Theol. 1907, 193 ff 431 ff 577 ff; 1908, 1 ff 488 ff; 1909, 232 ff. Esser, Die Bußschriften Tertullians De poenit. und De pudic. und das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus (1905). Schmoll, Die Bußlehre der Frühscholastik (1909). Boudinhon, Sur l'histoire de la pénitence, in Revue d'histoire et de littérature reli-

gieuses 1897, 306 ff 496 ff. Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten (²1910). Protestanten: Steitz, Das römische Bußsakrament (1854). Rolffs, Das Indulgenzedikt des Kallist (Texte und Untersuch. XI [1893], Hft 3). Derf., Urkunden aus dem antimontanischen Kampfe (ebd. XII [1895] Hft 4). Preuschen, Tertullians Schriften De poenit. et De pudic. mit Rücksicht auf die Bußdisziplin (1890). Müller, Die Bußinstitution in Karthago unter Cyprian, in Zeitschr. f. Kirchengesch. XVI (1896) 1 ff. Götz, Die Bußlehre Cyprians (1895). Lipsius, Luthers Lehre von der Buße, in Jahrb. f. prot. Theol. 1892.

§ 189. Begriff. Benennung. Tugend der Buße.

Begriff. Die Buße ist jenes Sakrament, in welchem der Priester dem Sünder auf Grund wahrer Reue und aufrichtigen Bekenntnisses an Gottes Statt die Sünden nachläßt. Der Sinn dieser Definition wird später deutlich werden.

Nur im Christentum ist die Buße ein Sakrament. Das Tridentinum lehrt: „Die Buße war allen Menschen, die sich durch irgend eine Todsünde befleckten, zur Erlangung der Gnade und Gerechtigkeit jederzeit notwendig.... Es war aber die Buße weder vor der Ankunft Christi ein Sakrament, noch ist sie es nach seiner Ankunft für irgend einen vor der Taufe" (sess. XIV, c. 1; Denz. 894 [774]).

Hieraus ergibt sich, daß die Tugend der Buße in dem Sakramente der Buße eine sehr wichtige Stellung einnimmt. Daher muß von ihr vor dem Sakramente die Rede sein.

Benennung. Den geläufigsten Namen trägt das Sakrament von der Tugend der Buße (poenitentia). Büßen, von baß = gut, ist Wiedergutmachung eines angerichteten Unrechts; im religiösen Sinne Sühnung der Gott in der Sünde zugefügten Beleidigung. Die Schrift gebraucht dafür meist das Wort μετάνοια = Sinnesänderung; Vulg. poenitentia; μετανοεῖν = poenitentiam agere; poenitentia von poenam tenere, Genugtuungsstrafe erleiden. — Nach dem beim Empfange geleisteten Sündenbekenntnis heißt das Sakrament Beicht (confessio = ἐξομολόγησις). Exhomologese bezeichnet aber in der Väterlehre dreierlei: ein einleitendes Bekenntnis, die darauffolgende öffentliche Buße und das spezielle Bekenntnis vor der Rekonziliation (Vacandard, Études de critique 52 f). Andere Namen sind pax, reconciliatio, communio, manum in poenitentiam imponere (Cyprian, Stephan); „mühevolle Taufe" (baptismus laboriosus; Tertull.); „zweites Brett nach dem Schiffbruch" (secunda post naufragium tabula; Hieron.). Die Theologen kontrovertieren die Frage, ob die Buße eine selbständige Tugend sei, oder ein Teil der Gerechtigkeit oder der Liebe (Palmieri thes. 2; De San 19 ff).

Die geschichtliche Entwicklung des Bußbegriffs zeigt am besten, wie sehr das Tridentinum im Rechte ist, wenn es lehrt, daß zu allen Zeiten die Buße zur Sündenvergebung notwendig war.

Schon im Paradiese finden sich alle Teile derselben. Adam wird von Gott zum Bekenntnisse seiner Schuld veranlaßt; er legt es in Zerknirschung vor Gott ab und empfängt dann die Vergebung in der Verheißung des Erlösers, aber auch die Strafsentenz einer schweren Buße oder Genugtuung. Lassen es dagegen die sündigen Menschen an der Buße und Reue mangeln, wie die Zeitgenossen Noes, Sodoma und Gomorrha, die Juden in der Wüste, einzelne biblische Personen, wie Heli, dann vollzieht Gott an ihnen schwere Strafgerichte und erzwingt eine passive Buße.

Den Israeliten hat er durch Moses eigene Zeremonien und Übungen geben lassen, wodurch sie ihre Bußgesinnung für die täglichen Verfehlungen zum Ausdruck bringen

sollen. Freilich ist die altjüdische Frömmigkeit wesentlich Volksfrömmigkeit; es fehlt eigentlich noch das streng individuelle Gewissen, der persönliche Quellpunkt der Buße. Wie die Sünde so hat auch die Buße noch stark äußeren Charakter; es fehlt daher anfangs der volle Begriff der Buße. Die Propheten haben ihn vervollkommnet und in das persönliche Gewissen verlegt. Eine Menge Beweisstellen ließen sich dafür anführen, daß von jetzt ab die Bußstimmung und Bußgesinnung zum ständigen Bestandteile der jüdischen Frömmigkeit gehört (vgl. Zschokke, Theol. der Propheten [1877] 410 496—500 542). Einen ganz persönlichen Ausdruck findet diese Bußgesinnung in den Psalmen, zumal in denen, die man Bußpsalmen genannt hat (Psalm der Vulgata 6 31 37 50 101 129 142). Das Miserere und De profundis sind fast spezifisch christliche Bußgebete geworden. Auch in den griechischen Büchern herrscht wie eine individuelle Frömmigkeit so auch eine intensive Bußstimmung (Sir 2, 17—23; 5, 8; 17, 20—29; 18, 20—22; 44, 16. Weish 11, 24; 12, 10—19. Tob 13, 8. Jdt 5, 19). Herrliche Bußgebete der nachexilischen Zeit finden sich von Daniel (9, 4—20), von Tobias (3, 1—6), von Sara (Tob 3, 11—16) und vom Könige Manasses (apokryph, im Anhang zur Vulgata).

Die Bußformen des Alten Bundes sind sehr verschieden gewesen. Eine bekannte Redeweise ist „in Sack und Asche Buße tun". Sogar das „Vieh" wird bei Jon 3, 7—8 in die Bußübungen des Volkes hineingezogen. So sehr durchzieht die Buße die ganze Geschichte Israels.

Die Buße im Neuen Testament wird theoretisch und praktisch durch den Täufer Johannes eingeleitet. „Tuet Buße" ist das Thema seiner Predigt. „Würdige Frucht der Buße" fordert er im Namen Gottes, nicht rituelle Äußerlichkeiten (Mt 3, 1—12). Worin das Wesen der Buße, ihre würdige Frucht, besteht, hatten die Propheten schon gesagt: Weg vom Bösen und hin zum Guten (Is 1, 16 f). Zerreißet die Herzen, nicht die Kleider (Joel 2, 12 f). Bei solcher Buße mögen die Sünden dann rot sein wie Scharlach, sie werden weiß werden wie der Schnee (Is 1, 18). Christus nimmt seinerseits diesen Bußruf seines Vorläufers auf: „Tuet Buße (μετανοεῖτε); denn das Himmelreich ist nahe" (Mt 4, 17. Mk 1, 15). Er selbst will der große stellvertretende Büßer sein, der die Sünden der Welt hinwegnimmt (Jo 1, 29). Worin besteht nach Christus die Buße? In der Änderung der bisherigen bösen Gesinnung und Willensrichtung, in der Umwandlung des ganzen inneren Menschen. Der Sünder muß eine „andere" Gesinnung annehmen, er muß die auf das Böse gerichtete Absicht aufgeben und sein Herz auf das Gute richten. Sünde wie Sittlichkeit haben ihren Sitz im Herzen (Mk 7, 21. Mt 12, 35). Wo das Übel sitzt, dort soll man auch die Arznei anwenden.

In den Parabeln vom verlorenen Sohne und vom bußfertigen Zöllner hat Christus die idealen Typen der neutestamentlichen Büßer gezeichnet. Sie würden aber nicht vollständig sein, wenn sie sich nicht abhöben von dem leuchtenden Hintergrunde der verzeihenden Vaterliebe. Christus selbst ist der Stellvertreter dieser göttlichen Barmherzigkeit; er vergibt die Sünden, die freilich niemand vergeben kann als Gott allein. Aber in allen Fällen, wo er die Vergebung übt, da liegt aufrichtige Buße, Sinnesänderung vor. Er vergibt die Sünden unmittelbar als Menschensohn (Mk 2, 10), er weist nicht, wie die Propheten, den Sünder an Gott, sondern übt selbst ein sichtbares Vergebungsamt kraft gottgeschenkter Vollmacht. Dadurch tritt zweierlei sehr bedeutsam hervor: Es gibt nach Christus eine wahre und wirkliche Vergebung;

die Buße des Sünders erreicht ihren Zweck, sie ist nicht nutzlose Selbstquälerei wie bei manchen Heidenvölkern; und diese Vergebung soll in sichtbarer Weise geschehen; dadurch ist von ihm die Einsetzung des Bußsakramentes vorbereitet.

Bei den Aposteln finden wir das Echo der Bußpredigt Christi. „Tuet Buße, und ein jeder von euch lasse sich taufen im Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden", so lautet die Antwort des Petrus auf die Frage der erschütterten Zuhörer am Pfingsttage: „Was sollen wir tun?" (Apg 2, 37 f.) Die Buße ist und bleibt das große und erste Gesetz der religiösen Erlösung. In ihr allein ist subjektiv das Heil verbürgt. Ohne sie aber gibt es keine Verzeihung. „Wenn ihr nicht Buße tut, so werdet ihr alle ebenso zu Grunde gehen" (Lk 13, 5). In der Ansicht über die Notwendigkeit der Buße sind sich also Altes und Neues Testament gleich.

Die Väter brauchen gar nicht mehr über diesen Punkt verhört zu werden. Sie können bei so klarer Schriftlehre keine abweichende Meinung haben. Für den strengen Bußgeist der Urkirche spricht sowohl das Katechumenat mit seiner Buße vor der Taufe wie auch die öffentliche Bußzucht für die Rückfälligen.

Schon die theologische Vernunft urteilt, daß es ohne Buße keine Nachlassung der Sünden geben kann. Es liegt nicht nur eine äußere Notwendigkeit des Gebotes für sie vor, sondern auch eine innere des Mittels. Es widerstrebt dem heiligen Wesen Gottes sowohl als der Natur der Sünde, die eine Opposition gegen den Willen Gottes ist, daß es eine Vergebung gibt ohne innere Abwendung von der Sünde.

Satz. Christus hat seinen Aposteln die Gewalt der Sündenvergebung übertragen und dadurch im Neuen Bunde die Tugend der Buße zum Sakrament erhoben. De fide.

Erklärung. Das Tridentinum definierte: „Wenn jemand sagt, daß jene Worte des Herrn und Heilandes: Empfanget den Heiligen Geist, und denen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen, und denen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten, nicht zu verstehen seien von der Gewalt, Sünden zu erlassen und zu behalten im Sakramente der Buße, wie die katholische Kirche von Anfang an stets angenommen hat, dagegen sie verdreht gegen die Einsetzung dieses Sakramentes auf die Vollmacht zur Verkündigung des Evangeliums, der sei ausgeschlossen" (sess. XIV, can. 3; Denz. 913 [791]). „Wenn jemand sagt, die Buße in der katholischen Kirche sei nicht wahrhaft und eigentlich das von Christus, unserem Herrn, eingesetzte Sakrament, um die Gläubigen, so oft sie nach der Taufe in Sünden fallen, mit Gott selber wieder zu versöhnen, der sei ausgeschlossen" (ebd. can. 1). „Wenn jemand die Sakramente untereinandermengt und sagt, die Taufe selber sei das Sakrament der Buße, als ob diese Sakramente nicht unterschieden wären und darum die Buße nicht mit Recht das zweite Brett nach dem Schiffbruche genannt werde, der sei ausgeschlossen" (ebd. can. 2; vgl. c. 1 u. 2; Lateran. IV; Denz. 430 [357]).

Die Protestanten anerkennen wohl die Buße als Tugend, bestreiten aber ihren sakramentalen Charakter und beziehen die dafür angeführten Stellen entweder auf die Taufe (regressus ad baptismum) oder auf die frohe Botschaft, daß Gott uns um Christi willen Verzeihung gewähren will. Auch der

Modernismus lehnt Jo 20, 22f als Zeugnis für das Bußsakrament ab (vgl. Dekret Lamentabili prop. 47; Denz. 2047). Aus der alten Zeit wären noch die Novatianer und Donatisten sowie die Montanisten (Tertullian) zu erwähnen, welche der Kirche gänzlich oder doch teilweise das Recht der Vergebung absprechen.

Beweis. Christus hat seinen Aposteln sowohl die allgemeine Schlüsselgewalt und die Binde- und Lösegewalt übertragen, als auch die spezielle Vergebungsgewalt. In der ersten Gewalt ist die Vergebungsgewalt eingeschlossen, in der letzten ausdrücklich übertragen. Die oberste Schlüsselgewalt erhält Petrus allein, daneben die Binde- und Lösegewalt (Mt 16, 19); letztere empfangen alle Apostel (Mt 18, 18). Für sich allein genommen können diese Stellen das Bußsakrament nicht voll beweisen. Aber sie sind doch sehr bedeutsame Fingerzeige für die allgemeine religiöse Gewalt, die der Herr den Aposteln verliehen hat (vgl. S. 548—583).

Klar und deutlich wird die Vergebungsgewalt nach der Auferstehung vom Herrn den Aposteln in feierlichster Weise übertragen: „Der Friede sei mit euch", so lautet die Begrüßungsformel des Auferstandenen. Dann folgt die schon oft gegebene allgemeine Aussendung: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch." Hieran schließt sich unmittelbar ein besonderer Auftrag in der allgemeinen Sendung: „Als er das gesagt hatte, hauchte er sie an und sprach: Empfanget den Heiligen Geist, denen ihr die Sünden nachlassen werdet, denen sind sie nachgelassen, und denen ihr sie behalten werdet, denen sind sie behalten" (*ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας, ἀφίενται αὐτοῖς, ἄν τινων κρατῆτε, κεκράτηνται.* Jo 20, 21—23). Es ist schwer, in diesen Worten nicht einen ganz speziellen Fall der vorhin allgemein übertragenen Binde- und Lösegewalt zu erkennen.

Zur Exegese. Die gegnerischen Erklärungen halten nicht stand vor tieferem Nachdenken. Christus kann hier nicht die Verkündigung seines Evangeliums gemeint haben, denn durch diese werden keine Sünden vergeben, noch weniger behalten; nur wird dadurch die Vergebung vorbereitet und angeboten. Aber auch auf die Taufe kann sich die Stelle nicht beziehen. Wohl ist die Taufe das ganz allgemeine, für alle verbindliche Vergebungssakrament, aber sie ist hier nicht gemeint. Denn die Taufe wird durch das Wasser und Wort Gottes erteilt, davon ist hier keine Rede. Durchschlagend ist, daß die Worte von dem Behalten der Sünde in Bezug auf die Taufe durchaus keinen vernünftigen Sinn geben. Man kann wohl durch die Taufe Sünden vergeben, aber keine behalten.

Man sieht, der Schwerpunkt der Stelle und ihre Beweiskraft für das katholische Dogma liegt in dem Umstande, daß der Auftrag des Herrn in doppelter Weise erteilt wird, positiv und negativ. Er hat also die Möglichkeit vorgesehen, daß die Kirche auch in dieser Doppelform von der übertragenen Vollmacht Gebrauch machen kann. Das trifft aber nur im katholischen Bußsakramente zu. Hier erfüllt sich die Stelle Wort für Wort. Freilich setzt diese Auffassung voraus, daß Christus in seiner Kirche auf Erden noch Sünder duldet und annimmt, die der Vergebung auch nach der Taufe noch bedürfen. Aber auch dafür liegen die deutlichsten Aussprüche von ihm vor. Es sei nur erinnert an Mt 5, 21—26; 7, 22—27; 18, 15—18; an die Parabeln vom Netze (Mt 13, 47f), vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13, 39—43).

Die Apostel haben zunächst die Vergebungsgewalt durch die Spendung der Taufe ausgeübt, aber auch später an schon Getauften. Paulus übt diese Gewalt in der Kirche zu Korinth aus (1 Kor 5, 4—5 13. 2 Kor 2, 7—11; vgl. auch

1 Tim 1, 20. 2 Thess 3, 6 14 f. Tit 3, 10). Wahr ist indessen, daß man sehr selten von der Wiederaufnahme Rückfälliger in der apostolischen Kirche hört. Sicher nur 2 Kor 2, 6—11 und 2 Thess 3, 14 f.

Väter. Die Kirche hielt an dem von ihrem Stifter entworfenen Ideal eines möglichst heiligen Reiches Gottes auf Erden fest; aber sie wußte auch, daß ihre Glieder sündhaft blieben und eine gänzliche Sündenreinheit nicht möglich war. Daher finden sich schon in den apostolischen Schriften sowie in der ältesten Väterliteratur eine Menge Ermahnungen zur Buße. Dennoch ist der Beweis für das Bußsakrament in den ältesten Jahrhunderten nicht ohne Schwierigkeiten.

Die Gründe dafür sind diese: 1. Die empfohlene Buße ist sehr oft die Tugend der Buße. Man übt diese für die sog. „täglichen Sünden", die später „läßliche" genannt werden, ohne Vermittlung der Kirche. 2. Die Buße für schwere Sünden, welche als Kapitalsünden galten, Unzucht, Abfall, Mord, ist eine öffentliche; sie enthält aber die Wesensstücke des Sakramentes. 3. Daneben zeigt sich aber auch für mittlere schwere Sünden schon im Anfang die von Origenes bezeugte und empfohlene private sakramentale Buße, wie auch für Sünden, die keine Kapitalsünden waren, öffentliche Buße getan wurde (Tertull., De poenit. 8—11). Übrigens ist mit Bruders zu urteilen: „Die Grenzlinie ‚läßlich—schwer' ist vielfach etwas verschoben worden" (Zeitschr. für kathol. Theol. 1910, 533).

Die ältesten Zeugnisse sind folgende. Hermas in Rom urteilt, daß derjenige, „welcher (in der Taufe) Vergebung seiner Sünden erhalten hat, nicht mehr sündigen müßte" (Mand. 4, 3). Aber nach dem ihm erscheinenden Bußengel hat Gott jetzt doch eine Gnadenfrist für die zweite Buße gewährt, aber nicht für die Zukunft (ebd. 4, 1, 8; 3, 6). Diese zweite Buße ist aber sehr mühevoll (Sim. 6—7). Justin bewilligt allen Sündern, auch den Apostaten, Buße und Hoffnung auf Verzeihung bei Gott (Dial. 47 u. 141). Irenäus erzählt von Frauen, die durch den Gnostiker Markus verführt worden waren und „welche teils öffentliche Buße tun, teils aber, dessen sich schämend und so im stillen am Leben aus Gott verzweifelnd, entweder gänzlich abfallen oder hin und her schwanken, und wie das Sprichwort sagt, weder draußen noch drinnen sind" (Adv. haer. 1, 13, 7). Tertullian verfaßt zuerst eine eigene Schrift über die Buße (De poenitentia). Er empfiehlt sie in eindringlichster Weise. Deutlich tritt die zweite Buße neben der ersten, der der Taufe, hervor. Mit Berufung auf die Schrift empfiehlt er die öffentliche Buße, und zwar mit kirchlicher Rekonziliation am Ende (reconciliatio, communio, pax) allgemein und ausnahmslos. Er zeigt die schwersten biblischen Sündenbeispiele auf, wie Erkaltung im Glauben, Unzucht, Götzendienst, Irrlehre und Weltsinn. Alle diese Sünder ruft „der Geist" Gottes (Offb Kap. 2 u. 3) zur Buße (De poenit. 8). Als Montanist hat er dann anders geurteilt. Zwar bestreitet er in seiner vielberufenen Schrift über die Keuschheit nicht die kirchliche Sündenvergebungsgewalt, sagt vielmehr ausdrücklich, daß er sie anerkenne; nur vindiziert er sie den Propheten (Pneumatikern), weil in diesen sich das Urteil Gottes äußere (De pudic. 21). In beiden Schriften bezeugt Tertullian aber, daß man zu seiner Zeit nach den Vorschriften der Kirche die Buße übte und von ihr am Ende der geleisteten Buße die „Sündenvergebung" empfing. Klemens von Alexandrien bezeugt die öffentliche Buße, wenn auch nicht ausdrücklich die Rekonziliation (Strom. 2, 13). Deutlicher ist Origenes. Es gibt nach ihm eine Reihe Mittel, wodurch man Sündenvergebung erhält, wie die Taufe, das Martyrium, Almosen, die fünfte Bitte im Vaterunser, die Liebe, und endlich noch „der beschwerliche und mühevolle Weg der Buße" (dura et laboriosa per poenitentiam remissio), „wenn der Sünder sich nicht scheut, dem Priester des Herrn seine Sünden zu bekennen und Heilung bei ihm zu suchen". Dafür zitiert er Jak 5, 14 als Beweis (Hom. 2 in Lev. 4; M. 12, 418). „Die Christen beweinen die, die in Unkeuschheit oder in eine andere Sünde gefallen sind, als Tote, die verloren und Gott abgestorben sind; wenn sie aber genügende Beweise einer wahren Sinnesänderung und ernstlichen Umkehr gegeben haben, so werden sie als Wiedererstandene wieder aufgenommen; indes geht es mit dieser Wiederaufnahme

in die kirchliche Gemeinschaft langsamer als bei der ersten." Sie werden auch in der Zukunft von jedem kirchlichen Amte ausgeschlossen (Contra Cels. 3, 50; vgl. De orat. domin. 28). Cyprian dringt angesichts der vielen Apostasien in der Verfolgung zwar auf ernstliche Buße und zögert etwas mit der Rekonziliation, gewährt sie aber wahrhaft reuigen Sündern ausnahmslos. Er will sogar die Gedankensünden vor den Priester gebracht wissen, damit sie vergeben werden. „Wir anerkennen also, daß niemand von der Buße abgehalten werden dürfe, und daß jenen, die des Herrn Barmherzigkeit erbitten und anrufen, gemäß seiner Milde und Güte von seinen Priestern der Friede erteilt werden könnte" (Ep. 55, 29). „Ich bitte euch, geliebteste Brüder, jeder bekenne seine Sünden, indes der, der gesündigt hat, noch auf der Welt ist, indes sein Bekenntnis zugelassen werden kann, indes die Genugtuung und die durch die Priester erteilte Nachlassung bei dem Herrn genehm ist" (De laps. 29; vgl. 26 27; Ep. 16, 2; 17, 2; 59, 13, 16).

Für die folgenden Jahrhunderte, von 300 abwärts, stehen überall Zeugnisse für den Gebrauch der kirchlichen Vergebungsgewalt reichlich zu Gebote. So von Athanasius (Fragm. contra Novat.; M. 26, 1315); von Basilius (Ep. canon. 2, can. 34) und Chrysostomus (De sacerd. 3, 5 f), von Pacian von Barcelona in seinen drei Briefen gegen den Novatianer Sympronius, deren letzter besonders wichtig ist, weil es darin als unerhört hingestellt wird, die Kirche könne die Todsünden nicht vergeben (Ep. 3, 1); von Ambrosius, der nach seinem Biographen von Mailand seinen Beichtkindern durch seine eigenen Bußtränen Tränen entlockte (Vita S. Ambros. 39); von Augustinus, der eine dreifache Buße unterscheidet, vor der Taufe, die tägliche Buße und die öffentliche im Angesichte der Kirche (De symbol. 1, 7 u. ö.).

§ 190. Die Allgemeinheit der Vergebungsgewalt.

Satz. Die kirchliche Vergebungsgewalt erstreckt sich auf alle Sünden ohne Ausnahme. De fide.

Erklärung. Das Tridentinum erklärt in dem oben angeführten ersten Kanon, daß die Gläubigen, „so oft sie nach der Taufe in Sünden fallen, mit Gott wieder versöhnt werden können"; keine noch so schwere Sünde ist ausgenommen. Von den Novatianern sagt es, daß die Kirche sie, weil sie die Vergebungsgewalt leugneten, „mit vollem Rechte als Irrlehrer (tamquam haereticos) ausgestoßen und verurteilt" habe (sess. XIV, c. 1). Auch in der Gnadenlehre spricht das Konzil die oben angeführte Lehre von der Wiedererneuerungsmöglichkeit aller Sünder aus (sess. VI, can. 29 u. c. 14).

Die alte Kirche hat die Beschränkung der Vergebungsgewalt seitens der Montanisten (150), die die schwersten Sünden nur der Autorität der Pneumatiker vorbehielten, und der Novatianer (250), die die Nachlassung schwerer Sünden überhaupt bestritten, als auch der späteren Donatisten (400), deren Kirche nur aus Reinen bestehen sollte, abgelehnt. Novatian wurde von Papst Kornelius auf einer von 60 Bischöfen und vielen Klerikern besuchten Synode zu Rom mit seinem Anhange ausgeschlossen. Die Kirchenväter, wie Eusebius, Epiphanius, Augustin, bezeichnen ihn als Häretiker, nicht als Schismatiker.

Beweis. Wer mit der katholischen Lehre in den oben angeführten Schriftstellen die kirchliche Vergebungsgewalt erkennt, der kann unmöglich diese Gewalt einschränken wollen; denn dazu bietet keine der Stellen die mindeste Möglichkeit. Alle lauten ganz allgemein. Was immer gebunden oder gelöst wird (ὃ ἐὰν

δήσῃς — ὃ ἐὰν λύσῃς. Mt 16, 19; 18, 18), will Gott ratifizieren. Welchen immer (ἄν τινων) ihr die Sünden nachlasset, denen sind sie nachgelassen; welchen immer ihr sie behaltet, denen sind sie behalten. Christus sagt weiter „die Sünden" (τὰς ἁμαρτίας), nicht etwa „Sünden", sondern die Sünden schlechthin und ohne Einschränkung oder Ausnahme.

Die Jünger empfingen eine Vollmacht, welche der Herr selbst im Leben wiederholt ausgeübt hatte. Diese Ausübung bezog sich aber auf schwere Sünden, sowohl im Falle der Magdalena als gegenüber dem Gichtbrüchigen, dem Zöllner, dem Schächer. „Dieser nimmt sich der Sünder an und ißt mit ihnen" (Lk 15, 2; vgl. 5, 30). Die Jünger konnten gar nicht auf den Gedanken kommen, daß die ihnen verliehene Vergebungsgewalt enger sei als die von Christus ausgeübte.

Daher scheut sich auch Paulus nicht, einen sehr schlimmen Sünder nach aufrichtig geleisteter Buße wieder aufzunehmen (2 Kor 2, 10; vgl. 2 Thess 3, 14 f).

Väter. Die Zurückhaltung der Kirche bezüglich der Kapitalsünden in den ersten Jahrhunderten wurde bereits angedeutet. Es fragt sich hier, ob die Kirche die Kapitalsünden nicht vergab, oder nur zögernd und erst auf dem Todbette, weil sie glaubte, sie habe keine Gewalt über sie, oder aus disziplinären Gründen der Kirchenzucht. Ersteres behaupten protestantische Theologen, wie Harnack, und die Modernisten: „die Kirche habe sich nur sehr langsam an diesen Begriff (der Buße) gewöhnt".

Wahr ist freilich, daß einige Väter, wie Cyprian, Origenes, mit Berufung auf die Schrift (1 Kg 2, 25. Mt 12, 31 f. Hebr 6, 4—9. 1 Jo 5, 16 f) gewisse Sünden, „die Sünden gegen Gott", von der Vergebung ausnehmen, also offenbar Glaubensgründe für ihre rigoristische Praxis geltend machten. Aber einige Väter sind nicht die Kirche selbst. Die urchristliche Praxis war verschieden. Der amtlichen Kirche zu Rom läßt sich eine solche Glaubenslehre nicht nachweisen, nicht einmal die rigorose Praxis. Vielmehr scheint Hermas an der oben zitierten Stelle die Ansicht der römischen Kirche zum Ausdruck zu bringen, daß es trotz „einiger Lehrer", die anderer Ansicht sind, eine Buße nach der Taufe gibt. Er selbst war nicht angesehen genug, eine neue Meinung darüber einzuführen; er hat also die in Rom vorhandene Anschauung darüber nur lehrhaft ausgesprochen. Auch um 200 sehen wir, wie Kallistus von Rom den milden Standpunkt vertritt. Wie man aber auch über diesen Punkt urteilen mag, es läßt sich mindestens nicht beweisen, daß die amtliche Kirche die Vergebung einschränkte, weil sie glaubte, es fehle ihr an der nötigen allgemeinen Vergebungsgewalt. Wenn einzelne Autoren privatim diese Ansicht hatten und vertraten, dann darf sie noch nicht der Kirche als solcher zugeschrieben werden. Und selbst wenn man in glaubensgefährlichen Zeiten die Gesamtkirche eine solch rigorose Praxis üben sähe (was noch nicht bewiesen ist), dann könnte man immer noch sagen, daß das aus zeitgeschichtlichen, vorübergehend notwendigen Gründen der Disziplin geschah, nicht aus dogmatischen Bedenken, die die Vollmacht an sich betrafen.

Einwürfe. Der Rigorismus beruft sich auf eine Reihe von Schriftstellen. Die Stelle 1 Kg 2, 25 beweist nichts; denn wenn im Alten Testamente die Sünden gegen den Herrn kein Sühnemittel fanden, dann braucht das nicht auch für das Neue Testament zu gelten. Auch Mt 12, 31 f bietet keine Schwierigkeit. Wenn Christus die Sünden gegen den Heiligen Geist für unvergebbar erklärt, dann folgt diese Unvergebbarkeit nicht aus der objektiv beschränkten Vergebungsgewalt der Kirche, sondern aus dem subjektiven Zustande der Unbußfertigkeit des Sünders.

Schwieriger sind die beiden folgenden Stellen. Nach Johannes „gibt es eine Sünde zum Tode; nicht für diese, sage ich, daß jemand bete" (1 Jo 5, 16). Diese Stelle kann nur aus der johanneischen Gesamttheologie richtig verstanden werden,

wonach die Sünde zum Tode (πρὸς θάνατον) der Abfall ist (1 Jo 2, 19). „Diese waren nicht aus uns; denn wären sie aus uns gewesen, so würden sie wohl bei uns verblieben sein; doch sie sollten offenbar werden, daß sie nicht alle aus uns sind." Sie haben also das Leben nicht voll erfaßt. Sonst wäre „der Same Gottes" in ihnen geblieben (1 Jo 3, 9). Wenn sie nun gegangen sind, so sind sie dem Tode um so sicherer verfallen, als keine praktische Aussicht besteht, sie zurückzuführen. Wo sollte es ein besseres Errettungsmittel für sie geben, als das ist, was sie eben abgewiesen haben? Zudem ist die „letzte Stunde" und die Zeit des „Antichristen". Alles drängt jetzt zur Entscheidung. Entweder für oder gegen Gott, in jedem Falle für die ganze Ewigkeit.

Ähnlich spricht der Hebräerbrief (6, 4—6) von einer Unmöglichkeit der Bekehrung nach der Taufe: „Es ist nämlich unmöglich (ἀδύνατον γάρ), daß diejenigen, die einmal erleuchtet worden sind und die himmlische Gabe gekostet haben und des Heiligen Geistes teilhaftig geworden sind, desgleichen das gute Wort Gottes und die Kräfte der zukünftigen Welt gekostet haben und abgefallen sind, wieder erneuert werden zur Buße (πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν), da sie jeder für sich neuerdings den Sohn Gottes kreuzigen und verspotten." Auch diese Stelle redet vom Abfall vom Christentum und ist zu erklären wie 1 Jo 5, 16.

In all diesen Fällen wird die Praxis beurteilt, nicht das dogmatische Prinzip. Wer mit freier Überlegung abfällt, von dem gilt gewöhnlich Mt 12, 30 f, 1 Jo 5, 16, Hebr 6, 4—9 als Regel. In allen diesen biblischen Fällen kommt es zuletzt hinaus auf die Sünde gegen den Heiligen Geist, den Widerspruch gegen die erkannte Wahrheit. Dazu kommt, daß man sich um diejenigen, welche frei draußen sind oder bleiben, nicht kümmert. „Was soll ich über die, die draußen sind, urteilen? ... Die, welche draußen sind, wird Gott richten" (1 Kor 5, 12 f; vgl. Jo 17, 9). Von denen aber, die drinnen sind, sagt Johannes: „Wenn wir bekennen unsere Sünden, ist er (Gott) getreu und gerecht, daß er uns unsere Sünden vergibt und uns von jedem Unrecht (ἀπὸ πάσης ἀδικίας) reinige" (1 Jo 1, 8 f). Daß sich die Väter später von den angeführten Bibelstellen teilweise haben beeinflussen lassen, soll nicht geleugnet werden. Aber auch sie verstehen jene Stellen von der praktischen Kirchenregel, nicht so sehr von einem theoretischen Dogma. Die erste streng kirchenamtliche Äußerung über diesen Punkt ist ganz klar und deutlich. Das Nicänum (325) bestimmt: „In Betreff der Sterbenden soll die alte Kirchenregel (παλαιὸς καὶ κανονικὸς νόμος) beobachtet werden, daß, wenn jemand dem Tode nahe ist, er der letzten und notwendigsten Wegzehrung nicht beraubt werde" (can. 13; Hefele I 401).

§ 191. Die richterliche Form der Vergebungsgewalt.

Satz. Die Vergebungsgewalt wird ausgeübt durch einen richterlichen Akt.

De fide.

Erklärung. Das Tridentinum hatte gegenüber der protestantischen Deklarationstheorie Grund und Veranlassung, das Wesen und den Gebrauch der Vergebungsgewalt durch einen richterlichen Akt (actus iudicialis, ad instar actus iudicialis) zu erklären: „Wenn jemand sagt, die sakramentale Lossprechung sei keine richterliche Handlung, sondern eine leere Dienstleistung zur Verkündigung und Erklärung, daß dem Büßer die Sünden vergeben seien, wenn er nur glaube, daß er losgesprochen sei . . ., der sei ausgeschlossen" (sess. XIV, can. 9; Denz. 919 [797]; vgl. c. 5 u. 6).

Auch in der Taufe verwaltet die Kirche die Sündenvergebungsgewalt, aber ganz anders als in der Buße; nämlich in der Form einer einfachen Schenkung (condonatio), aber nicht eines richterlichen Urteilsspruches. Aus dieser Erklärung ersieht man leicht, daß in der oben aufgestellten These das eigentliche Wesen des Bußsakramentes zum Ausdruck kommt.

Beweis. Die von Christus den Aposteln verliehene Vergebungsgewalt fordert zu ihrer Anwendung einen richterlichen Akt. Denn sie ist zweigliedrig, positiv und negativ. Selbstverständlich soll sie nicht willkürlich positiv oder negativ angewendet werden, sondern nach gewissenhafter Unterscheidung der Würdigkeit oder Unwürdigkeit. Sind diese Vorbedingungen vor dem internen richterlichen Forum erfüllt, dann sollen die Priester die richterliche Sentenz in zwar von Gott vorgeschriebener, aber doch amtlich selbständiger und autoritativer Form fällen. Wem sie vergeben werden, dem ist vergeben; wem sie die Sünde behalten, dem ist sie behalten. Auch das Behalten ist ein positives richterliches Urteil (Trid.: retentionis sententia). Im letzten Falle bleibt der Sünder an die Sünde gebunden, so lange, bis er durch den kirchlichen Richter freigesprochen werden kann. Eine Umgehung des letzteren ist unmöglich. Auch dadurch erhält die Ausübung der Vergebungsgewalt noch richterlichen Charakter, daß dem Pönitenten von dem Priester eine Bußstrafe auferlegt wird.

Väter. Dieselbe Gebrauchsart dieser Gewalt finden wir in der urchristlichen Bußdisziplin. Tertullian schildert, wie in der Kirche „Ermahnung, Bestrafung und göttliches Urteil stattfindet.... Es ist des zukünftigen Gerichtes höchstes Vorgericht" (Apol. 39). In den Apostolischen Konstitutionen heißt es: „Richte, Bischof, gestützt auf die Vollmacht, wie Gott" (2, 11; M. 1, 614). Nach Hilarius gibt es ein „unveränderliches Gericht der apostolischen Strenge, so daß die, welche sie auf Erden binden und lösen, durch die Kraft der apostolischen Sentenz auch im Himmel entweder gelöst oder gebunden sind" (In Matth. 18, 8; M. 9, 1021). Nach Augustinus halten die Vorsteher der Kirche jetzt schon jenes Gericht ab, welches Offb 20, 4—6 genannt ist; denn zu ihnen ist gesagt: Was ihr auf Erden werdet gebunden haben usw. (De civ. Dei 20, 9, 2). Chrysostomus schreibt, daß der Priester auf Erden ein himmlisches Gericht ausübe; denn Christus selbst habe gesagt: Was ihr auf Erden binden werdet usw. „Der Richter sitzt auf Erden, der Herr folgt dem Diener, und was immer dieser hier unten urteilen wird, das wird er in der Höhe gutheißen" (Hom. 5 de verb. Is. 1; M. 56, 130 f).

Die Theologen vergessen hier nicht, die wesentlichen Unterschiede zwischen weltlichem und sakramentalem Gericht hervorzuheben. Der wichtigste Unterschied besteht darin, daß das Bußgericht ein Gericht der Gnade und Barmherzigkeit ist, das weltliche Gericht ein solches der Gerechtigkeit und Vergeltung. Der Zweck ist also beidemal ein wesentlich anderer. Das staatliche Gericht will den Frevler am Gesetze züchtigen und die Gemeinschaft gegen ihn schützen. Das göttliche Bußgericht will den Sünder lossprechen und gerecht machen. Dazu kommt, daß der Priester niemals ein eigentliches Verdammungsurteil ausspricht. Endlich ist das Bußgericht, weil es wesentlich ein Gnadengericht ist, ein frei übernommenes, das weltliche Gericht, weil es wesentlich Strafgericht ist, ein erzwungenes.

§ 192. Das äußere Zeichen des Bußsakramentes.

Eine eigentliche Materie gibt es beim Bußsakrament nicht. Die Theologen bezeichnen fast allgemein mit dem Thomismus die sittlichen Akte des Pönitenten, Reue, Beicht und Genugtuung, in gewissem Sinne als Materie (quasi materia) des Bußsakramentes, eine Ausdrucksweise, der sich auch das Tridentinum bedient (sess. XIV, c. 3 u. can. 4). Das Konzil nennt die genannten drei Akte auch „Teile der Buße" (partes poenitentiae).

Weil eine eigentliche Materie fehlt, so kann man auch in diesem Sinne nicht von einer entfernten Materie (materia remota ex qua) reden; die Theologen nennen

jedoch die Sünden die Materie, um welche sich die Absolutionsform bewegt (m. circa quam), und reden in diesem Zusammenhange von schwerer und leichter (m. gravis und m. levis), von notwendiger und freier (m. necessaria und m. libera), von sicherer und zweifelhafter (m. certa und m. dubia), von hinreichender und nicht hinreichender Materie (m. sufficiens und m. insufficiens).

Der Thomismus beruft sich zunächst auf den Meister der Schule. Thomas lehrt aber: „Die nächste Materie dieses Sakramentes sind die Akte des Pönitenten" (S. th. 3, q. 84, a. 2; vgl. a. 1 u. 2). Diese Theorie nahm Eugen IV. in seine Instruktion für die Armenier auf und erklärte: „Das vierte Sakrament ist die Buße, dessen Quasimaterie die Akte des Pönitenten sind, welche in drei Teile unterschieden werden" (Denz. 699 [594]).

Das Tridentinum ging einer Definition dieser Lehre aus dem Wege, weil der Scotismus das ganze Sakrament in die Absolution verlegte und es Schulfragen unberührt ließ. Aber es lehrt im Sinne des Thomismus: „Es sind aber die Quasimaterie dieses Sakramentes die Akte des Pönitenten selbst, nämlich die Reue, die Beicht und die Genugtuung. Inwiefern diese bei dem Büßer zur Vollständigkeit des Sakramentes und zur vollen und gänzlichen Nachlassung der Sünden gemäß der Einsetzung durch Gott erforderlich sind, werden sie deshalb Teile der Buße (partes poenitentiae) genannt" (sess. XIV, c. 3). Dieselben Ausdrücke (quasi materia und partes poenitentiae) wiederholt es auch in dem entsprechenden Kanon (can. 4; Denz. 896 [776] 914 [792]; vgl. auch Catech. Rom. P. 2, c. 5, q. 13).

Einen besondern Nachdruck erhält diese Theorie noch durch die Erwägung, daß in der Schrift und Väterlehre, der allerdings die Unterscheidung von Materie und Form in der Sakramentenlehre fremd ist, bei der Sündenvergebung ein sehr starker Ton auf den Akten des Pönitenten liegt, so daß man kaum umhin kann, dieses subjektive Moment in die Kausalität des objektiven opus operatum als Mitursache hineinzubeziehen. Wenn es „bis auf Thomas keineswegs feststand, daß die Nachlassung der Sündenschuld eine Wirkung des Sakramentes war, vielmehr die herrschende Meinung dahin ging, sie als eine Wirkung der Reue (contritio) anzusehen" (Dörholt in der Literar. Rundschau 1906, Nr 12), dann war es doch sehr einseitig von Scotus, nun die Akte des Pönitenten gänzlich zu Gunsten des Sakramentes (opus operatum) zurückzustellen und das ganze Wesen der Buße in die Absolution allein zu verlegen und die nähere Materie bei der Buße zu negieren und nur eine entfernte, die Sünden, gelten zu lassen (In IV dist. 16, q. 1, n. 7).

„Die Bußakte tragen in ihrer Weise tatsächlich zur Mitteilung der Gnade bei; sie werden von der Form (Absolution), in welcher nach dem Tridentinum vornehmlich (praecipue) die Kraft des Sakramentes liegt, zur Mitteilung der Gnade gewissermaßen befruchtet", sagt Specht (II 320). Es liegt in der eigentümlichen Natur des Bußsakramentes begründet, daß der Pönitent bei seinem Empfange in wesentlicher Weise mitwirkt.

Die Form des Bußsakramentes besteht in der Absolution des Priesters. Sie bewirkt die Vergebung, ist konsekratorisch, nicht bloß deklarativ, wie die Reformatoren behaupteten.

Eine Definition liegt nicht vor. Doch führt das Tridentinum in einem Kapitel (3) darüber aus: „Die heilige Synode lehrt ferner, daß die Form des Sakramentes der Buße, in welchem vorzugsweise dessen Wirkung begründet ist, in jenen Worten des Spenders bestehe: Ich spreche dich los" usw. (Denz. 896 [776]).

Die Schrift läßt sich hierfür nicht herbeiziehen. Die Väterzeugnisse reden von einem Bittgebete, das der Priester an Gott richtete, er möge dem Sünder vergeben. Augustin, nach dem, wie früher gezeigt, Christus der Spender der Sakra-

mente ist, macht gegen die Donatisten, die die sakramentale Wirkung einseitig von der Würdigkeit des Priesters abhängig machten, geltend, daß doch der Priester nicht sage: „Ich erlasse die Sünden, ich rechtfertige, ich heilige (ego peccata remitto, ego iustifico, ego sanctifico, ego sano), sondern daß das der Heilige Geiste bewirke" (Serm. 99 in Luc. 7, 85). Nach Leo I. „tritt der Priester als Fürsprecher für die Sünden der Büßer ein" (Ep. 168, 2; vgl. 108, 2). In der Scholastik (ca 1250) schlug allmählich die deprekative Formel in die indikative um. Das hing mit der Entwicklung der Sakramentstheologie zusammen. Sachlich sind beide Formeln identisch. Einseitig darf man die indikative Formel nicht verstehen. Der Priester löst den Sünder, wie er den Täufling abwäscht (ego te absolvo; ego te baptizo); d. h. beidemal an Gottes Statt, dessen Instrumentalursache er ist, nicht selbständig, wie es Augustin bekämpft. Unverständig ist es, wenn Billuart die deprekative Formel für ungültig erklärt (De poenit. dist. 1, a. 3, § 3), wenngleich die indikative heute streng vorgeschrieben ist.

Die Absolution hat nach der Lehre der Theologen eine konsekratorische Bedeutung, nicht eine deklarative. Letzteres nehmen mit dem Lombarden (In IV dist. 18, c. 6) Alexander von Hales, Bonaventura und andere Scholastiker an, jedoch nicht im Sinne der Reformatoren, die das ganze Sakrament entleerten, sondern wegen der Forderung der vollkommenen Reue, auf Grund deren dann schon die Vergebung eingetreten war. Es hängt das zusammen mit der noch schwankenden und unvollkommenen Ansicht über den Zusammenschluß des subjektiven (Reue) und objektiven (Absolution) Momentes im Bußsakramente.

Für Notfälle genügt die kürzeste Formel (absolvo te); jedoch muß das absolvierte Subjekt stets genannt werden wie auch die Sünden.

Die Absolution lautet zunächst auf Lösung von Sünden; jedoch wird auch, wie bei den Wirkungen des Bußsakramentes klar wird, die Strafe erlassen, wenigstens die ewige. Weiter findet die Nachlassung der Sünden, wie in der Gnadenlehre gezeigt, stets durch Eingießung der heiligmachenden Gnade statt; daher bewirkt auch diese die Absolution, obschon sie darüber nichts ausdrücklich aussagt.

Von einer bedingten Absolution hört man erstmalig im 15. Jahrhundert. Sie setzt einen berechtigten Zweifel in die physische (si vivis) oder moralische (si dispositus es) Empfangsfähigkeit des Pönitenten. Weil die Absolution eine richterliche Sentenz ist, deshalb darf sie bedingt nur in Notfällen angewendet werden, wo das Urteil Gott zu überlassen sein wird.

Kann man von derselben Sünde mehrmals absolviert werden? Sicher kann man sie wiederholt zur reumütigen Anklage bringen. Und in diesem Falle liegt dann auch alles vor, was als Teile der Buße in Betracht kommt, also kann die Absolution auch erteilt werden; und wenn sie dann auch nicht die Sünde tilgt, weil sie schon vergeben war, so erteilt sie doch die Gnade (gratia secunda) und ist somit sakramental wirksam.

Die Absolution kann von dem Priester nur mündlich, nicht schriftlich, und nur anwesenden, nicht aber abwesenden Pönitenten erteilt werden.

Die schriftliche Absolution hat Klemens VIII. († 1605) verworfen. Ihre Verteidigung nennt er falsch, temerär, skandalös (Denz. 1088 [962]). Ein Sakrament kann man nur einem Anwesenden erteilen. Erste Spuren einer Absolution an Abwesende zeigen sich um die Zeit der Frühscholastik. N. Paulus erklärt diese Absolutionen als eine Form von Ablässen (Zeitschr. für kathol. Theol. 1908, 433 ff 621 ff). Thomas schreibt einmal: „In der äußersten Not ist es besser, einem anwesenden Laien zu beichten, als einem abwesenden Priester" (In IV dist. 17, q. 3, a. 4). Spätere angesehene Theologen verteidigten die schriftliche Absolution (Beicht), so Paludanus, Petrus Soto, Joh. Medina, Suarez; vgl. Pesch VII[3] 193; Pohle III[4] 436 und die Anmerkung Denz. 1089.

§ 193. Die Reue.

Literatur. Thomas, Suppl. q. 1—5. Chr. Lupus, De contritione et attritione (Lovan. 1666). Morinus, De contritione et attritione (Paris. 1703). Le Drou, De contritione et attritione (Paris. 1707). Benaglio, Dell' attrizione (Milano 1846). Deharbe, Die vollkommene Liebe Gottes (1856). Surrin, Die vollkommene Liebe zu Gott (1883). Döllinger u. Reusch, Gesch. der Moralstreitigkeiten I (1889) 67 ff 274 ff. Mausbach, Historisches und Apologetisches zur scholast. Reuelehre (Katholik 1897, I 48 ff 97 ff). Rütten, Studien zur mittelalterl. Bußlehre (1902). Buchberger, Die Wirkungen des Bußsakramentes nach der Lehre des hl. Thomas (1901). Göttler, Der hl. Thomas von Aquin und die vortrident. Thomisten über die Wirkungen des Bußsakramentes (1904). Schultes, Reue und Bußsakrament nach dem hl. Thomas (1907). Protestanten: K. Müller, Der Umschwung in der Lehre von der Buße während des 12. Jahrhunderts (Abhandlungen für Weizsäcker 1892, 287 ff). Stuckert, Die katholische Lehre von der Reue (1896). Harnack, Dogmengesch. III⁴ 585 ff 705 ff.

Begriff. Der wichtigste Bußakt des Pönitenten ist die Reue. Das Tridentinum beschreibt sie als „Schmerz der Seele und Abscheu über die begangenen Sünden, mit dem Vorsatze, in Zukunft nicht mehr zu sündigen" (sess. XIV, c. 4). Aus dieser Beschreibung ergibt sich auch der Zweck der Reue: Ausstoßung der Sünde aus dem Herzen und dem Willen; ebenso die Notwendigkeit der Reue, ohne die eine Vergebung von Gott unmöglich ist.

Das deutsche Wort „Reue" (ahd. hriuwa, mhd. riuwe, Schmerz, Gram) bedeutet soviel als Bedauern empfinden über persönliche Fehler und Missetaten, die man ungeschehen machen möchte. Der lateinische Ausdruck dafür ist contritio, Zerreibung, Zermalmung (conterere, zerreiben), oder auch conpunctio, den schon Tertullian gebraucht (conpungere), Zerstechung, Durchbohrung, nämlich des inneren Menschen. Der Römische Katechismus weist zur Erklärung dieser Ausdrücke auf harte Gegenstände hin, die zerrieben werden und die ein Bild der Zerknirschung des verhärteten Herzens sind. Ebenso erklärt er das Bild der Durchbohrung; das Herz muß wie eine Wunde durchstochen werden, damit der tödliche Giftstoff der Sünde daraus entfernt wird.

Drei Momente liegen nach dem Tridentinum in dem Reuebegriff: Schmerz, Abscheu, Vorsatz. Der Schmerz ist ein geistiger. Das will sagen, daß er nicht in der körperlichen Sphäre entsteht und verläuft, sondern in der seelischen. Verstand und Wille sind seine Quellpunkte; der Verstand, sofern er Erkenntnis und Anerkenntnis der Sünde als eines Widerspruches gegen Gottes Sittenordnung in sich hervorruft; des Willens, sofern er mit dem Affekte der Ablehnung und Verwerfung die so erkannte Sünde verfolgt und aus sich ausstößt. Die Funktion des Verstandes löst sich aus in Bedauern, Ergriffenheit, Verurteilung der Sünde als der Ursache ewigen Verderbens; die Funktion des Willens in einem Affekte des Abscheues, der Wegwendung von derselben als von einem Unheil und Unglück. Beide hängen innerlich zusammen und sind nicht zu trennen. Der Reueschmerz hat seine Ursache hauptsächlich darin, daß er das Gewicht des angerichteten Unheiles geistig empfindet.

Schmerz und Abscheu, besonders das letzte Moment, bilden die eigentliche Natur der Reue; sie wenden sich rückwärts. Nach der Zukunft gestaltet sich die Reue von selbst zum Vorsatz; denn das gleiche Urteil und derselbe Entschluß über die vergangene Sünde trifft auch die zukünftige, die uns bedroht.

Nach dem Gesagten beschäftigt die Reue also den ganzen inneren Menschen, den sie in seinen wesentlichen Kräften umwandeln will. Sie beginnt im Verstande, verläuft aber nicht in ihm allein als theoretisches Urteil, als ein Akt der bloßen Selbstbesinnung (resipiscentia), wie wenn jemand sein Irrtum bemerkt und korrigiert,

sondern sie ist das Anerkenntnis einer sittlichen Schuld, die der Wille wieder gutzumachen hat, indem er ihre Ursache vernichtet. Somit liegt der Schwerpunkt und das Ende der Reue im Willen. Thomas nennt den Reueschmerz daher einen freien (dolor in voluntate; Suppl. 1, q. 2 ad 1).

Die Reformatoren bekämpften gerade die katholische Reuelehre, in der sie überall „Werke" witterten. Sie selbst degradieren die Reue zu einem bloßen seelischen Angstprodukt und entleeren sie aller Ethik: „Wir sagen, daß contritio oder rechte Reue das sei, wenn das Gewissen erschreckt wird und seine Sünde anhebt zu fühlen" (Apol. Confess. art. 12; bei Müller 171). Es wird verworfen, „daß wir durch Attrition oder Reue Gnade verdienen" (ebd.). „Wir glauben, lehren und bekennen, daß vorhergehende Reue und nachfolgende gute Werke nicht in den Artikel der Rechtfertigung vor Gott gehören" (Formul. Concord. P. 1, c. 3; bei Müller 529). „Das ist nu die Donneraxt Gottes, damit er beide, die offenbarliche Sünder und falsche Heilige, in einen Haufen schlägt und läßt keinen Recht haben, treibet sie allesamt in das Schrecken und Verzagen (omnes ad terrorem et desperationem adigit). Das ist der Hammer, wie Jeremias spricht: ‚Mein Wort ist ein Hammer, der die Felsen zerschmettert.' Das ist nicht activa contritio, ein gemachte Reue, sondern passiva contritio, das rechte Herzeleid, Leiden und Fühlen des Todes" (Artic. Smalc. P. 3, a. 3; bei Müller 312). Man sieht, wie behutsam und gewissenhaft auch hier wieder, wie früher beim Glauben (S. 490 ff), die Sittlichkeit aus der Reue beseitigt wird. Nach den Reformatoren hat daher die Buße nur zwei Teile: Gott treibt den Menschen durch sein Evangelium in Todesschrecken, und dieser ergreift dann wie ein Ertrinkender den Strick der Rettung der Rechtfertigung im persönlichen Fiduzialglauben. Eine frei sittliche Hinbewegung des Sünders zu Gott, eine mit der Gnade geleistete Vorbereitung zur Vergebung, eine persönlich angestrebte Losmachung von der aktuellen Sünde, ihre Ausstoßung aus dem Willen und ihre Verabscheuung als eigene schuldbare Tat, die man ungeschehen machen möchte, indem man wenigstens ihre Folgen aufhebt, und die man für die Zukunft herzhaft ausschließt, all diese Momente sind hier als „Werke" beseitigt. Dieser Bußbegriff sei neu entdeckt; „hievon weiß Papst, Theologen, Juristen, noch kein Mensch nichts" (Art. Smalc.). Aber auch das Evangelium, die apostolischen Schriften wissen nichts von diesem ethischen Quietismus, der sich rein passiv verhält und wartet, was Gott aus ihm machen will. Und da verschreit man noch die katholische Attrition oder unvollkommene Reue als „Galgenreue" und stellt die protestantische als Inbegriff und Ausbund der Sittlichkeit hin.

Die Eigenschaften der Reue ergeben sich aus ihrem rechten Begriffe. Sie muß innerlich, übernatürlich, allgemein sein und über alles gehen.

Sie muß innerlich sein, weil sie vom Verstand und Willen geübt wird. Sie zerreißt das Herz, nicht die Kleider (Joel 2, 13). Die Reue muß dort sein und wirken, wo auch die Sünde ist und wirkt. Sie muß übernatürlich sein, ihre Motive aus dem Glauben und ihre Kraft aus der Gnade nehmen; denn so fordert es ihre Natur als ein Heilsakt (S. 429 ff). Sie muß allgemein sein, alle Sünden umfassen; denn es ist unmöglich, die eine Todsünde wahrhaft zu bereuen und die andere ebenso wahrhaft festzuhalten. Sie muß der Wertschätzung nach über alles gehen; denn sie will den Verlust Gottes, des höchsten Gutes, wieder gutmachen. Aber nur der Wertschätzung (appretiative), nicht auch der Empfindung nach (intensive) soll sie über alles groß sein. Als Akt kann die Reue rasch verlaufen und fordert keine längere Dauer; als Zustand, worin die zukünftige Sünde beharrlich abgelehnt wird, soll sie sich natürlich auf das ganze Leben erstrecken. Vgl. Thom., S. th. 3, q. 84, a. 4. Das Nähere hierüber behandelt die Moraltheologie. Der Beweis für die so beschriebene Natur der Reue und ihrer Eigenschaften liegt in dem, was früher über die Tugend der Buße ausgeführt wurde.

Einteilung der Reue. Die Reue wird unterschieden in vollkommene und unvollkommene (contritio perfecta und c. imperfecta). Die erste heißt gewöhnlich Kontrition, die letzte Attrition. Als vollkommene Reue bezeichnen die Theologen diejenige, welche aus dem Motive der vollkommenen Liebe hervorgeht; als unvollkommene jene, welche aus dem Motive der unvollkommenen Liebe entsteht; die erste verabscheut die Sünde als Beleidigung Gottes, den man um seiner selbst willen über alles liebt; die letzte als ein Übel für uns. Und zwar in doppelter Hinsicht, sofern sie unsere Seele mit Schuld belastet und dadurch häßlich macht vor Gott (malum culpae), oder auch sofern sie dem Sünder die Strafe Gottes einträgt (malum poenae). Daher beschreibt sie das Tridentinum als hervorgehend für gewöhnlich „entweder aus der Betrachtung der Häßlichkeit der Sünde oder aus der Furcht vor der Hölle und vor den Strafen" (sess. XIV, c. 4).

Diese Einteilung hat ihre eigene Geschichte, die aber nicht ganz einfach zu verstehen ist. In der Scholastik unterschied man nämlich die Reue überhaupt nach ihrem Verhältnis zur heiligmachenden Gnade, nicht an sich und nach ihrem Motive. Die Reue (poenitentia), die durch die Gnade formiert ist, heißt vollkommene, die das nicht ist, heißt unvollkommene. Andere Theologen, wie Kardinal Cajetan, machen die appretiative Reuestimmung geltend und unterscheiden sie nach Graden, je nachdem sie die Sünde über alles verabscheut und Gott über alles liebt, oder hinter dieser höchsten Entschiedenheit zurückbleibt. Erst die nachtridentinische Theologie unterscheidet die Reue an sich, nach ihren Motiven; und zwar gemeinlich nach dem Motive der Liebe, wie bereits angegeben. Vgl. hierüber Buchberger 28 ff; Göttler 37 ff 172 ff 244 ff; Mausbach 56 ff; Rütten 15 ff. Streit herrscht unter den nachtridentinischen Theologen darüber, welche Reue zum Empfange des Bußsakramentes notwendig ist. Hierüber seien zwei Sätze aufgestellt.

Satz. Die vollkommene Reue rechtfertigt den Todsünder vor dem Empfange des Sakramentes, wenn sie verbunden ist mit dem Verlangen nach dem Sakramente. Sent. fidei proxima.

Erklärung. Dieser Satz ist nicht förmlich definiert, aber er wird vom Tridentinum nebenher ausgesprochen, von den Theologen allgemein gelehrt und in der Schrift sicher bezeugt.

Das Konzil erklärt, „daß, wenn diese Reue auch bisweilen durch die Liebe eine vollkommene sein und den Menschen mit Gott versöhnen könne, bevor er in der Tat dieses Sakrament empfängt, nichtsdestoweniger diese Aussöhnung nicht der Reue selber ohne das Verlangen nach dem Sakramente, welches in ihr eingeschlossen ist, zuzuschreiben sei" (sess. XIV, c. 4; Denz. 898 [778]). Das geforderte Votum des Sakramentes ist aber nur, wie früher ausgeführt wurde, die Vorbedingung, nicht die Disposition für die Rechtfertigung. Die Ansicht der Kirche ergibt sich auch aus der Verwerfung der Sätze des Bajus, welcher das Gegenteil lehrt, daß nämlich die aus der Caritas entspringende Reue nicht immer mit der Sündenvergebung verbunden sei, vielmehr mit der Schuld der ewigen Verdammnis zusammen bestehen könne und höchstens in Notfällen oder in Verbindung mit dem Martyrium rechtfertigende Kraft habe (Denz. 1031—1033 1070—1071 [911—913 950—951]).

Beweis. Im Alten Testament wird von den Propheten und in den Psalmen überall der wahren, aufrichtigen Reue die göttliche Vergebung ver-

sprochen. Ezechiel spricht das berühmte Wort aus: „Die Gottlosigkeit wird dem Bösen nicht schaden an dem Tage, wo er sich bekehrt von seiner Gottlosigkeit" (Ez 33, 12). „Wenn aber der Gottlose Buße tut für alle seine Sünden, die er begangen hat, und wenn er alle meine Gebote hält und Recht tut und Gerechtigkeit, das Leben soll er haben und nicht wird er des Todes sterben" (Ez 18, 21). Was aber das Testament der Furcht vermag, das vermag sicher das Testament der Barmherzigkeit und Gnade.

Das ergibt sich auch aus ausdrücklichen Worten Christi. Er verzeiht der Magdalena „viele" Sünden, weil sie viel geliebt hat (ὅτι ἠγάπησεν πολύ. Lk 7, 47). Ganz allgemein sagt er: „Wer mich liebt, wird von meinem Vater geliebt werden, und auch ich werde ihn lieben" (Jo 14, 21). Er gibt das allgemeine Gebot: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen und aus deiner ganzen Seele und aus allen deinen Kräften und mit deinem ganzen Gemüte . . ., tue das, und du wirst leben" (Lk 10, 27 f). Und Johannes schreibt: „Ein jeder, welcher mich liebt, ist aus Gott geboren" (1 Jo 4, 7). „Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm" (1 Jo 4, 16; vgl. 3, 9). „Die Liebe", schreibt Petrus, „decket die Menge der Sünden zu" (1 Petr 4, 8). Vgl. S. 490 ff.

Väter. Sie brauchen nach so klaren Schrifttexten um so weniger verhört zu werden, als sie auf die Tugend der Buße oder den subjektiven Faktor bei der Rechtfertigung einen sehr starken Ton legen, wie das in der allgemeinen Sakramentenlehre bereits hervorgehoben ist. Man vergleiche Augustin (In Io. 5, 10, besonders die Schrift De morib. eccl. cath.), Chrysostomus (Hom. 7 in 2 Tim. 3; M. 62, 640), Gregor d. Gr. (Hom. 33 in Evang. 4; M. 76, 124), Bernhard (Ep. 107, 8; M. 182, 246: Nemo se amari diffidat, qui iam amat).

Die nachträgliche Beicht der bereits durch die vollkommene Reue getilgten Sünde ist erforderlich, weil das in der Reue eingeschlossene Verlangen nach dem Sakramente später auch erfüllt werden muß; weil alle Sünden, soweit als möglich, auch der Schlüsselgewalt zu unterwerfen sind; weil die Kirche diese Gewalt bezüglich der Bindung an die Genugtuung auch in diesem Falle noch anwenden kann (Thom., Suppl. q. 10, a. 5 ad 1); endlich wird der Pönitent auf diese Weise vor Subjektivismus und Selbsttäuschung geschützt und erlangt eine größere Gewissensruhe. Wenn die Reue wahrhaft die Sünde getilgt hat, dann wirkt das Sakrament (per accidens) die zweite Gnade (augmentum gratiae).

Zum würdigen Empfange des Bußsakramentes ist die vollkommene Reue nicht erforderlich, es genügt dazu die unvollkommene Reue, wenn sie irgend einen Grad oder Anfang der wohlwollenden oder uneigennützigen oder wenigstens doch der begehrlichen Liebe in sich schließt (caritas imperfecta vel perfecta).

Die in diesem Satze ausgesprochene Behauptung kann nicht als förmliche Lehre der Kirche bezeichnet werden, aber sie stützt sich auf das Tridentinum und wird von der Mehrzahl der nachtridentinischen Theologen vertreten.

Der erste, negative Teil des Satzes, daß die vollkommene Reue als Disposition des Bußsakramentes nicht erforderlich sei, widerspricht der Meinung der meisten Scholastiker, wie des Petrus Lombardus, Alexander von Hales, Bonaventura, welche die vollkommene Reue forderten. Sie und alle, die sich später ihnen anschlossen, heißen Kontritionisten. Aber die Scholastiker gingen in diesem Punkte von noch nicht

ganz klaren Prinzipien aus, indem sie die Absolution für deklarativ erklärten, und die unvollkommene Reue im Empfang des Sakramentes sowohl durch die geleistete Beicht, als auch besonders wegen der dabei eingeflößten Gnade zur vollkommenen werde (attritus virtute clavium fit contritus). Aber nach dem Tridentinum muß die Absolution sicher konsekratorisch verstanden werden (sess. XIV, c. 1 und can. 3), sowie als ein richterlicher Akt, wodurch die Vergebung wahrhaft bewirkt wird (can. 9). Daher hat Pius V. (1567) auch die Meinung des Bajus verworfen, daß „der büßende Sünder nicht durch den Dienst des absolvierenden Priesters lebendig gemacht wird, sondern von Gott allein" (Prop. 58; Denz. 1058 [938]). Wenn aber der Pönitent durch die vollkommene Reue schon lebendig geworden ist, d. h. die heiligmachende Gnade empfangen hat, wie das vorhin erwiesen wurde, kann er es nicht mehr durch die Absolution des Priesters. Die Buße verlöre ihren Charakter als Sakrament der Toten und würde zu einem Sakrament der Lebendigen. Es sind denn auch in der nachtridentinischen Zeit nicht viele Theologen, welche den „Kontritionismus" vertreten (vgl. Schäzler, Wirksamkeit der Sakramente 256 ff; Buchberger 62 ff; Göttler 31 ff 45 ff; Schwane III² 662 ff). Die meisten Theologen bekennen sich zur Gültigkeit der Attrition, sind also Attritionisten. Nicht einig aber sind sie in der Auffassung vom Wesen der Attrition, indem die einen dafür das Motiv der Furcht genügen lassen, die andern darüber hinaus noch einen Beginn der Liebe, wenigstens der geordneten Selbstliebe (amor concupiscentiae) fordern oder doch behaupten, daß diese stets in der rechten Furchtreue eingeschlossen sei.

Das Tridentinum wird von beiden Richtungen angerufen. Das Konzil beschreibt zunächst die Attrition als aus der Betrachtung der Häßlichkeit der Sünde oder aus Furcht vor den Strafen hervorgehend. Erstere fußt auf einem edleren Motiv, sei es daß sie das Urteil von dieser Häßlichkeit gewinnt durch Gegenüberstellung der Sünde und Gott oder auch nur der Sünde und der Tugend. Hierbei ist stets auch irgend eine Liebe, wenn auch nur die der Hoffnung verbunden. Es bleibt noch die Erwägung des Motives der Furcht. Hierüber herrscht gelehrter Streit. Das Tridentinum wies zunächst die Behauptung Luthers, der sich später auch die Jansenisten anschlossen, ab, daß die Furcht den Menschen zum Heuchler mache und zu noch größerem Sünder (sess. VI, can. 8), und es lehrt, „daß sie vielmehr ein Geschenk Gottes ist und ein Antrieb des zwar noch nicht einwohnenden, sondern nur anregenden Heiligen Geistes, von dem unterstützt der Büßer sich den Weg zur Gerechtigkeit bereitet. Und obgleich sie an sich, ohne das Sakrament der Buße, den Sünder nicht zur Rechtfertigung zu führen vermag, so macht sie ihn doch für die im Sakrament der Buße zu erlangende Gnade empfänglich" (disponit, ursprünglich hieß es sufficit, sess. XIV, c. 4; Denz. 898 [788]; vgl. can. 5).

Hiermit ist aber die theologische Streitfrage, ob zum Bußsakrament die unvollkommene Reue hinreichende Disposition sei, nicht entschieden, und noch weniger ist die bloße Furchtreue als eine solche Disposition hingestellt.

Die Theologen, welche die Furchtreue als hinreichend verteidigen, bringen aber noch genauere Unterschiede in der Furcht an. Sie unterscheiden zunächst die kindliche und knechtliche Furcht (timor filialis, initialis und t. servilis); erstere geht aus der Caritas hervor, letztere aus der Furcht vor der Strafe. Diese kann aber wieder zweifach sein, eine bloße Straffurcht, knechtische Furcht (timor serviliter servilis), wobei man einzig an die Strafe denkt, oder eine knechtliche Furcht schlechthin (timor simpliciter servilis), die neben der Strafe auch den Verlust Gottes und insofern die Sünde fürchtet. Die reine Straffurcht, welche gänzlich von Gott absieht, ist unsittlich und vom Konzil schon deshalb nicht gemeint, weil sie den Willen zur Sünde nicht ausschließt. Die einfach knechtliche Furcht dagegen ist ein sittlicher Akt, sie ist Gottesfurcht und in der Schrift Alten wie Neuen Testaments sehr oft empfohlen (Spr 1, 7; 9, 10. Is 11, 3. Mt 10, 28. Lk 12, 5. Phil 2, 12).

Es kann sich also nur noch darum handeln, ob diese Furcht hinreichendes Motiv für die sakramentale Reue ist. Wir schließen uns jener Meinung an, wonach dafür auch ein Anfang der Liebe Gottes erforderlich ist.

Das Tridentinum fordert an der oben zitierten Stelle (sess. XIV, c. 4), daß die Attrition sowohl den Willen zur Sünde ausschließe, als auch mit der Hoffnung auf die Verzeihung, also auch auf das Gut der ewigen Seligkeit verbunden sein müsse. Eine Hoffnung auf das ewige Leben, das nach dem Glauben wesentlich im Besitze Gottes besteht, ohne irgend eine Liebe zu diesem Leben ist aber unmöglich und keine christliche Hoffnung mehr. Ferner erwähnt das Konzil zwar nicht an diesem Orte ausdrücklich die Liebe, wohl aber bei der allgemeinen Beschreibung der Weise der Vorbereitung auf die Rechtfertigung überhaupt. Diese Vorbereitung muß zweifellos auch für die Buße gefordert werden, wenn die Synode dort auch nur von der Taufe spricht (illumque [scil. Deum] tamquam omnis iustitiae fontem diligere incipiunt ac propterea moventur adversus peccatum; sess. VI, c. 6; Denz. 798 [680]). Oswald meint: „Von der Buße gilt doch wohl das gleiche wie von der Taufe." Wir möchten den Gedanken noch steigern und sagen, wenn das von der Taufe gilt, dann noch viel mehr von der Buße. Denn das Konzil selbst stellt (sess. VI, c. 14) die Buße des gefallenen Christen als viel schwieriger dahin als die des Nichtchristen vor der Taufe. Christus stellt das feierlichste Gebot allgemein für den Christen auf, daß er Gott aus ganzem Herzen, d. h. aufrichtig lieben müsse, und fügt hinzu: „Tue das, und du wirst leben" (Lk 10, 28). Dasselbe ergibt sich aus seinem Gott-Vater-Begriff, dem der Christ durch die Leistung der Kindesliebe zu entsprechen hat. Weiter stellt er in der Parabel vom verlorenen Sohne (Lk 15, 11—32) das Schulbeispiel eines Pönitenten auf. Diesen bringt freilich der Hunger, die Strafe, zunächst zur Einkehr; was er aber sowohl bei sich (V. 19) als vor dem Vater (V. 21) ausspricht, ist nicht die Klage über die Strafe, er will gern ein Taglöhner im Vaterhause sein, sondern das Anerkenntnis, daß er gesündigt hat vor dem Himmel (Gott) und vor ihm und dadurch seiner Sohnesstellung unwürdig geworden ist. Er bereut seine Schuld, weil sie ihn vom Vater getrennt hat. Nach Paulus nützen die größten und heroischsten Werke ohne die Liebe nichts (οὐδέν εἰμι 1 Kor 13, 2). Ja er verflucht sogar jeden, „der unsern Herrn Jesum Christum nicht liebt" (1 Kor 16, 22). Johannes behauptet: „Wer nicht liebt, bleibt im Tode" (1 Jo 3, 14), also muß man nach ihm lieben, um aus dem „Tode", aus der schweren Sünde zu kommen. Wer Gott nicht liebt, der wird sich gewiß nicht vor ihm fürchten. Wer ihn aber nicht liebt, der hat ihn auch noch nicht erkannt (1 Jo 5, 2 f).

§ 194. Die Beicht.

Literatur. Bellarmin., De poenit. 3, 1—21. Collet, De poenit. 2, 5 (M., Curs. compl. XXII 380 ff). Denys de Sainte-Marthe, Traité de la confession auriculaire (Paris 1685). Klee, Die Beicht (1828). Siemers, Die sakramentale Beicht (1844). Kinkel, Die Beicht in den ersten christl. Jahrh. (1879). Cambier, De divina inst. confessionis sacramentalis (1884). Egger, Die Beichte in der Heiligen Schrift und in der kathol. Kirche (1901). Kirsch, Zur Geschichte der kathol. Beicht (1902). Gartmeier, Die Beichtpflicht (1905). Königer, Die Beichte nach Cäsarius von Heisterbach (1906). Gromer, Die Laienbeicht im M. A. (1909). Blötzer, Die geheimen Sünden in der altchristl. Bußdisziplin, in Zeitschr. f. kath. Theol. 1887, 483 ff 593 ff. Bruders, Exerzitienwahrheiten (1910) 326—416; Derf., Allmähliche Einführung läßlicher Sünden in das Bekenntnis der Beicht, in Zeitschr. f. kath. Theol. 1910, 526 ff; Derf., Mt 16, 19; 18, 18 u. Jo 20, 22 23 in frühchristl. Auslegung (ebd.) 659 ff. Rauschen 181 ff. Protestanten: Steitz, Das röm. Bußsakrament (1854). Kliefoth, Die Beichte und die Absolution (1856). Lea, A History of auricular confession and indulgences in the latin church, 2 Bde (Philadelphia 1896). Dazu Casey, Notes on a History of aur. conf. (Philad. 1899). Gegen Lea schrieb P. M. Baumgarten, Die Werke von H. Ch. Lea u. verwandte Bücher (1908). Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griech. Mönchtum (1898). Vgl. dazu

Histor. Jahrb. 1900, 41 ff. F. Pijper, Geschiedenis der Boete en Biecht in de christelijke Kerk I (1891), II[a] (1896), II[b] (1908). Vgl. dazu Lit. Rundschau 1911, 286 ff.

Begriff. Unter Beichte (mhd. bihte, ahd. begiht, bijiht, von bi-jëhan, bejëhen = bejahen, bekennen) versteht man in der Theologie das sakramentale Sündenbekenntnis vor dem Priester, um von ihm die Lossprechung zu empfangen.

Es ist ein persönliches Bekenntnis, worin keine Stellvertretung stattfinden kann. Der Priester, vor dem das Bekenntnis abgelegt wird, ist seit dem Lateranense IV (can. 32) der eigentliche Pfarrgeistliche (parochus proprius) oder der kirchlich verordnete, mit Jurisdiktion versehene Priester.

Wie der kirchliche Bußgeist sich überhaupt im Laufe der Zeiten seine besondern Formen schuf, so auch seine besondern Beichtformen. Vor allem ist zu unterscheiden die öffentliche Beicht (confessio publica) und die geheime (confessio secreta) oder Ohrenbeicht (confessio auricularis). Es gibt ferner in Bezug auf den Inhalt eine allgemeine Beicht (confessio generalis, das Confiteor); dieser steht dann gegenüber die besondere Beicht der Einzelsünden (confessio specifica). Endlich unterscheidet man noch die Beicht vor dem Priester von der Laienbeicht.

Satz. Jede nach der Taufe begangene schwere Sünde ist, um dafür Verzeihung zu erlangen, nach göttlicher Anordnung notwendig in der geheimen Beicht der kirchlichen Schlüsselgewalt zu unterwerfen. De fide.

Erklärung. Es handelt sich nicht bloß um die Nützlichkeit der Beicht, auch nicht bloß um die Tatsächlichkeit derselben in der alten Kirche. Beides wird von den Gegnern oft anerkannt. In Frage steht hier die göttliche Anordnung und Verpflichtung. Schon Wiclif und Hus hielten die Beicht für „überflüssig" und „unnütz" (Denz. 587 [483]; 670 [564]). Prinzipiell abgelehnt und als menschliche Einrichtung gedeutet wurde sie dann von Luther und Calvin. Daher definierte das Tridentinum: „Wenn jemand leugnet, daß die sakramentale Beicht nach göttlichem Rechte (iure divino) entweder eingesetzt oder zum Heile notwendig sei; oder sagt, die Weise, geheim dem Priester allein zu beichten, welche die katholische Kirche von Anfang an stets beobachtet hat und beobachtet, sei entgegen der Einsetzung und dem Befehle Christi und eine menschliche Erfindung, der sei ausgeschlossen" (sess. XIV, can. 6; Denz. 916 [794]; vgl. can. 7 u. 8 und Prop. damn. 8 Luther.; Denz. 748 f [631 f]). Über die Ansicht der Modernisten vgl. das Dekret Lamentabili; Prop. 46 f (Denz. 2046 f).

Beweis. Ein direktes und förmliches Zeugnis für die göttliche Anordnung der Beicht findet sich nicht in der Schrift. Die Beicht ist ihr nur virtuell und implizite offenbart und ergibt sich als Konklusion aus der Tatsache, daß der Herr die Sündenvergebungsgewalt in richterlicher Form eingesetzt hat.

Freilich lassen sich ohne Mühe eine Anzahl Stellen in der Schrift aufzeigen, wo von einem Sündenbekenntnis die Rede ist, auch wo es angeraten wird, aber keine, wo formell gefordert ist, daß der Sünder seine schweren Sünden dem Priester bekennen und von ihm die Lossprechung erbitten müsse, um Verzeihung zu erlangen.

Schon das Alte Testament kennt das öffentliche Bekenntnis von Sünden; in der Darbringung gewisser Schuldopfer (Lv 5, 1—19. Nm 5, 6 f. Sir 4, 31)

das geheime im Gebete vor Gott (Ps 31, 5 f; 50, 6). Auch die Johannestaufe war mit einem Sündenbekenntnisse verbunden (Mt 3, 6. Mk 1, 5). Es darf daher nicht auffallen, wenn im Neuen Testamente des öfteren ein Sündenbekenntnis erwähnt wird. Petrus bekennt sich vor dem Herrn als Sünder (Lk 5, 8); Magdalena legt mit Tränen ein Tatbekenntnis ab (Lk 7, 37 f); der Schächer ein summarisches Wortbekenntnis (Lk 23, 41); der Zöllner in der Parabel (Lk 18, 13) und der verlorene Sohn (Lk 15, 21) legen ein Bekenntnis vor Gott ab; Zachäus öffentlich vor dem Herrn und vor Gott (Lk 19, 8); ein öffentliches Bekenntnis vor Paulus legten Gläubige in Ephesus ab und verbrannten dabei ihre Zauberbücher (Apg 19, 18 f); zu einem Bekenntnisse (vor Gott) mahnt Johannes (1 Jo 1, 7—9); Jakobus empfiehlt ein gegenseitiges Bekenntnis (Jak 5, 16). In allen diesen Stellen wird zwar ein Sündenbekenntnis genannt, aber bei keiner steht dessen Sakramentalität fest; diese ist nicht einmal angedeutet.

Das Tridentinum beweist die Beicht, indem es erklärt, daß Christus den Priestern die Schlüsselgewalt übertragen habe, und schließt dann daraus: „Es ist aber offenbar (constat enim), daß die Priester dieses Gericht ohne Kenntnis der Sache nicht üben können, noch auch die Billigkeit in der Auferlegung der Strafe zu beobachten vermögen, wenn jene (Sünder) nur im allgemeinen und nicht vielmehr im besondern und einzelnen ihre Sünden bekennen. Hieraus ergibt sich, daß von den Pönitenten alle Todsünden, deren sie sich nach genauer Selbstprüfung bewußt sind, in der Beicht aufgezählt werden müssen." Der Bibelbeweis stützt sich daher einzig auf die für die Binde- und Lösegewalt angeführten Stellen, wovon die Synode Jo 20, 22 f dogmatisierte, und kann nur durch ein Schlußverfahren gewonnen werden.

Daß man alle Todsünden zu beichten hat, liegt darin begründet, daß jede schwere Sünde eine für sich bestehende Angelegenheit des Willens ist, der sehr wohl die eine abzubüßen und die andere weiter festzuhalten versuchen kann. Wie jede einzelne für sich den Tod verdient, so muß auch jede einzeln in dem reumütigen Bekenntnis aus dem Willen herausgestoßen und abgelehnt werden. Weiter richtet sich nach der Menge der Todsünden auch der Richterspruch oder doch die Auferlegung von Bußwerken und Erteilung von heilsamen Ratschlägen, wodurch der Rückfall vermieden wird. Es ist zu beachten, daß der Priester nicht einzig Richter ist, sondern auch Arzt. Dieser muß aber alle Wunden und Schwächen kennen, wenn er die richtige Arznei anwenden soll. Endlich ist geltend zu machen, daß auch der Pönitent selbst nur erst durch die Verpflichtung zur Anklage dahin kommt, alle seine Sünden kennen zu lernen. — Von dogmatischer Entscheidung in den angeführten Momenten ist die richterliche Form des Bußsakramentes; von sekundärer, unterstützender Bedeutung ist die ärztliche Funktion des Bußpriesters.

Väter. Um den Traditionsbeweis zu verstehen, ist ein Doppeltes zu beachten: Der eigentümliche Charakter der Buße als eines nur in gewissen Fällen notwendigen Sakramentes und die geschichtliche Entwicklung der Buße, die im Laufe der Zeit verschiedene Formen annahm. Der erste Punkt versteht sich leicht, um den zweiten zu begreifen, sind folgende Umstände der alten kirchlichen Bußpraxis zu beachten: 1. Der kirchlichen Schlüsselgewalt unterbreitete man pflichtmäßig nur die schweren Sünden. Da diese wegen der Verfolgungen und des sittlichen Ernstes der Urzeit nicht so häufig waren, so fehlen anfangs auch zahlreichere Zeugnisse. 2. Das Bekenntnis dieser Sünden geschah meistens nicht geheim, sondern vorwaltend öffentlich.

3. Bisweilen ging diesem öffentlichen Bekenntnisse auch ein geheimes vor dem Priester allein vorher, in welchem die öffentliche Beicht und Buße auferlegt wurde (Origenes). 4. Seit Leo I. wird nur mehr ein geheimes Bekenntnis vom Pönitenten gefordert. 5. Gegenstand dieses Bekenntnisses waren schon seit den Tagen Cyprians und Origenes' bisweilen auch selbst Gedankensünden. 6. Durch den aszetischen Einfluß des Mönchtums wurde die Beicht dieser Gedankensünden und überhaupt der läßlichen Sünde sogar zur allgemeinen Sitte (Bruders, Zeitschr. f. kath. Theol. 1910, 526 ff). 7. Die Pflicht zur Beicht wurde als eine solche des inneren Gewissens anerkannt; ein äußeres ausdrückliches Beichtgebot gibt es erst seit dem Lateranense IV (1215). 8. Diese Pflicht wurde auch theoretisch von den Vätern und Theologen verteidigt, wenn auch bisweilen seit dem karolingischen Zeitalter sich gegnerische Stimmen vernehmen lassen.

Nach diesen Vorbemerkungen seien die Zeugnisse in historischer Ordnung angeführt. Nicht überall, wo in ihnen von einem Bekenntnisse die Rede ist, ist dasselbe als ein vor dem Priester abzulegendes verstanden, vielfach ist ein Bekenntnis vor Gott gemeint. Dann aber handelt es sich eben nicht um schwere Sünden; diese sollen nach der Lehre der Väter und Scholastik der kirchlichen Schlüsselgewalt unterbreitet werden.

Die Didache sagt: „In der Gemeinde (ἐν ἐκκλησίᾳ) bekenne deine Sünden und gehe nicht zu deinem Gebete mit bösem Gewissen" (4, 15). Und weiter: „Am Tage des Herrn versammelt euch, brechet das Brot und saget Dank, nachdem ihr zuvor eure Sünden bekannt habt, damit euer Opfer rein sei" (14, 1). Es ist hier ein öffentliches, allgemeines Bekenntnis der Gesamtgemeinde vor Gott, die sog. offene Schuld empfohlen. Klemens von Rom eifert die Korinther an: „Ihr nun, die den Anlaß zum Aufstande gegeben, unterwerfet euch den Priestern und lasset euch zur Buße erziehen (εἰς μετάνοιαν), indem ihr die Knie eures Herzens beuget" (57, 1). Gemeint ist hier wohl eine Rückkehr zum Gehorsam und zur kirchlichen Ordnung. Näheres ist aus den Worten nicht zu erkennen. Auch eine andere Stelle ist nicht klarer: er mahnt, für alles, was man gesündigt hat, Verzeihung zu erflehen; „denn es ist besser für den Menschen, seine Fehler zu bekennen, als sein Herz zu verhärten" (51, 1). Es ist nicht gesagt, vor wem das Bekenntnis abzulegen ist. Irenäus berichtet von einem Bekenntnis der von dem Gnostiker Markus verführten Frauen an der (S. 762) schon zitierten Stelle (Adv. haer. 1, 13, 7). Manche, wie z. B. Pohle, finden hier eine Spur der Ohrenbeicht (III[4] 489). Pesch konstatiert hier einen Unterschied zwischen öffentlicher und privater Buße (VII 112). Rauschen[2] 216 ist zurückhaltender. Vgl. zu Irenäus H. Koch in Zeitschr. f. ntl Wissensch. 1908, 35 ff. Klemens von Alexandrien und Origenes betonen wie immer die medizinelle, pädagogische Seite der Buße. Nach Klemens wirkt die Scham der Buße, die mit dem Bekenntnis verbunden ist, heilsam (Strom. 2, 13; 7, 26). Origenes ist der erste klare Zeuge für die Ohrenbeicht. Er kennt nach dem schon (S. 762) angeführten Zeugnisse eine Reihe von Vergebungsmitteln. „Es gibt aber noch eine siebte, wiewohl harte und mühevolle Sündenvergebung durch die Buße, wenn der Sünder in Zähren sein Bett wäscht und Tränen sein Bad sind Tag und Nacht, wenn er sich nicht schämt, dem Priester des Herrn seine Sünden zu beichten und Arznei zu suchen" (Hom. 2 in Lev. 4; M. 12, 418). Er vergleicht die Sünde mit einer unverdaulichen Speise und einem bösen Magengeschwür: der Unrat muß heraus, sonst bringt er den Tod. So auch muß die Sünde entfernt werden. „Wenn er (der Sünder) aber sich selbst anklagt und bekennt, so speit er das Vergehen aus und reinigt sich von aller Ursache der Krankheit. Nun sieh dich fleißig um, wem (gemeint ist der Priester nach voriger Stelle) du deine Sünden beichten sollst. Prüfe zuerst den Arzt, dem du die Ursache der Schwäche auseinandersetzen sollst, der da weiß mit dem Kranken krank zu sein und mit dem Weinenden zu weinen, der die Übung des Mitgefühls und Mitleidens kennt, damit du so nach dem Worte dessen, der sich zuvor als ein erfahrener Arzt erwiesen, seinen Rat tuest und befolgest. Wenn er einsieht und bestimmt, deine Krankheit sei von solcher Art, daß sie im Angesichte der ganzen Kirche gebeichtet und geheilt werden müsse, wodurch vielleicht auch die andern erbaut und du

selbst leicht geheilt werden kannst, so ist dies mit reiflicher Überlegung und nach dem weisen Rate jenes Arztes ins Werk zu setzen" (Hom. 2 in Ps. 37, n. 6; M. 12, 1386). Man sieht, daß Origenes auf die Beicht einen großen Nachdruck legt. Vgl. auch Hom. 3, n. 4 in Lev.; M. 12, 429). Das Bild der Krankheit ist von Tertullian an ständig (Bruders 529 ff). Cyprian vermittelt in der Bußfrage zwischen den Rigoristen und Laxisten. Er urteilt, daß alle Sünder ausnahmslos zur Buße zuzulassen sind, wenn sie nur aufrichtig und reumütig umkehren wollen (Ep. 55, 29; vgl. S. 763). In Bezug auf die Beicht dann ist er der Ansicht, daß in ihr sogar die Gedankensünden zur Anklage kommen sollten: „Wie viel größer an Glauben und besser in Gottesfurcht sind sonach diejenigen, die, obschon sie nicht in das Verbrechen eines Opfers oder Opferzeugnisses sich verstrickt haben, selbst das schon, daß sie nur daran dachten, bei den Priestern Gottes schmerzbewegt und aufrichtig bekennen und das Geständnis des Gewissens ablegen, und für ihre obgleich kleinen und unbedeutenden Wunden ein heilsames Mittel aufsuchen! ... Es mögen also die einzelnen, ich bitte euch, Brüder, ihr Vergehen bekennen, solange der, der gesündigt hat, noch im Leben ist, solange sein Bekenntnis noch angenommen werden kann, solange seine Buße und die Lossprechung der Priester beim Herrn genehm ist" (De laps. 28 f). Er weiß von Beispielen, wo Christen mit geheimen Verbrechen die Eucharistie zu ihrem eigenen Verderben genossen. „Wie viele werden täglich, weil sie nicht Buße tun und ihr Verbrechen, das sie auf dem Gewissen haben, nicht bekennen, von unreinen Geistern erfüllt" (ebd. 26)! Es handelt sich wohl wie um heimliche Vergehen, so um heimliche Beicht. Dasselbe bezeugt Pacian von Barcelona († 391), der Gegner der Novatianer in Spanien. Er sagt: „Viele sind auch in Gedanken in diese Sünden gefallen. Viele sind des Blutes schuldig, viele hängen den Götzen an, viele sind Ehebrecher. Ich füge noch hinzu: Nicht bloß, wer seine Hände zum Morde erhebt, ist dieser Sünde schuldig, sondern jeder, der durch seinen Rat eine Seele in den Tod stürzt. Nicht bloß, wer den Götzen Weihrauch auf den Altar streut, sondern jedes unerlaubte Verlangen, das über das eheliche Recht hinausgeht, ist des ewigen Todes schuldig" (vgl. schon Iustin., Apol. I 15). Dann mahnt er zur Beicht dieser Vergehen: „Ich bitte euch, Brüder, bei jenem Herrn, den man über die verborgenen Dinge nicht täuschen kann, lasset ab, eure verwundete Seele zu bedecken. Verständige Kranke scheuen die Ärzte nicht und lassen sich auch an verborgenen Teilen des Körpers operieren und brennen" (Paraenes. ad poenit. 5).

Ambrosius schrieb eine eigene Schrift über die Buße gegen die Novatianer, worin oft von dem Sündenbekenntnisse die Rede ist. In seinem Psalmenkommentar schreibt er: „Wie das Fieber, wenn es im Innern sitzt, nicht geheilt werden kann, sobald es aber nach außen bricht, Hoffnung auf Genesung gibt, so verursacht auch die Sündenkrankheit, solange sie verborgen sitzt, Gluthitze. Kommt sie aber im Bekenntnisse nach außen, dann verfliegt sie." Vorher ist von dem Bischof die Rede, vor dem man „nicht nur seine Sünden bekennt, sondern sie aufzählt und anklagt" (In Ps. 37; M. 14, 1057). Persönlich übte er das Amt eines „Beichtvaters" in idealer Weise aus (Vita S. Ambros. 39; vgl. De poenit. 2, 8).

Augustin fordert, daß öffentliche Verbrechen auch öffentlich bekannt und gesühnt werden, dagegen geheime Fehler sollen auch geheim gerügt werden (Serm. 82, 7, 10; vgl. Pseudo-Augustin, Serm. 351, 4, 9). Aber er kennt eine dreifache Buße: vor der Taufe, die öffentliche Buße der Rückfälligen und die Privatbuße vor Gott für alle Sünden, welche nicht der öffentlichen Buße unterstehen. Aber solcher Sünden gibt es nach Augustin viele, alles, was vom Reiche Gottes nach der Schrift ausschließt. Wir stimmen Rauschen zu, der sich auch auf Rottmanner, den „besten Augustinuskenner", stützt, daß Augustin „eine Beichtpflicht für diese täglichen Sünden nicht kennt" (S. 226). Die Sache liegt textlich ganz klar und deutlich (vgl. De symb. 8, 16; Ep. 265, 7 f).

Leo I. verordnet, daß die schon geheim gebeichteten Sünden nicht nachträglich auch noch öffentlich gebeichtet werden, weil das „gegen die apostolische Regel" sei. Es genüge das geheime Bekenntnis für geheime Sünden (Sufficit enim illa confessio, quae primum Deo offertur, tunc etiam sacerdoti, qui pro delictis

poenitentium precator accedit. Ep. 168, 2; M. 54, 1210). Nur Kapitalsünden sollen öffentlich gebüßt werden. Wenn jemand bloß an den Gastmählern der Heiden oder an ihrem Opferfleisch teilgenommen hätte, könne er durch Fasten und Handauflegung, d. h. durch geheime Beichte und Buße, von dem Priester gereinigt werden (Ep. 167, 19).

Gregor d. Gr. bezeugt, daß zu seiner Zeit den Priestern auch Versuchungen und Gedankensünden bekannt wurden; er gibt ihnen Anleitung, wie sie sich bei der Aufnahme der Bekenntnisse benehmen und allen alles werden sollen (Regul. past. 2, 5).

Von den Griechen ist Basilius der Hauptzeuge der Beicht. Auch ihm ist die Sünde eine Krankheit, die man aber nicht jedem entdeckt, sondern nur dem, der sie heilen kann: „Man muß denjenigen beichten, denen die Verwaltung der Geheimnisse Gottes anvertraut ist" (Ep. can. 2 ad Amph., can. 34; M. 32, 727; vgl. Regul. brev. 229 u. 288; M. 31, 1235 u. 1283). Basilius führte die öftere Beicht in den von ihm gestifteten Klöstern als ein Mittel der Zucht und Askese ein. Die Sünde beurteilt er als subjektiven Ungehorsam, Übertretung. Seine „Klosterregel" (M. 31, 1233 ff) war für das Abendland vorbildlich.

Die Beicht der läßlichen Sünden in den Klöstern fand mehr und mehr Eingang und Aufnahme. Kassian empfiehlt sie seinen Mönchen (Collat. 2, 11, 6f; Inst. 4, 9, 1). Chrodegang forderte in seiner Regel fürs gemeinsame Leben, daß die Kanoniker jährlich zweimal dem Bischof eine Beicht ablegen (c. 14). Später hieß es, sie sollten an den drei Hauptfesten beichten (c. 32). Durch den Einfluß der Mönche, die vielfach die Seelsorge ausübten, fand die Beicht täglicher Sünden auch beim Volke Eingang, besonders auf den britischen Inseln, wo die kanonische Buße unbekannt war. Hierüber geben die alten Bußbücher des 6. und 7. Jahrhunderts treffliche Auskunft. Der Brite Kolumban verbreitete die Beichtpraxis für die täglichen Sünden auf dem Festlande (ca 700).

Allmählich aber trat ein Umschwung des Bußwesens ein, wovon die geheime Beicht großen Nutzen zog: die öffentliche Buße mit ihrem schweren Ernste nahm mehr und mehr ab, und der Ton fiel in dem gleichen Grade von den drückenden Bußwerken auf die geheime Beicht, und die in der Beicht hervortretende persönliche Beschämung des Sünders galt als schwerstes Bußwerk, wohingegen die äußeren Bußwerke nicht nur zurücktraten, sondern auch eine Umwandlung in Ersatzwerke zuließen. So sehr galt die Beicht bald als entscheidendes Moment in der Buße, daß mit ihr sofort die Absolution des Priesters verbunden wurde und die Genugtuung sich von selbst zu einem späteren Anhängsel von sekundärer Bedeutung gestaltete.

So ganz ohne Widerspruch konnte sich aber doch die verallgemeinerte Sitte der Beicht nicht durchsetzen. Verteidiger der Notwendigkeit der Beicht sind Isidor von Sevilla (Etym. 6, 19), Rabanus Maurus (De cleric. instit. 2, 14; M. 107, 331) und besonders Alkuin (Ep. 14, 40, 112; M. 100, 162, 200, 337). Letzterer schreibt, daß im Westgotenreiche „niemand von den Laien den Priestern seine Beicht ablegen wolle, da wir doch glauben, daß diese von Christus die Binde- und Lösegewalt empfangen haben" (Ep. 112). Praktische Förderung empfing die Privatbeicht auch durch die jetzt aufkommende Sitte der Ablaßerteilung, wofür die Lossprechung als Vorbedingung erforderlich war. Endlich ist noch eine fälschlich Augustin zugeschriebene, erst jetzt (ca 1050) entstehende Schrift über die Buße zu erwähnen (De vera et falsa poenitentia; M. 40, 1113 ff), welche die Beicht sehr verteidigt. Nach ihr muß notwendig alles gebüßt und gebeichtet werden, was das Gewissen beschwert, um dem Gerichte Gottes dadurch zuvorzukommen (praeveniat [peccator] iudicium Dei per confessionem, ebd. 10). Wer die auferlegten Genugtuungswerke nicht leistet, muß dafür im Fegfeuer büßen (ebd. 18). „Durch die Beicht wird alles vergebbar, was als todsündliche Tat begangen wurde." „Denen der Priester vergibt, denen vergibt Gott." „So groß ist die Kraft der Beicht, daß, wenn der Priester fehlt, man einem Laien beichtet" (ebd. 10).

Die Scholastiker fanden die Übung der Beicht wie auch eine ziemlich ausgebildete Lehre darüber vor und bildeten letztere nur noch weiter aus durch bessere Be-

gründung und straffere Verbindung mit dem Sakramente. Alle namhaften Scholastiker verteidigen die Beicht gegen ungenannte Gegner, die sich da und dort in der Kirche finden, außer denen allerdings auch wieder die oft genannten Sekten der Albigenser und Waldenser zu nennen sind.

Zum Beweise für die Beicht berufen sich die Scholastiker auf Schriftstellen wie Jak 5, 16; Röm 10, 10, auf alttestamentliche Stellen, auf die Praxis. Hugo zitiert zuerst auch die Väter, wie Ambrosius, Beda; Gratian ebenfalls, nur will er ihren Gründen keine Entscheidung beilegen und die Beicht freistellen; damit steht er aber allein. Vgl. Schmoll, Die Bußlehre der Frühscholastik (1909) 39 ff.

Es scheint, alle Autoren sowohl vor als nach dem Lateranense IV (1215), das in dem berühmten 21. Kapitel (Denz. 437 [363]) bestimmte, „es soll jeder Gläubige beiderlei Geschlechts, nachdem er zu den Unterscheidungsjahren gekommen ist, wenigstens einmal im Jahre einzeln (solus) alle seine Sünden getreulich seinem Priester (proprio sacerdoti) beichten", haben das Gebot der Beicht als ein kirchliches angesehen, daß es nicht auf dem Befehle des Herrn, sondern der Apostel beruhte. Das lag an der merkwürdigen Bevorzugung der Stelle Jak 5, 16 vor Jo 20, 23. Thomas dagegen beruft sich hauptsächlich auf Jo 20, 21—23 (In IV d. 17, q. 3, a. 3, s. 1 ad 1; etwas anders Supplem. q. 6, a. 6) und unterscheidet eine doppelte Beichtpflicht. Die erstere erstreckt sich auf alle Todsünden nach der Taufe; sie beruht auf göttlichem Gebote. Daneben gibt es noch eine auf kirchlichem Gebote beruhende jährliche Beichtpflicht; dieser unterliegen alle ausnahmslos. Gründe dafür: alle sollen sich als Sünder bekennen (Röm 3, 23); die Ehrfurcht vor der Eucharistie fordert es; die Kirche muß ihre Kinder kennen lernen, damit sich kein Wolf einschleicht. Wer aber nur läßliche Sünden hat, genügt auch der Beichtpflicht, „wenn er sich dem Priester vorstellt und erklärt, sein Gewissen werfe ihm keine Todsünden vor" (Supplem. q. 6, a. 3). Das Tridentinum erklärte die Notwendigkeit der Beicht gegenüber den Reformatoren als auf göttlichem Gebote (mandato Christi) beruhend (sess. XIV, can. 6) und schrieb sie vor für Todsünden, erklärte aber die Beicht der läßlichen Sünden für „erlaubt" (can. 7). Dazu wurde das Beichtgebot des Lateranense IV erneuert (can. 8). Als Zeit der Beicht wird die Quadragesima als herkömmlich empfohlen. Eine eingehendere Erklärung und Begründung dieser Sätze gibt das Konzil in dem entsprechenden 5. Kapitel (Denz. 899 f [779]).

Eine Entwicklung liegt nach dem Gesagten also auch in Bezug auf die Beichtpflicht vor, soweit diese sich auf die geheimen Sünden bezieht. Schon Leo I. forderte sie; sie ward bis dahin teilweise freiwillig geleistet. Weil sie aber im Laufe der Zeit vielfach praktische Vernachlässigung oder auch theoretische Bekämpfung fand, schrieb sie das Lateranense IV zunächst als eine kirchliche Disziplinarmaßregel vor. Endlich hat sie das Tridentinum gegenüber der prinzipiellen Ablehnung der Reformatoren feierlich dogmatisiert, so daß sie ohne Häresie nicht bestritten werden kann. Die Beicht darf nicht mehr wie noch in der Scholastik als kirchliche Vorschrift angesehen werden, sondern muß als in der göttlichen Offenbarung irgendwie begründet geglaubt werden. Es ging mit dem Dogma von der geheimen Beicht wie mit manchen andern Dogmen: sie entwickelte sich aus einem noch ungeklärten Anfangsstadium, sofern sie im öffentlichen Bußwesen eingeschlossen war, trat dann in das Stadium des Für und Wider und fand endlich die volle Bestimmtheit und Definition durch einen feierlichen lehramtlichen Akt der Kirche.

Gegenstand der Beicht sind nach dem Tridentinum alle Todsünden, deren man sich nach eifriger Gewissenserforschung erinnert, auch die geheimsten und rein inneren, die sich gegen die beiden letzten Gebote richten.

Daß auch die schweren inneren Sünden zu beichten sind, entspricht ganz der Lehre Christi, der die Sünde überhaupt in ihrer inneren Wurzel und Quelle ansieht, wie das besonders aus der Bergpredigt ersichtlich ist. Dazu fordert die Synode noch die Anklage derjenigen Umstände, welche die Art

der Sünde ändern (Denz. 899 [779]; 917 [795]). Vgl. hierüber die Pastoraltheologie.

Die Beicht der läßlichen Sünden. Das Tridentinum anathematisiert den, der behauptet, „es sei nicht erlaubt, läßliche Sünden zu beichten" (can. 7). Nicht aber ist ihr Bekenntnis notwendig: „Denn die läßlichen Sünden, wodurch wir von der Gnade Gottes nicht geschieden werden, und in welche wir häufiger fallen, obgleich sie mit Recht und Nutzen ohne alles Vorurteil in der Beicht angegeben werden, wie es die Übung frommer Leute beweist, können auch ohne Schuld verschwiegen und durch viele andere Mittel gesühnt werden" (c. 5). Läßliche Sünden sind hinreichende Materie für die Beicht. Das Sakrament wird dann per accidens zu einem solchen der Lebendigen. An und für sich ist nach Thomas (S. th. 3, q. 88, a. 2) für läßliche Sünden kein Sakrament eingesetzt. Sie ist mit der Gnade vereinbar. Sie muß aber, weil Sünde, auch gebüßt werden und kann es daher auch durch das Sakrament. Freilich kann die Schlüsselgewalt nur als vergebende, nicht als behaltende auf sie angewandt werden. In vielen Fällen sind wir aber außer stande, über die Schwere der Sünde zu urteilen; die Beicht jeder Sünde schützt vor Subjektivismus. Ähnlich ist die Generalbeicht zu beurteilen. Letztere wird zuerst von Alexander von Hales erwähnt. Aus den angegebenen Gründen wurde von Pius VI. die Kritik der Andachtsbeicht durch die Pistorienser als „temerär, verderblich und der vom Tridentinum gebilligten Praxis heiliger und frommer Menschen entgegenstehend" gebrandmarkt (Denz. 1539 [1402]).

Die Gewissenserforschung geschah gemäß einer Anleitung Alkuins nach den acht, später sieben Hauptsünden. Seit ca 1400 wird der Dekalog als Hilfsmittel dafür eingeführt. Bald darauf verfaßten Priester Beichtbüchlein, später „Beichtspiegel" genannt, die durch den Druck vervielfältigt wurden und so sich leicht unter dem Volke verbreiteten. Sie enttäuschen aber an manchen Stellen durch weniger klare Unterscheidung der Sünden nach ihrer Schwere (Falk, Drei Beichtbüchlein nach den zehn Geboten aus der Frühzeit der Buchdruckkunst [1907]).

§ 195. Die Genugtuung.

Begriff. Wer Gott beleidigt hat, muß dafür Genugtuung leisten wenn er Verzeihung erlangen will. Unter Genugtuung im weiteren Sinne ordnet sich daher alles, was der Sünder zur Erlangung der göttlichen Verzeihung zu leisten hat: Reue, Vorsatz, Beicht, Buße. Im engeren und gewöhnlichen Sprachgebrauche dagegen bezeichnet man mit Genugtuung die Bußwerke, die dem Pönitenten bei der Absolution auferlegt werden zur Abbüßung der noch bleibenden zeitlichen Sündenstrafen. Im Zusammenhange mit diesen vom Priester angeordneten Bußwerken erwähnt das Tridentinum dann noch sowohl „freiwillig zur Sühne übernommene" als auch „die von Gott verhängten und von uns geduldig ertragenen zeitlichen Züchtigungen" (sess. XIV, c. 9).

Die Theologen fordern von den Genugtuungswerken, daß sie sowohl ein meritorisches als auch ein pönales Werk seien; ersteres, damit ihr der innere Wert eigne, letzteres, damit die Beleidigung durch Pein wahrhaft gesühnt und aufgewogen werde. Dabei soll aber die Genugtuung auch heilsam, medizinell sein und insofern der Sünde entsprechen. Es lehren die Theologen, daß auch rein innere Bußakte als Genugtuung auferlegt werden können. Das Tridentinum empfiehlt, daß die Bußwerke „heilsam und entsprechend" seien, fügt aber hinzu, die Priester „mögen vor Augen haben, daß die Genugtuung, die sie auferlegen, nicht bloß zum Schutze des neuen Lebens und Heilmittel der Schwachheit sein soll, sondern auch zur Züchtigung und Bestrafung der vorhergegangenen Sünden" (sess. XIV, c. 8).

Unterschieden wird die Genugtuung in öffentliche und private. Diese Unterscheidung ist aus der Geschichte der Buße verständlich. Ferner in sakramentale und außersakramentale; auch das ist nach dem aus dem Tridentinum soeben Angeführten (c. 9) verständlich. Als Teil des Sakramentes ist nur die vom Priester auferlegte Genugtuung anzusehen. Endlich in vollkommene (satisf. de condigno) und unvollkommene (satisf. de congruo).

Kaum eine alte Lehre wurde heftiger von den Reformatoren angegriffen als die Genugtuungslehre. Die Apologie der Augsburgischen Konfession nennt sie „Teufelslehre, die der leidige Satan in die Welt gestreut hat" (Art. 6; bei Müller 193). „Sie sei wider das Evangelium, wider der Väter und Konzilien Dekret, wider den Beschluß der heiligen Kirche." — Gegen diese Irrtümer ist nunmehr das Dogma von der Genugtuung zu erweisen.

Satz. Nicht immer läßt Gott mit der Sünde und ihrer ewigen Strafe auch die ganze zeitliche Strafe nach, daher darf und soll der Priester dem Sünder kraft der Schlüsselgewalt Bußwerke auferlegen. De fide.

Erklärung. Die Theologen unterscheiden mit den Vätern (Augustin, Gregor d. Gr.) eine ewige und zeitliche Sündenstrafe. Die ewige wird stets mit der Schuld der Sünde nachgelassen, nicht stets die zeitliche. Sie muß entweder auf Erden oder im Fegfeuer abgebüßt werden. Das Tridentinum definiert nun zunächst ihre Wirklichkeit und dann ihre Abbüßungsmöglichkeit durch die Genugtuung, sowie das Recht des Priesters, eine solche aufzuerlegen. Erstere Wahrheit ist die Voraussetzung für letztere. Es erklärt: „Wenn jemand sagt, die ganze Strafe werde zugleich mit der Schuld von Gott immer erlassen, und die Genugtuung der Büßer sei nichts anderes als der Glaube, durch den sie annehmen, daß Christus für sie genuggetan habe, der sei ausgeschlossen" (sess. XIV, can. 12). „Wenn jemand sagt, es werde für die Sünden bezüglich der zeitlichen Strafen durchaus nicht (minime) vermittels der Verdienste Christi Gott genuggetan durch die von ihm verhängten und durch die geduldig ertragenen oder vom Priester auferlegten Strafen, sowie auch nicht durch freiwillig übernommene, nämlich durch Fasten, Gebete, Almosen oder durch andere Werke der Frömmigkeit, und darum sei die beste Buße nur ein neues Leben, der sei ausgeschlossen" (can. 13). „Wenn jemand sagt, daß die Genugtuung, mittels welcher die Büßer durch Christus Jesus die Sünden sühnen, nicht ein Dienst Gottes, sondern menschliche Überlieferungen, die die Lehre von der Gnade und den wahren Dienst Gottes, ja selbst die Wohltat des Todes Christi verdunkeln, der sei ausgeschlossen" (can. 14; Denz. 922—924 [800—802]).

Beweis. Das Konzil erinnert bezüglich des Schriftbeweises an „deutliche und hervorragende Beispiele der Genugtuungsübungen". Die Theologen stellen solche Beispiele zusammen, die sich im Alten Testament finden. So unsere Stammeltern, die trotz erhaltener Vergebung schweren zeitlichen Strafen unterliegen müssen (Gn 3, 15—20); Moses und Aaron, die wegen ihres Zweifels vom gelobten Lande ausgeschlossen werden (Nm 20, 12. Dt 32, 51); die abgefallenen Israeliten in der Wüste (Nm 14, 19—21), die wegen ihrer Sünde das Heilige Land nicht erreichen; das Beispiel Davids, dessen Sünden vergeben, aber mit dem Tode seines Sohnes (2 Kg 12, 13 f) und der Pest seines Volkes (2 Kg 24, 10) bestraft wird (vgl. Thom., S. th. 3, q. 86, a. 4).

Im Neuen Testament gibt es zunächst allgemeine Andeutungen über christliche Bußwerke. Von seinen Jüngern fordert Christus allgemein, daß sie ihm das Kreuz nachtragen (Mt 10, 24 f; 10, 38). Wenn er selbst durch Leiden in seine Herrlichkeit einging (Lk 24, 26), so erst recht die Jünger. Daher sagt Paulus: „Ich erfülle das, was an den Leiden Christi fehlt, in meinem Fleische für seinen Körper, welcher die Kirche ist" (Kol 1, 24). Und wieder: „Ich züchtige meinen Leib und bringe ihn in die Dienstbarkeit, damit ich nicht, wenn ich andern gepredigt habe, selber verworfen werde" (1 Kor 9, 27). Den Leib aber betrachtet er als Herd und Hort der Sünde (Röm 7, 7—25). Den Blutschänder in Korinth übergibt er dem Leibe nach dem Satan zur Züchtigung, damit der Geist gerettet werde am Tage unseres Herrn Jesu Christi (1 Kor 5, 5). „Die gottgemäße Trauer bewirkt Sinnesänderung zu unwandelbarem Heile; die Trauer aber der Welt bewirkt den Tod" (2 Kor 7, 10). Auf letztere Stelle beruft sich auch das Tridentinum; außerdem auf Offb 2, 5. Mt 3, 2; 4, 17.

Die protestantischen Einwendungen aus der Schrift beweisen nichts. Röm 8, 1 wird gesagt, daß in den mit Christus Vereinigten nichts „Verdammliches" mehr sei. Aber die Stelle bezieht sich auf die Taufe. Der andere Einwurf, daß wir durch Christus und umsonst gerechtfertigt werden (Röm 3, 24), wurde schon vom Tridentinum gelöst: unsere Genugtuung wurzelt einzig in der Gnade Christi.

Väter. Die Protestanten behaupten, daß die Genugtuungslehre durch den juristisch-formalistischen Geist Tertullians in die Theologie eingeführt und durch seinen Schüler Cyprian weiter ausgebildet worden sei (Harnack, Dogmengesch. I⁴ 463 f). Daß aber die äußeren Bußwerke von Anfang an als ein wesentlicher, ja der wichtigste Teil der Buße überhaupt angesehen wurde, und daß man sie nicht bloß als Ausdruck der reuigen Gesinnung, sondern auch als Mittel betrachte, um Gott zu versöhnen und gnädig zu stimmen, läßt sich unschwer dartun, wenn es auch wahr ist, daß Tertullian für diese Anschauung erst die Terminologie (satisfacere, satisfactio, Deum promereri) erfand. Außer Tränen, Trauer, Kasteiungen, demütiger Haltung, Wachen galten als Bußwerke besonders die drei auch in der Schrift so oft empfohlenen guten Werke des Almosens (Spr 10, 2; 16, 6. Tob 4, 10 11; 12, 9. Dn 4, 24. Mt 6, 16. Lk 16, 9), des Gebetes (Tob 12, 8. Mt 6, 5—15; 17, 20) und Fastens (Jon 3, 5. 1 Kg 7, 6; 31, 13. 2 Kg 3, 35; 12, 16. Jdt 4, 8 12; 6, 20. Zach 7, 5; 8, 19. Mt 6, 16. Apg 27, 9).

Die Didache empfiehlt das Almosen „zur Sühne für deine Sünden" (4, 6). Dahin zielt auch wohl die Einschärfung „des Fastens ohne Heuchelei", also in wahrer Bußgesinnung, und des Betens (8, 1—2). Der zweite Klemensbrief urteilt: „Gut ist also das Almosen als eine Buße für die Sünde; das Fasten ist besser als das Gebet, das Almosen besser als beide; die Liebe bedecket die Menge der Sünden; das Gebet aber aus gutem Gewissen befreit vom Tode" (2 Kor 16, 4). Hermas fordert Haltung der Gebote zur Erlangung der Verzeihung (Mand. 4, 4, 4). Also hat Tertullian die Praxis vorgefunden und nur in eine feste Lehranschauung gebracht, wenn er am Schlusse einer packenden Schilderung der alten Bußweise sagt: „Inwieweit du deiner selbst nicht schonest, insoweit, glaube, wird Gott deiner schonen" (De poen. 9). „Dankbar wirst du dich dem Herrn erweisen, wenn du das, was er dir anbietet (die Buße), nicht verschmähest. Du hast ihn beleidigt, aber annoch kannst du ihn versöhnen. Du hast ihn, dem du genugtun kannst, und zwar als einen Geneigten" (ebd. 7). Cyprian schreibt: „Etwas anderes ist es, der Verzeihung harren, und etwas anderes, zur Glorie gelangen; etwas anderes, in den Kerker geworfen werden und nicht herauskommen, bevor nicht der letzte Heller bezahlt ist, und etwas anderes, sofort den Lohn des

Glaubens und der Tugend empfangen; etwas anderes, wegen der Sünden in langem Schmerze gepeinigt und durch andauerndes Feuer gereinigt und geläutert werden, und etwas anderes, alle seine Sünden durch das Leiden zu tilgen" (Ep. 55, 20; vgl. Ep. 11; De laps.; De opere et eleemos.). Origenes wurde schon früher angeführt (S. 762). Ambrosius schreibt eine besondere Schrift über die Buße gegen die Novatianer. Augustins Lehre ist aus früher Gesagtem bekannt. Er schreibt: „Man muß sich vor der irrigen Meinung hüten, als könnte jemand solche abscheuliche Verbrechen, auf deren Verübung der Nichtbesitz des Reiches Gottes steht, täglich begehen und dieselben ebenso täglich durch Almosen sühnen. Es muß vor allem das Leben zum Besseren geändert werden und zugleich Gott durch das Almosen wegen der begangenen Sünden genug getan werden" (Enchir. 79). Nach Gregor d. Gr. muß die Buße bis ans Lebensende dauern; so mahnt er eine vornehme Dame (Ad Gregor., Ep. 25). Sie besteht aus Reue, Beicht, Genugtuung (contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis. In 1 Reg. l. 6, c. 2). Wie derjenige keine Verzeihung zu hoffen hat, der seine Sünden zwar beweint, aber nicht verläßt, so auch jener nicht, der sie zwar verläßt, aber nicht beweint. Hat man doch auch seine Schulden noch nicht bezahlt, wenn man keine neuen mehr macht. „Und hätte uns auch in diesem Leben keine Tatsünde befleckt, so würde uns doch, solange wir leben auf Erden, unsere Unschuld keineswegs genügen, um sicher sein zu können, weil viel Unerlaubtes die Seele bewegt" (Regul. past. 3, 30). Selbst „von seinen Auserwählten sucht Gott die Makel der Ungerechtigkeit durch zeitliche Strafen (temporali afflictione) abzuwischen, die er an ihnen in der Ewigkeit nicht sehen will" (Moral. 9, 34). Und werden diese zeitlichen Strafen nicht auf Erden gebüßt, so wird es gewiß im Fegfeuer geschehen, wie aus 1 Kor 3, 12—15 gefolgert wird (Dial. 4, 39). Nur die ganz Reinen gehen sofort in den Himmel ein (ebd. 25).

Die Scholastik hatte die Genugtuung nur theoretisch dem Sakramentsganzen an- und einzugliedern und näher zu würdigen. Nach Thomas ist sie ein Teil des Sakramentes, Tugend der ausgleichenden Gerechtigkeit, sofern sie die göttliche Beleidigung irgendwie kompensiert (Suppl. q. 12—16).

Theologische Fragen.

Sind die Genugtuungswerke als Teil des Bußsakramentes mit eine Ursache der Gnade? Das ist wohl mit Suarez gegen Lugo zu bejahen. Ebenso die andere Frage:

Geschieht die Genugtuung ex opere operato oder allein ex opere operantis? Sie ist ja ein Teil des Sakramentes und muß daher auch sakramental wirken. Oswald verneint das. Andere halten sich in der Mitte und lehren, daß über den Umfang derselben nichts feststehe (vgl. S. th. 3, q. 86, a. 4 ad 3).

Muß die Genugtuung im Stande der Gnade geschehen? Thomas antwortet bestimmt mit ja (Suppl. q. 14, a. 2); ebenso der Cat. Rom. P. 2, a. 5, q. 69. Spätere Theologen urteilen, daß das äußere Werk, wenn es im Stande der Sünde geschah, später (remoto obice) nicht zu wiederholen sei.

Muß die Genugtuung vor oder nach der Absolution geschehen? Die Jansenisten und Pistorienser behaupteten das erstere und wurden verurteilt (Denz. 1306 f [1173]; 1535 [1398]). Schon früher mußte die ähnliche Lehre des Petrus von Osma abgelehnt werden (Denz. 728 [614]). In der Offenbarung ist darüber nichts bestimmt; in der Väterzeit fand die Buße wohl gewöhnlich vor der Absolution statt, doch herrscht darüber Kontroverse (Pesch VII 134 ff; dagegen Rauschen 217 ff). Sicher hat die Kirche in diesem Punkte Freiheit und kann vor der abgeleisteten Genugtuung absolvieren.

Kann man auch für andere genugtun? Das Buß- und Ablaßwesen der Kirche zeigt vom Anfang des Mittelalters an, daß es geschah. Natürlich ist in den rein persönlichen Bußakten keine Stellvertretung möglich. Nicht einmal durch Christus. Aber in den dinglichen Bußwerken kann ein Gerechter für einen Gerechten nach Lehre der Theologen genugtun. Die Stellvertretung bleibt aber stets nur eine Fürbitte, sie ist keine streng sakramentale und über ihre Annahme durch Gott

in konkreten Einzelfällen steht nichts fest. Übrigens hat die Stellvertretung unter Lebenden in der Kirche der späteren Zeit wenig Sympathie gefunden (vgl. Denz. 1115 [986]). Dagegen ist die für die Verstorbenen empfohlen.

§ 196. Spender und Empfänger.

Literatur. Laurain, De l'intervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la pénitence (1899). Gromer, Die Laienbeicht im Mittelalter (1909). Die pastoraltheol. Werke.

Satz. Spender des Bußsakramentes sind nur die Priester. De fide.

Erklärung. Das Tridentinum erklärt gegen die Reformatoren: „Wenn jemand sagt . . ., nicht die Priester allein (solos sacerdotes) seien die Spender der Absolution . . ., der sei ausgeschlossen" (sess. XIV, can. 10; Denz. 920 [798]). Dabei weist es die Deutung der Worte Christi bei Jo 20, 23 und Mt 18, 18 als an alle Christen gerichtet zurück und verbreitet sich über den Spender noch in einem eigenen (6.) Kapitel (Denz. 902 [781]) und hebt hervor, daß der Priester selbst durch schwere Sünden seine Absolutionsgewalt nicht verliert. Schon früher hatte Wiclif die Absolutionsgewalt frommer Laien verteidigt (Denz. 670 [564]).

Beweis. Es genügt, für den Schriftbeweis auf die Einsetzungsworte hinzuweisen. Diese sind vom Herrn nur an die Apostel und ihre Nachfolger gerichtet. Lehr- und Sündenvergebungstätigkeit übertrug Christus als zusammengehöriges Amt einzig ihnen.

Väter. In der patristischen Zeit steht der Bischof und der ihn vertretende Bußpriester als Leiter des öffentlichen Bußwesens da. Tertullian bestreitet zwar als Montanist die Schlüsselgewalt der Priester, bezeugt sie aber gerade dadurch als katholische Glaubenslehre (De pudic. 1—2, 21 f). Cyprian bezeugt denselben Glauben (De laps. 29 u. a.). Origenes nennt die „Priester" (In Lev. hom. 2, 4) und den „Bischof" (In Num. hom. 10, 1). Für Spanien legt das gleiche Zeugnis Pacian ab (Ep. ad Sempr. 1, 6). Für Kleinasien vernehmen wir schon von Ignatius, daß die Büßer Verzeihung finden, wenn sie sich reuig wenden zur Einheit mit Gott und zum Synedrium des Bischofs (Philad. 8, 1). Um die Mitte des 3. Jahrhunderts hören wir in Kleinasien die gleiche Auffassung aus der apostolischen Didaskalie (7), und gegen Ablauf des 4. Jahrhunderts wird sie für Syrien bezeugt durch die Apostolischen Konstitutionen (2, 16 ff). Für Italien haben wir an Ambrosius einen praktischen und theoretischen Zeugen (De poenit. 1, 2, 7); ebenso an Innozenz I. (Ep. ad Decent. 7) und an Leo I. (Ep. 10, 8; M. 54, 635). Soweit es sich um die feierliche Absolution (Rekonziliation) handelt, kam fast ausschließlich der Bischof als Spender in Betracht. Den Priestern wird dieser Akt sogar positiv untersagt. So auf einer Synode von Hippo 393 (can. 30), von Agde 506 (can. 44), von Sevilla 618 (can. 7), von Pavia 850 (can. 7); vgl. Hefele, K.-G. II u. IV. Dagegen konnte die einfache Absolution auch von Priestern erteilt werden. In vielen Gemeinden des Orients waren auch für die öffentlichen Büßer eigene Bußpriester angestellt und in Vertretung des Bischofs tätig; das bezeugen Sokrates (Hist. eccles. 5, 19) und Sozomenus (Hist. eccles. 7, 16). Nektarius von Konstantinopel hob dieses Institut wegen eines Skandals auf (391); vgl. Rauschen 192 f. Vacandard, Etudes de critique 62 ff). Nach den Apostolischen Kanones (44) ist es der Bischof oder Priester, der den Büßer zur Buße annimmt. Nach Hieronymus lösen den Sünder Bischöfe und Priester (In Matth. 16, 19; M. 26, 118).

Die Scholastik urteilt nicht anders als die Väter. Thomas sagt, daß man „nur den Priestern die sakramentale Beicht ablegen darf" (Suppl. q. 8, a. 1). Und zwar soll es der „verordnete" Priester sein, dem der Bischof dafür die Vollmacht oder Jurisdiktion erteilt hat. Die Notwendigkeit der Jurisdiktion beruht offenbar nur auf einem positiven Kirchengesetze; der Priester ist eben Stellvertreter des Bischofs und bleibt von ihm abhängig. Das Lateranense IV fordert die Beicht vor dem Pfarrer (confiteatur proprio sacerdoti; Denz. 437 [363]). Thomas rechtfertigt das Herkommen dann dogmatisch, indem er bei der Buße den richterlichen Charakter betont (Suppl. q. 8, a. 4 u. 5). Eugen IV. sagt: „Spender dieses Sakramentes ist der Priester, der Vollmacht zum Absolvieren hat, entweder ordentliche oder durch Beauftragung der Obern" (Denz. 699 [594]). Das Tridentinum eignet sich die Begründung der Jurisdiktion durch den Aquinaten an und erklärt jede andere Absolution für nichtig (nullius momenti; c. 7).

Die Reservation von gewissen schweren oder doch auffallenden Sünden ist ein Überbleibsel der alten Ordnung, wonach die öffentlich zu büßenden Sünden vor das Forum des Bischofs gehörten. Erster päpstlicher Reservatfall liegt bei Innozenz III. vor (Göller, Pönitentiarie I, 1. Abt., 80). Das Tridentinum spricht den Päpsten für die ganze Kirche, den Bischöfen für ihre Diözese das Recht der Reservation zu; für die Todesgefahr kann jeder Priester von allem absolvieren (sess. IV, c. 7 u. can. 11; Denz. 903 [782] u. 921 [799]). Eine gegen die Jurisdiktion gerichtete Sentenz der Pistorienser wurde zurückgewiesen (Denz. 1537 [1400]). Über die erforderlichen Kenntnisse der Beichtväter vgl. Trid. sess. XXIII, c. 15 de reform. Hierüber wie über die Reservate ist das Kirchenrecht zu vergleichen wie auch die Moral- und Pastoraltheologie.

Der Diakon als Spender der Rekonziliation.

In der patristischen Zeit hören wir bisweilen, daß auch die Diakone zur Rekonziliation (Absolution) der öffentlichen Büßer beauftragt werden.

Hefele schreibt den Satz hin: „Bis ins Mittelalter hinein durften in Notfällen auch Diakone das Bußsakrament verwalten" (V² 1009, A. 1).

Deutlich spricht sich Cyprian zuerst über diesen Notfall aus. Wenn Krankheit und Lebensgefahr droht, dann soll man des Bischofs Ankunft nicht abwarten, sondern beim „anwesenden Presbyter, oder wenn ein Presbyter sich nicht findet und das Ende bevorsteht, auch bei einem Diakon das Bekenntnis seines Vergehens ablegen, so daß man nach vollzogener Handauflegung zum Herrn hinübergeht in Frieden" (Ep. 18, 1). Ähnlich äußern sich Synoden; so zu Elvira um 300 (Hefele I 139), zu Rouen 1231 (Hefele V² 1009), zu Canterbury 1236 (Hefele V² 1052). Die Theologen erklären aber diese Notbuße allgemein als ein nichtsakramentales Sündenbekenntnis vor dem Diakon zum Zwecke der äußeren Rekonziliation mit der Kirche. In diesem Notfalle war der Pönitent auf seine private Buße verwiesen.

Die Laienbeicht. So sehr war das Ansehen der Beicht und ihre Wertschätzung gestiegen, daß man von ungefähr 1000 ab in Notfällen sie sogar einem Laien ablegte, eine Sitte, die erst mit der Reformation allmählich verschwand, weil sie im Sinne des protestantischen Laienpriestertums mißdeutet werden konnte.

Die erste theologische Begründung derselben findet sich in der pseudoaugustinischen Schrift (ca 1050) von der wahren und falschen Buße. Pseudoaugustin schreibt: „So groß ist also die Kraft der Beicht, daß man, wenn ein Priester fehlt, einem Laien (proximo) beichtet" (De vera et falsa poenit. 25). Die Praxis der Laienbeicht dehnte sich allgemein aus, erstieg im 12. und 13. Jahrhundert ihren Höhepunkt und dauerte bis zum Anbruch der neuen Zeit ziemlich ungemindert fort. Die Theorie kennt einen Aufgang bis auf Albert und Thomas und einen Niedergang besonders von Scotus ab. Als Notspender der Absolution galt jeder Christ, Mann oder

Weib; ja nach einigen sogar Heiden, Juden und Häretiker (Gromer, Laienbeicht 19). Doch wurde der Häretiker meist als untauglich erklärt. Als Notfälle galten alle Lebensgefahren, wie sie sich besonders auf Seefahrten, Kriegszügen, Jagden, Tournieren einstellen. Die Laienbeicht war deshalb nicht nur beim Volke, sondern besonders auch bei den Rittern beliebt. Am wichtigsten ist die theologische Diskussion über die Wirkung der Laienbeicht. Hier differieren die Ansichten am meisten; doch sind sie bis auf Scotus alle günstig. Die Laienbeicht galt aber doch nie so viel als die Priesterbeicht; sie hatte nie das volle Sakrament. Doch hatte sie das Sakrament. Albert kennt eine fünffache Absolution, die durch Gott, durch den Erlöser, durch die Heiligen in der Kirche (ex merito), durch die Priester (ex officio) und durch die Laien (ex unitate fidei et caritatis (In IV dist. 17, a. 58). Albert urteilt über ihren Wert: „Es ist zu sagen, daß die Laienbeicht das Sakrament der Beicht hat." Er legt aber, wie die Schalastiker überhaupt, den Ton auf die subjektive Disposition. Thomas empfiehlt ebenfalls die Laienbeicht: „Wenn auch der Laie das Sakrament nicht vollenden kann, dadurch, daß er das bewirkt, was seitens des Priesters geschieht, nämlich die Absolution, wird doch der Hohepriester (Christus) den Mangel des Priesters ersetzen." Doch nennt er sie nur „gewissermaßen sakramental" (quodammodo sacramentalis), weil sie nicht das ganze Sakrament (sacram. perfectum) hat (In IV dist. 17, q. 3, a. 3 f). Nach ihm muß eine solche Beicht, wenn möglich, vor dem Priester wiederholt werden. — Alexander und Bonaventura sind zurückhaltender in ihrer Empfehlung. Nach Scotus besteht das Bußsakrament in der priesterlichen Absolution; daher schreibt er der Laienbeicht nur geringen Wert zu, hält sie sogar bisweilen für schädlich. Sie dauerte aber bis ins 16. Jahrhundert fort und verblieb praktisch trotz Scotus in hohem Ansehen. In der Reformationszeit verfiel sie, und die nachtridentinischen Theologen bekämpften sie, weil sie in protestantischem Sinne verstanden werden konnte. Zum Ganzen vgl. Gromer.

Eine Laienbeicht in der Väterzeit? Protestantische Forscher behaupten eine Vergebungsgewalt für die Märtyrer, im Unterschiede von den Bischöfen. Aber diese baten in ihren Friedensbriefen (libelli pacis) nur den Bischof, daß er seinerseits die Rekonziliation vollziehe, übten diese nicht selbständig und in Person aus (vgl. Cyprian., Ep. 17, 3; 22, 2; 27, 2; 33, 1). Zum Ganzen vgl. Rauschen 200 ff; Schanz in Quartalschr. 1897, 49 ff; Vacandard 65 ff.

Auch die Charismatiker (πνευματικοί) übten als Laien eine gewisse Vergebungsgewalt aus, nicht zwar im Sinne Tertullians (De pudic. 21) im Gegensatz gegen das Priestertum, aber für leichtere, tägliche Sünden. So nach Origenes (De orat. 28 u. ö.); Klemens (Quis div. salv. 41 f; Strom. 6, 13; 8, 1). In der griechischen Kirche haben auch die Laienmönche jahrhundertelang die Vergebungsgewalt fast allein ausgeübt bis um 1250. Das hat der Protestant Holl in seiner Schrift „Enthusiasmus und Bußgewalt im griechischen Mönchtum" (1898) behauptet und Rauschen, Vacandard u. a. auf katholischer Seite anerkannt. Rauschen gibt als Grund dafür den sittlichen Verfall des griechischen Priestertums an (S. 244). Seit 800 haben die Mönche „ausschließlich", auch für die Kapitalsünden, die Vergebungsgewalt besessen. Später wurde diese Praxis auch theoretisch gerechtfertigt. Vgl. zu Holl Histor. Jahrbuch 1900, 41 ff.

Beurteilung. In allen Fällen, wo Diakone oder Laien als Spender der Absolution in Frage kommen, kann es sich nur um eine Unterstützung in der subjektiven Bußübung (opus operantis) handeln, in keinem Falle aber um die Spendung des Sakramentes (opus operatum).

Satz. Für jeden, der nach der Taufe schwer gesündigt hat, ist der Empfang des Bußsakramentes vorgeschrieben. De fide.

Erklärung. Die Frage nach dem Empfänger ist sachlich identisch mit der nach der Notwendigkeit der Buße. Das Tridentinum schärft die Pflicht des Empfanges der Buße allen schweren Sündern als heilsnotwendig ein: „Wenn jemand leugnet, daß die sakramentale Beicht nach göttlichem Rechte

entweder eingesetzt oder zum Heile notwendig sei ..., der sei ausgeschlossen" (sess. XIV, can. 6; (Denz. 916 [794]). Das Konzil weist den protestantischen Einwand ab, das Lateranense IV habe die Beicht eingeführt, und sagt dabei: „Die Kirche hat durch das Lateranensische Konzil nicht verordnet, daß die Christgläubigen beichten sollen, was dasselbe schon durch göttliches Recht als nötig und angeordnet anerkannte" (ebd. c. 5; Denz. 901 [780]; vgl. noch Denz. 587 [483]; 725 [611]).

Beweis. Daß jeder schwere Sünder das Bußsakrament empfangen muß, entweder tatsächlich (in re) oder wenigstens im Verlangen (in voto), ergibt sich aus allem, was bisher über das Sakrament und seine Einsetzung gesagt worden ist. Ebenso ist zu vergleichen, was früher über den Unterschied der Sakramente der Lebendigen und der Toten gesagt wurde.

Die Geschichte der Todsünde ist schwierig und verschlungen. Die Beurteilung dessen, was als schwere Sünde galt, war nicht einheitlich. Im allgemeinen urteilte man in der Väterzeit und auch noch später milder als heute. Doch galten als schwer nicht nur die drei Kapitalsünden, für deren Abrundung wohl Apg 15, 28 f von Einfluß war, wo die Enthaltung vom Götzendienst, vom Blute, vom Erstickten und von der Unzucht als neue Gebote eingeschärft werden. Vielleicht fehlte „das Erstickte" in der ältesten Vulgata. Aber schon Tertullian zählt auch Betrug, Falschzeugnis und Gotteslästerung (De pudic. 21) sowie das Stuprum (Adv. Marc. 4, 9) zu den Todsünden. Im Morgenlande werden auch Wahrsagerei und Zauberei (Basilius, Gregor von Nyssa) genannt. Milder urteilte man wieder über Häresie und Schisma (Rauschen 186). Pseudoaugustin zählt einmal alle Sünden gegen den Dekalog als schwere (Sermo 351, 4, 7). Kassian kennt außer den drei bekannten Todsünden noch Trunksucht, Diebstahl, Raub (Collat. 23, 15). Die spanische Synode von Elvira (ca 300) zählt sogar 18 Todsünden (can. 1—7; Hefele I 128 ff). Später wurde die Acht- bzw. Siebenzahl der Hauptsünden üblich. Vgl. Rauschen 186 ff; Vacandard 90 ff; Kirsch 41 ff; Esser im Katholik 1908, II 106 ff; Adam, Kirchenbegriff Tertullians (1907) 86 ff; Zöckler, Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden (1893).

Die Krankenbeicht. Ihr Ursprung liegt in der Anordnung der alten Kirche, sterbende Büßer auch vor abgeleisteter Buße zu rekonziliieren. Der 13. Kanon des Nicänums I. verordnet: „In Betreff der Sterbenden soll die alte Kirchenregel auch jetzt beobachtet werden, daß, wenn jemand dem Tode nahe ist, er der letzten und notwendigsten Wegzehrung (ἐφόδιον) nicht beraubt werde" (Hefele I 400). Selbst Bewußtlosen soll man, so schärfen ältere Synoden ein, die Absolution spenden, wenn sie während der Buße von der Krankheit überrascht wurden. Ebenso urteilen Innozenz I. (Denz. 95 [63]); Cölestin I. (Denz. 111 [71]); Leo I. (Denz. 147 [136]). Doch mußte stets der bußfertige Wille durch Zeichen oder Zeugen feststehen.

Wie viel Gewicht man dann im Mittelalter auf die Sterbesakramente legte, dürfte aus der Skizze über die Laienbeicht klar geworden sein. Die neuere Theologie verteidigt die Beichtpflicht für den Fall der Todesgefahr allgemein (vgl. Pesch VII 197).

Die Kinderbeicht. Das Lateranense IV verpflichtet alle Christen, die zu den Unterscheidungsjahren gekommen sind, zur jährlichen Beicht. Es sind also auch die Kinder zur Beicht verpflichtet. Mit den Unterscheidungsjahren stellt sich für sie die Gefahr und Möglichkeit der Sünde, auch der Todsünde, ein. Aber schon vor dem Lateranense IV war die Beicht der Jugendlichen vielfach üblich. Schon die alten und ältesten Bußbücher (ca 600) enthalten Beispiele von Kinderbußen (Beweise bei Wasserschleben 103 ff; vgl. Kirsch 204 ff; Vacandard 126 ff).

§ 197. Wirkung und Notwendigkeit.

Satz. Durch das Sakrament der Buße werden dem reuigen Sünder alle nach der Taufe begangenen schweren Sünden vergeben und stets die ewigen Strafen erlassen. De fide.

Erklärung. Das Tridentinum definierte, daß das Bußsakrament „die Gläubigen, so oft sie nach der Taufe in Sünden fallen, mit Gott selber wieder versöhne" (sess. XIV, can. 1; Denz. 911 [789]). In dem entsprechenden dritten Kapitel bezeichnet es als „Wesen und Wirkung dieses Sakramentes die Wiederaussöhnung mit Gott". Dem protestantischen Einwurfe gegenüber, daß das Sakrament Geistesqual und Gewissensfolter erregt, weist die Synode auf den Frieden und die Ruhe des Herzens hin, die mit dem andächtigen Empfange meist verbunden ist (ebd.).

Beweis. Es ist kaum notwendig, in eine besondere Beweisführung einzutreten, da alles bisher Gesagte eben zu dem Zwecke geschah, um die Buße als ein wahres Vergebungssakrament darzustellen. Wenn Christus seinen Aposteln die Vergebungsgewalt überträgt und dabei Worte gebraucht, die er selbst von seiner eigenen Vergebungstätigkeit anwendet (ἀφιέναι), dann müssen der Tätigkeit der Apostel auch die gleichen Wirkungen folgen wie der seinigen. Wenn er selbst aber die Sünden vergab, dann waren sie wirklich vergeben, der Sünder wurde dessen ausdrücklich versichert, und der Friede des Gewissens wurde ihm zum Geleite gegeben (Mt 9, 1—8. Mk 3, 28. Lk 7, 50).

Väter. Sie parallelisieren die Buße mit der Taufe und schreiben ihr daher auch eine wahrhafte Sündentilgung und Aussöhnung mit Gott zu. Freilich wenden protestantische Autoren hiergegen ein, daß die Väter die Wirkung der Buße bzw. der Absolution als nur im äußeren kirchlichen Forum geltend aufgefaßt hätten. Allein die Unterscheidung zwischen kirchlichem und göttlichem Forum war den Alten unbekannt. Wie hätte man die Rekonziliierten zu der Eucharistie zulassen können, wenn man sie nicht geradeso würdig wie die Nichtgefallenen gehalten hätte? Eine Wiederholung des Bußempfanges freilich wollte die Kirche in den ersten Jahrhunderten nicht. Aber nicht deshalb, weil sie Mißtrauen in das Sakrament setzte, sondern vielmehr in die Reue des Pönitenten. Es mochte auch die scharfe Verurteilung des Rückfalls durch den zweiten Petribrief einwirken (2 Petr 2, 1—22).

Die Scholastik stellte zuerst genauere Untersuchungen über die Wirkung des Bußsakramentes an und kam dabei zunächst nicht zu einem einheitlichen Urteil. Legte man in der Scholastik einen starken Ton auf die subjektive Reue, dann konnten dem objektiven Sakramente keine besonders starken Wirkungen zugeschrieben werden. Es gab hierüber eine Reihe differierender Ansichten. Nach Abälard und seinen Schülern, Roland, dem Lombarden u. a. wirkt die Reue die Sündentilgung, das Sakrament nur die kirchliche Rekonziliation und Nachlassung der kanonischen, zeitlichen Strafen. Nach andern, wie Wilhelm von Auxerre, Alexander, Bonaventura, bewirkt das Sakrament die Nachlassung zeitlicher Strafen; nach Hugo und Richard von St Viktor die ewige Strafe. Nach Robert Pulleyn verleiht das Sakrament (ex opere operato) außerdem noch die zweite Gnade (augmentum gratiae). Das war ein mächtiger Schritt vorwärts, weil man lange nicht über das Bedenken hinwegkommen konnte, einem kreatürlichen Mittel die Bewirkung der göttlichen Gnade zuzuschreiben. Albert d. Gr. legt mit andern dem Sakramente selbst zwar noch die Tilgung der zeitlichen Strafen zu, und der Reue die Tilgung der Schuld, aber nur unter der Bedingung, daß in ihr das Verlangen nach dem Sakramente eingeschlossen ist. Insofern wirkt die Schlüsselgewalt zur Tilgung der Schuld voraus mit der Reue. Thomas leugnet nicht, daß die Reue vor dem aktuellen Sakramentsempfange

die volle Versöhnung, Mitteilung der Gnade (gratia prima) und Tilgung der Schuld bewirkt, wenn sie mit dem Verlangen nach dem Sakramente verbunden ist. Die Absolution ist die Form, Reue und Beicht die Materie; der Absolution eignet der Haupteffekt, und die Reue ist mitwirkend, sofern sie mit der Schlüsselgewalt in Verbindung gebracht wird. Und zwar ist die Gnade die Form, wodurch die Sünde getilgt und die Seele gerecht und heilig vor Gott wird. Vgl. Buchberger 25 ff.

Die sakramentale Gnade, welche das Sakrament der Buße bewirkt, kann entsprechend dem, was in der allgemeinen Sakramentenlehre ausgeführt wurde, bestimmt werden als eben die neubelebende und heilende heiligmachende Gnade, verbunden mit dem Komplex jener aktuellen Gnaden, wodurch die erstorbene und verwundete Seele gegen ihre Schwächen geschützt und vor Rückfällen bewahrt wird. Ein tiefer seelischer Friede wird wenigstens bisweilen als Folge eines besondern Bußeifers als Gabe Gottes sich einstellen (Trid. sess. XIV, c. 3).

Gott vergibt die Sünden absolut, nicht bedingt; daher bleiben sie vergeben, auch wenn die wiedergeschenkte Rechtfertigungsgnade durch neue schwere Sünden verloren geht. Einige Frühscholastiker dachten an einen reditus peccatorum (S. th. 3, q. 88, a. 1—4; vgl. Scheller in Zeitschr. für kathol. Theologie 1891, 241 ff).

Ebenso ist es allgemeine Lehre der Theologen, daß durch das Bußsakrament alle früher erworbenen Verdienste, die in der Sünde ertötet worden waren, zurückkehren und wiederaufleben (opera mortificata reviviscunt). Vgl. S. 520 u. S. th. 3, q. 89.

Die Wirkung der Andachtsbeicht ist zu bestimmen als eine Vermehrung der heiligmachenden Gnade, eine Stärkung der Tugenden und Schärfung des geistigen Blicks für die Selbstbeurteilung.

Satz. Das Bußsakrament ist allen, die nach der Taufe schwer gesündigt haben, zur Seligkeit unumgänglich notwendig. De fide.

Erklärung. Das Tridentinum lehrt: „Es ist aber dieses Sakrament der Buße den nach der Taufe Gefallenen zum Heile so notwendig wie den noch nicht Wiedergeborenen die Taufe selbst" (sess. XIV, c. 2; Denz. 895 [775]). Da das Sakrament durch Ablegung der Beicht empfangen wird, so folgt seine Notwendigkeit auch aus folgendem Kanon: „Wenn jemand leugnet, daß die sakramentale Beicht nach göttlichem Rechte zum Heile notwendig sei . . ., der sei ausgeschlossen" (can. 6; Denz. 916 [793]). Bei Unmöglichkeit des Empfanges genügt das Verlangen (votum).

Beweis. Diese Notwendigkeit folgt einfach aus den Einsetzungsworten Christi; genauer aus der Vollmacht, kraft der Schlüsselgewalt dem Pönitenten die Sünden auch zu behalten. Diese Vollmacht hätte gar keinen Sinn, wenn das Sakrament umgangen werden könnte. Von einer andern Erwägung aus kommt man zu dem gleichen Schlusse: wenn der Herr die Apostel zu stellvertretenden Richtern in Angelegenheiten der Sünden eingesetzt hat, dann folgt daraus auch mit Notwendigkeit die Pflicht der Sünder, sich diesem seinem verordneten Gerichte zu unterwerfen.

Väter. Tertullian nennt das Bußsakrament eine mühevolle Taufe, Hieronymus das zweite Rettungsbrett nach dem Schiffbruch. Daraus folgt, daß man von Anfang an gewohnt war, Buße und Taufe parallel anzusehen, ganz im Sinne des Tridentinums. Augustin kennt und empfiehlt sehr die private Buße für die „täglichen" Sünden. In Bezug auf schwere aber mahnt er dringend zum Gebrauch des Sakramentes: „Tuet Buße, wie sie in der Kirche geübt wird, damit die Kirche für euch bitte. Niemand spreche: ich tue sie heimlich, ich tue sie vor Gott; es weiß Gott, der mir verzeihen möge, was ich in meinem Herzen tue. Also ist umsonst gesagt:

Was ihr lösen werdet auf Erden, wird gelöset sein im Himmel? Also sind umsonst die Schlüssel der Kirche Gottes verliehen? Entkräften wir das Evangelium, machen wir die Worte Christi zu nichte?" (Sermo 392, 3.)

Eine freiwillige Umgehung des Sakramentes ist also unmöglich; eine unfreiwillige Verhinderung seines Empfanges kann durch vollkommene Reue und Votum ausgeglichen werden. Da aber dieser geistige Empfang nur im wirklichen Notfalle vorliegt, so gestattet die Kirche nicht, daß ein Todsünder durch Erweckung vollkommener Reue (quantumvis sibi contritus videatur) für den Empfang der Eucharistie sich disponiere, sondern fordert vielmehr wirklichen Empfang des Bußsakramentes. Der Grund dafür liegt darin, daß die Eucharistie einmal kein heilsnotwendiges Sakrament ist, und dann auch wegen seiner Würde die größtmögliche Reinheit fordert. Wenn aber eine moralische Pflicht einen todsündlichen Priester zur Meßfeier nötigt, dann darf er sich mit der vollkommenen Reue begnügen, soll aber, „sobald als möglich, beichten" (sess. XIII, c. 7). Diese kurze Frist bestimmen die Moralisten meist „auf wenige Tage".

Anhang.

Der Ablaß.

Literatur. Thomas, Suppl. q. 25—27. Bellarmin., De indulgentiis (Colon. 1600). Suarez dist. 48—57. Passerini, De indulgentiis (Romae 1672). Chr. Lupus, De peccat. et satisf. indulgentiis (Lovan. 1726). Amort, De origine, progressu, valore ac fructu indulgentiarum (Aug. Vind. 1735). Idem, De indulgentiis in genere et specie (1751). Collet, De indulgentiis. De iubilaeis (M., Curs. compl. XVIII 513 ff 627 ff). Benedict. XIV, De synodo dioecesana 13 18. Binterim, Denkwürdigkeiten V, 3. Al. Bendel, Der kirchl. Ablaß (1847). Schoofs, Die Lehre vom kirchl. Ablaß (1857). Gröne, Der Ablaß, seine Geschichte und Bedeutung in der Heilsökonomie (1863). Hirscher, Die kathol. Lehre vom Ablaß (⁶1865). C. Weiß, S. Thomae de satisfactione et indulgentia doctrina (1896). Melata, Manuale de indulgentiis (1892). Palmieri 443 ff. Schanz 613 ff. Sasse 230 ff. Kurz, Die kathol. Lehre vom Ablaß vor und nach dem Auftreten Luthers (1900). Beringer, Die Abläße, ihr Wesen und Gebrauch (¹³1906). Lépicier, Les indulgences, leur origine, leur nature, leur développement, 2 Bde (1904). Gottlob, Der Kreuzablaß und Almosenablaß (1906). Derſ., Ablaßentwicklung und Ablaßinhalt im 11. Jahrhundert (1907); vgl. dazu Histor. Jahrb. XXIX 641 ff u. XXX 13 ff. Königer, Ursprung des Ablasses (1907; in Festgabe für Knöpfler 92 ff). Göller, Die päpstl. Pönitentiarie I 1, (1907) 213—242. N. Paulus, Joh. Tetzel, Der Ablaßprediger (1899). Derſ., eine Reihe von Abhandlungen über den Ablaß in Zeitschr. für kathol. Theol. 1908, 433 ff 621 ff; 1909, 1 ff 281 ff; 1910, 433 ff. Franz (Katholik 1904, II 115 ff). Protestanten: Diekhof, Der Ablaßstreit, dogmengeschichtlich dargestellt (1886). Lea III 330 ff. Bieger, Das Wesen des Ablasses am Ausgange des Mittelalters (1897). Derſ., Realenzykl. für protest. Theol. u. Kirche IX s. v. Indulgenzen. Dietterle, De summa confessorum (Zeitschr. für Kirchengesch. XXIV ff, 1905 ff).

Begriff und Einteilung.

Der Ablaß ist die außersakramentale Nachlassung derjenigen zeitlichen Sündenstrafen, deren man nach bereits vergebenen Sünden noch vor Gott schuldig bleibt, vollzogen kraft der kirchlichen Schlüsselgewalt auf Grund des Gnadenschatzes der Kirche sowohl als auch persönlicher sittlicher Leistungen.

Die richtige Erklärung des Dogmas ist auch hier wieder dessen beste Verteidigung. Der Ablaß ist die Nachlassung von Sündenstrafen, und zwar von zeitlichen, nicht von ewigen; ferner von Strafen, nicht von der Schuld, die bereits vergeben sein muß durch das Sakrament. Die Protestanten wenden hier ein, daß im Mittelalter seit dem 13. Jahrhundert nicht nur der Ablaß von Strafen, sondern auch von der Sündenschuld üblich geworden sei, da es in vielen Bullen und Ablaßbriefen heiße: plenaria indulgentia a poena et a culpa. Der protestantische Ablaßforscher Brieger behauptet, dadurch sei zum Hohn auf alle Dogmatik die Natur des Ablasses verändert (Realenzykl. für protest. Theol. u. Kirche IX[3] 84). Allein die Sache erklärt sich ganz einfach und dogmatisch korrekt. Katholische Ablaßforscher wie N. Paulus, Jansens und E. Göller haben durch genaue historische Forschungen festgestellt, daß man mit jenem allerdings leicht mißverständlichen Ausdruck überhaupt keinen Ablaß in unserem Sinne bezeichnete, sondern ein Konfessionale (Beichtbrief), wodurch die Berechtigung gewährt wurde, sich nach eigenem Ermessen in der Todesgefahr (in articulo mortis) und später auch einmal im Leben einen Beichtvater zu wählen, der dann die Vollmachten hatte, von allen Sünden, auch den dem Papste reservierten, in der Beicht loszusprechen und darauf auch Nachlaß aller Sündenstrafen zu erteilen. Nur das letzte also war ein vollkommener Ablaß im heutigen Sinne des Wortes (Göller, Die päpstliche Pönitentiarie I 1 [1907], 227 f; vgl. N. Paulus in Zeitschr. für kathol. Theol. 1899, 51 ff). „Der Plenarablaß auf Grund des Konfessionale ist nichts anderes als eine Weiterbildung und besondere Anwendung der schon vorhandenen Plenarabläße, besonders des Kreuzzugsablasses" (Göller 242). Ein solches Konfessionale war kein „geistliches Wertpapier", auch kein „Wechsel auf zukünftige Sünden", da seine Anwendung sittlich bedingt blieb; andernfalls wäre ja auch das Bußsakrament ein solcher „Wechsel". Es zeugt also nicht von gründlicher Kenntnis des Mittelalters, wenn Harnack (III[4] 710) sagt, daß die Kirche sich im Ablaß „ein zweites Bußsakrament geschaffen habe". Vom Sakrament ist der Ablaß wesentlich verschieden; letzterer ist kein Sakrament, und deshalb ist seine Wirkung auch keine sakramentale, so wenig wie seine Erteilung ein sakramentaler Akt ist. Vielmehr ist diese ein Jurisdiktionsakt. Der Ablaß wird außerhalb des Bußsakramentes erteilt (in foro externo, non interno). Und weil die Jurisdiktion zur allgemeinen Lösegewalt der Kirche gehört, deshalb wird der Ablaß auch kraft dieser kirchlichen Gewalt erteilt, und von denen allein, die sie hierarchisch ausüben.

Der kirchliche Gnadenschatz (thesaurus Ecclesiae) ist die materielle Quelle der Abläße, sofern die Kirche aus ihm von den „überfließenden Verdiensten Christi und seiner Heiligen" schöpfend Gott Ersatz leistet für die Bußwerke, welche den Ablaßempfängern eben erlassen werden.

Einteilung. Nach dem Werte oder nach dem Maße der zuerkannten Straferlassung teilt man die Abläße ein in vollkommene (indulgentia totalis, plenaria) und unvollkommene (indulgentia partialis). Durch ersteren werden alle zeitlichen Sündenstrafen erlassen, durch letzteren nur ein kleinerer oder größerer Teil.

Alle andern Einteilungen (universale, lokale; ewige, zeitweilige; reale, persönliche; feierliche und unfeierliche) sind dogmatisch ohne wesentliche Bedeutung.

Das Dogma vom Ablaß mußte vom Tridentinum gegen die Reformatoren behauptet werden. Zwei Punkte gelten als kirchliche Glaubenslehre: „die Gewalt, Abläße zu erteilen, ist der Kirche von Christus verliehen", und „der Gebrauch der Abläße ist für das christliche Volk sehr heilsam zu halten". Daher schließt das Konzil alle jene aus der Kirche aus, „welche entweder die Abläße für unnütz erklären oder leugnen, daß in der Kirche die Gewalt sei, solche zu erteilen".

Schon früher hatte die Kirche die Ablässe zu verteidigen gegen Wiclif und Hus auf dem Konzil von Konstanz bzw. durch Martin V. (Denz. 622 [518] 676—678 [570—572]); vgl. die Verwerfung der Thesen Luthers durch Leo X. (Denz. 757—762 [641—646]) und der Synode von Pistoja durch Pius VI. (Denz. 1540—1543 [1403—1406]). Petrus von Osma († 1480) verwarf nicht den Ablaß, aber bezweifelte, daß der Lebende einen Ablaß empfangen könne, dessen Wirkungen sich bis in das (zukünftige) Fegfeuer erstreckte (vgl. Zeitschr. für kathol. Theol. 1909, 599—608 u. Denz. 729, Anm. 1).

Theologische Begründung des Ablasses.

Der Ablaß beruht auf dem Dogma von der kirchlichen Schlüsselgewalt einerseits und anderseits auf der stellvertretenden Genugtuung Christi und der Gemeinschaft der Heiligen. Diese Dogmen wurden bereits früher an ihrem Orte näher dargelegt; daher bedarf es hier nur ihrer Anwendung auf den Ablaß.

Die Schlüsselgewalt verlieh der Herr seiner Kirche Mt 16, 18 f und 18, 18. Weil sie allgemein gehalten ist, deshalb umfaßt sie auch nicht nur das Gebiet der Schuld, sondern auch das der Strafen. Und zwar hier der zeitlichen Strafen, welche der Mensch selbst durch gute Werke tilgen kann. Es geht also der Ablaß sicher nicht über die Kompetenz der Kirche hinaus. Wer das Große vermag (die Sündenvergebung), der vermag auch das Kleinere (die Erlassung der zeitlichen Sündenstrafen). Die Ausübung der Ablaßgewalt ist ein Akt der Jurisdiktion, aber sie ist abhängig von einer sittlichen Disposition des Empfängers. Daher ist auch gegen die Art des Gebrauches dieser Gewalt nichts einzuwenden. Die Geschichte dieses Gebrauches zeigt zwar zu verschiedenen Zeiten eine verschiedene Gestalt, doch liegt allen Formen ein ähnlicher, wenn auch nicht ganz gleicher Gedanke zu Grunde.

1. Eine biblische Form des Ablasses kann man in der bekannten Behandlung des Blutschänders in Korinth erkennen, dem Paulus wegen würdiger Buße das anfängliche Strafmaß abkürzt (1 Kor 5, 3—5. 2 Kor 2, 10 f).

2. Auf Grund der Märtyrerbriefe fand in den ersten Jahrhunderten eine Milderung der kanonischen Bußstrafen statt (vgl. Tertull., Ad martyr. 1; Cypr., De laps. 18). In lauen Zeiten konnte Mißbrauch mit solchen Empfehlungsbriefen getrieben werden, weshalb Cyprian solchen rügt (ebd.).

3. Großer Bußeifer war in der Väterzeit ein Grund, die ursprünglich festgesetzte kanonische Buße zu ermäßigen. Es geschah das vom Bischof, und zwar naturgemäß von Fall zu Fall, nach individuellen Umständen, nicht generell.

4. In der karolingischen Zeit kamen in England die Bußredemptionen auf und verbreiteten sich auf dem Festlande. Sie bestanden darin, daß der Pönitent persönliche Bußleistungen (Fasten, harte Lebensweise) in dingliche Ersatzwerke (Gebete, Almosen) umwandeln konnte (redemptiones, commutationes). Diese Umwandlungen geschahen bald nach festen, tarifmäßigen Bestimmungen. Da die Ersatzwerke, zumal das Almosen, von der Schrift sehr empfohlen werden, so braucht man nicht für die Entstehung der Redemptionen auf die altgermanische Sitte des Wergeldes (ahd. wer = vir Mann) zu rekurrieren. Aber es liegt auf der Hand, daß sie den persönlichen Bußeifer schwächten und schädigten. Doch wurden seit dem 11. Jahrhundert die Redemptionen immer seltener, und an die Stelle der kanonisch festgelegten Strafen trat die arbiträre, vom Bußpriester bemessene Buße (Göller, Pönitentiarie I 78). Die erwähnten Umwandlungen sind „Ablässe ihrer Art"; denn sie fanden statt von Fall zu Fall und gewährten keine Schenkung, sondern nur einen Ersatz. Die aus der Kommutation fließenden Almosen verwandte man zu guten Zwecken. Seit 1000 kommt auch die Umwandlung der Buße in Wallfahrten in Brauch, so nach Jerusalem, Rom, Santiago de Compostella.

5. Generelle Ablässe gibt es seit dem 11. Jahrhundert, d. h. allgemeine Verkündigungen, wodurch für gewisse Ablaßwerke (Almosen) allen Gläubigen teilweise

Ermäßigung und später gänzlicher Erlaß (Kreuzzugsablaß) der Bußstrafen versprochen wurde. Das Ablaßrecht wird meist vom Papste geübt, nicht mehr vorzugsweise vom Bischof, wie früher.

Mißbräuche im Ablaßwesen kamen in dieser Periode mehr als zu irgend einer andern Zeit vor. Nichts zu sagen von den rein weltlichen Zwecken und Interessen, wofür die Ablässe sehr oft ausgeschrieben wurden, so wurden sie doch mehr und mehr in der Hand der Kirche und ihrer Organe zu einer reinen Geld- und Steuerquelle. Päpste, Bischöfe, Fürsten, Ablaßkommissare bis herab zum Ablaßprediger und Beichtpriester suchten ihren Anteil dabei zu erhalten, und dieser „schmachvolle Gewinn", wie sich das Tridentinum ausdrückt, mußte von selbst zu einer steten Neuausschreibung von Ablässen reizen, so daß sich ihre Art und ihre Höhe in ganz maßloser Weise steigerte. Auch wenn man absieht von den apokryphen Ablässen von Jahrtausenden, ja von vielen Millionen Jahren, bleibt immer noch des Anstößigen genug übrig. Wenn Gottlob und Köniser den materiellen Nutzen der Kirche als die eigentliche Triebfeder für die starke Verbreitung der Ablässe (Almosenablässe) angeben, so erinnert N. Paulus daneben auch an den religiösen Nutzen der Gläubigen: „Das eine schließt das andere nicht aus", aber zeitweilig hat wenigstens der pekuniäre Nutzen der Kirche vor dem religiösen der Gläubigen im Vordergrunde gestanden.

6. Die nachtridentinische Periode kennzeichnet sich durch das Zurücktreten der Almosenablässe (Pius V., † 1572, hob die Geldablässe auf) und durch das Hervortreten der Gebetsablässe (Rosenkranz-, Bruderschafts-, Skapulier- usw. Ablässe). Daneben gibt es eine eigene Art der vollkommenen Ablässe (Sterbeablaß, Ablaß bei Messen am privilegierten Altare, beim päpstlichen Segen, bei der Generalabsolution usw.). Die Gebetsablässe sind in dieser Periode allerdings sehr zahlreich geworden; aber es läßt sich doch nicht verkennen, daß der Mahnung des Tridentinums entsprechend eine weise Maßhaltung angestrebt wird.

Der kirchliche Gnadenschatz (thesaurus Ecclesiae) besteht aus den überfließenden Genugtuungswerken Christi und seiner Heiligen. Diese gehen in ihrem Werte nicht verloren, wenn sie auch als solche den Urhebern selbst nicht nützen können. Sie fließen vielmehr in den Verdienstschatz der Kirche und kommen so der Gemeinschaft der Gläubigen zugute auf Grund einer von dem kirchlichen Obern vollzogenen Zuwendung im Ablaß.

Alexander von Hales gebraucht zuerst den Ausdruck „Gnadenschatz der Kirche". Die Scholastik hat erst seit Ablauf des 12. Jahrhunderts den Ablaß theologisch begründet, nachdem er schon lange Zeit in Brauch war. Thomas erklärt den „Kirchenschatz" in der jetzt üblichen Weise. Wenn die Heiligen und besonders Christus durch ihre guten Werke, die eine verdienstliche und genugtuende Seite haben, für ihre eigenen Sünden den genugtuenden Wert ganz oder gar nicht bedürfen, dann fließt er eben auf Grund des Glaubens von der Gemeinschaft der Heiligen den einzelnen Gläubigen zu, die dessen sehr bedürftig sind. Eine solche Zuwendung ist sittlich erlaubt, weil sie sittlich bedingt ist (Suppl. q. 25, a. 1). Klemens VI. gebraucht und verwertet zuerst den Ausdruck „Kirchenschatz" amtlich in einer Ablaßbulle von 1343. „Dieser Schatz sollte nicht nutzlos in ein Schweißtuch gewickelt, nicht im Acker verborgen, sondern dem hl. Petrus, dem Schlüsselinhaber des Himmels, und seinen Nachfolgern und Stellvertretern auf Erden anvertraut werden, damit er aus besondern und vernünftigen Ursachen sowohl für gänzliche als teilweise Nachlassung der zeitlichen Strafen, welche man für die Sünden schuldet, sowohl allgemein als insbesondere denen, die wahrhaft büßen und beichten (vere poenitentibus et confessis), barmherzig zugewendet werden. Zur Füllung dieses Schatzes tragen bei die Verdienste der seligen Gottesgebärerin und aller Auserwählten vom ersten bis zum letzten Gerechten, so daß die Erschöpfung oder Minderung des Schatzes nicht zu befürchten ist, sowohl

wegen der unendlichen Verdienste Christi, als auch deshalb, weil je mehr durch dieselben zur Gerechtigkeit gebracht werden, um so mehr die Menge ihrer Verdienste wächst" (Denz. 550 ff). Ganz übereinstimmend mit dieser positiven Äußerung sind die negativen Zurückweisungen der Angriffe auf den Kirchenschatz durch Luther (Denz. 757 [641]), Bajus (Denz. 1060 [940]) und die Pistorienser (Denz. 1541 [1404]). Von Katholiken lehnten den Kirchenschatz ab der Schüler des Scotus, Franz Mayron († 1327), und der Dominikaner Durandus († 1334); vgl. Kirchenlexikon XI² 1601—1603, s. v. Thesaurus.

Das eigentliche Wesen des Ablasses ergibt sich aus der bisherigen Erklärung mit aller Deutlichkeit: er ist seinem Charakter nach nicht eine einfache Schenkung, sondern eine Lösung auf Grund von andern geleisteter Bezahlung. An eine Erschöpfung des Vorrates in dem kirchlichen Verdienstschatze könnte man nur dann denken, wenn er sich einzig aus den menschlichen Verdiensten der Heiligen füllte, nicht aus den unendlichen Verdiensten des Gottmenschen.

Inhaber der Ablaßgewalt. Die Erteilung der Ablässe ist ein Jurisdiktionsakt, kein sakramentaler Akt. Daher sind die Träger der Jurisdiktionsgewalt Inhaber der Ablaßgewalt, nicht die Träger der Weihegewalt. Ganz entsprechend diesem Prinzip hat der Papst eine absolute Ablaßgewalt, dagegen der Bischof nur eine beschränkte, weil er eben nur eine beschränkte Jurisdiktion besitzt.

Das Herkommen regelt die bischöfliche Ablaßgewalt im einzelnen. Seit langem spenden die Bischöfe bei der Einweihung einer Kirche nach einem bis in die ersten Anfänge des mittelalterlichen Ablaßwesens zurückgehenden Brauche einen Ablaß, und zwar von einem Jahre, bei minder festlichen Anlässen von 40 Tagen. Andern Prälaten steht dagegen kein Ablaßrecht zu (Thomas, Suppl. q. 26, a. 3), wenn sie nicht vom Papste dazu delegiert sind.

Der Gebrauch der Ablaßgewalt ist an gewisse ethische Bedingungen geknüpft, ohne deren Erfüllung der Ablaß ohne Wirkung bleibt. Die objektiven Bedingungen auf seiten der Kirche sind 1. das legitime Ablaßrecht (legitima potestas) und 2. eine gerechte Ursache (iusta causa). Die subjektiven Bedingungen des Empfanges sind 1. der Gnadenstand, 2. die Erfüllung der vorgeschriebenen Ablaßwerke, 3. die Absicht, den Ablaß zu empfangen.

Von der legitimen Vollmacht war bereits die Rede. Als gerechter Grund gilt jedes und alles, was der Kirche und den Empfängern zum wahrhaft religiösen Nutzen gereicht. Ein Ablaß wegen zeitlichen Gewinnes ist nach Thomas Simonie (Suppl. q. 25, a. 3). Die Theologen machen von der gerechten Ursache meist die Gültigkeit des Ablasses abhängig.

Der Gnadenstand des Empfängers ist notwendig, weil ohne erlassene Schuld keine Strafe erlassen werden kann. Daher kann ein vollkommener Ablaß nur von denen gewonnen werden, welchen alle Sünden, auch alle läßlichen, vorher erlassen wurden. Der einfache Gnadenstand genügt also dafür nicht. Die andern beiden Bedingungen, Absicht und Erfüllung der Ablaßwerke, sind selbstverständlich. Aus diesen Bedingungen ergibt sich auch der Nutzen der Ablässe für die Gläubigen.

Der objektive Wert der Ablässe ist abhängig von dem Willen der Kirche und von der subjektiven Disposition des Empfängers. Letztere als normal vorausgesetzt gilt im allgemeinen der Satz: Die Ablässe gelten so viel, als sie lauten (tantum valent, quantum sonant).

Ihre Geltung vor Gott und nicht nur vor der Kirche ist allgemeine Lehre der Theologen. Man wendet ein, diese Meinung sei erst seit dem 13. Jahrhundert

aufgekommen. „Der Ablaß galt freilich in erster Linie als ein Nachlaß der von der Kirche auferlegten (kanonischen) Bußstrafen. Wie aber von jeher der Kirchenbuße eine überirdische Wirkung zugeschrieben und wie die von den kirchlichen Obern erteilte Nachlassung oder Milderung der kanonischen Buße als eine solche betrachtet wurde, die nicht nur vor der Kirche, sondern auch vor Gott Geltung habe, so wurde auch bereits im 11. und 12. Jahrhundert sowohl den Ablässen für Almosen und Kirchenbesuch als den Kreuzzugsablässen eine Wirkung vor Gott zugeschrieben" (N. Paulus in Zeitschr. für kathol. Theol. 1909, 38; vgl. Denz. 1540 [1403]).

Die Ablässe für die Verstorbenen. Sie haben eine eigene Entwicklungsgeschichte, aber auch ihre eigenen Schwierigkeiten. Das Problem des Ablasses für die Verstorbenen liegt in den beiden Umständen, daß geschichtlich der Ablaß überhaupt als Nachlaß der kanonischen Strafen, die im Angesichte der Kirche auf Erden zu leisten waren, zuerst hervortrat, also an eine kirchliche Rekonziliation Verstorbener gar nicht gedacht werden konnte, und daß weiter die Kirche ihre Binde- und Lösegewalt nur „auf Erden" auszuüben hat. Besonders aus dem letzten Umstande ergibt sich, daß das Ablaßrecht in Bezug auf die Verstorbenen kein eigentliches sein kann.

Geschichtlich treten päpstliche Ablässe für die Verstorbenen nicht früher als gegen die Mitte des 15. Jahrhunderts hervor; nämlich 1457 in der Kreuzzugsbulle Kalixts III. an Heinrich von Kastilien. Das war aber in Spanien damals ein unerhörtes Ereignis (cosa nuova). Einen zweiten Ablaß dieser Art bewilligte Sixtus IV. dem Kaiser Ludwig XI. zu Gunsten einer Peterskirche in Saintes für ganz Frankreich auf zehn Jahre. Diesen Ablaß verkündigte der Kardinallegat Peraudi, erregte aber ebenfalls großes Aufsehen in Frankreich, weil man nun das Gebet für die Verstorbenen unterließ. Deshalb erklärte sich Sixtus näher und deutete den Ablaß als eine Bitte um Lösung, nicht als eine apodiktische Lösung. Peraudi scheint aber darüber seine eigene theologische Ansicht gehabt zu haben, denn er erklärte in seinen Predigten, daß es der Reue und Buße nicht bedürfe, da ja der Ablaß für Fremde sei; daher sei er auch in der Todsünde verdienbar, wenn nur das betreffende Ablaßalmosen gezahlt werde, und zwar wirke er dann sicher und auf ganz bestimmte Seelen. Auch Gabriel Biel, Wendelin Steinbach, Johann Hane, Johann Paltz und andere Theologen jener Zeit teilten diese Ansicht. Man kaufte je nach Geldvorrat 200, 100, 50 bestimmte Seelen auf einmal los. Auch die Frage wurde ventiliert, ob der Papst nicht auf einmal das ganze Fegfeuer lossprechen könnte, und sie wurde nicht von allen verneint. Auch von Tetzel sagt Grisar: „Er ließ in den Darlegungen über die Zuwendung des Ablasses für Verstorbene unrichtige und übertriebene Privatmeinungen einzelner Theologen, die nicht verbürgt waren, auf gleicher Linie mit der sonst richtig von ihm dargestellten Kirchenlehre in seine Predigten einfließen. Es waren freilich Privatmeinungen, die auch in offizielle Ablaßinstruktionen Eingang gefunden hatten" (Luther I 267).

Alexander von Hales lehrt zuerst deutlich, daß der Ablaß für die Verstorbenen nur als fromme Fürbitte (per modum suffragii sive impetrationis) wirke. Ihm schließt sich Bonaventura an (In IV dist. 20, p. 2, a. 1, q. 5). Thomas beruft sich auf die kirchliche Gewohnheit (Suppl. q. 71, a. 10). Albert tadelt das eigenmächtige Zuwenden des Ablasses an Verstorbene. Andere, wie der Kanonist Heinrich von Susa († 1261) und der Scotist Franz Mayron († 1327), lehnen ihn völlig ab. Man sieht wieder die Lehrentwicklung in diesem Punkte. Dieselbe verlief aber durchaus konsequent; denn der Ablaß für die Verstorbenen, mag er auch, wie N. Paulus, dessen Abhandlungen hier vor allem zu vergleichen sind, wahrscheinlich macht, zuerst im Volke aufgetaucht sein, so ist er doch eben nichts anderes als eine Form der christlichen Fürbitte, die in ihrer Art uralt ist (vgl. Denz. 1542 [1405]).

Aus dem Gesagten ergibt sich: 1. daß der Ablaß den Verstorbenen nicht direkt, als in Weise einer unmittelbaren Lossprechung (directe et per modum solu-

tionis), sondern nur indirekt, weil in Weise einer Bitte (per modum impetrationis), zugewendet werden kann; 2. daß er in seiner Wirkung eben deshalb nicht sicher ist; 3. daß er den Verstorbenen nicht direkt zugesprochen werden kann, sondern zunächst den Lebenden, die ihn durch Erfüllung der vorgeschriebenen Bedingungen erst gewinnen müssen, und dann Gott für die Verstorbenen anbieten dürfen.

Über die theologische Währung der Sätze über den Ablaß schreibt Schanz, „daß streng zum Glauben nur das gehört, was das Tridentinum bestimmt hat, nämlich daß die Kirche die Gewalt habe, Ablässe zu erteilen, und daß dieselben dem christlichen Volke nützlich seien". „Dem Glauben nahe kommt, daß durch die Ablässe die Strafen für die nachgelassenen Sünden von Gott nachgelassen werden, die Ablässe den armen Seelen im Fegfeuer zugewendet werden können und die Ablässe aus dem Kirchenschatze durch den Papst und die Bischöfe geschöpft werden" (a. a. O. 635).

In Bezug auf die theologische Kontroverse, ob die Ablässe für Verstorbene, da sie ja für Fremde und für solche, die sicher im Gnadenstande sind, im Stande der Todsünde von den Lebenden gewonnen werden können, treten wir, abweichend von Pesch u. a., auf die Seite Pohles und „sprechen uns entschieden gegen die Möglichkeit der Gewinnung eines Ablasses für die Verstorbenen im Zustande der Todsünde aus" (III[4] 524). Wer nicht in der Lage ist, für sich etwas zu verdienen, kann eben auch keine Verdienste für andere anbieten.

Fünftes Kapitel.

Die letzte Ölung.

Literatur. Thomas, Suppl. q. 29—33. Bellarmin, De sacram. extremae unctionis (De controv.). Suarez, d. 39—44. Serarius, De sacram. extr. unctionis (Mogunt. 1611). Victorelli, De extr. unctione (Patav. 1609). Launoi, De sacram. unctionis infirmorum (Paris. 1673). De Sainte-Beuve, De confirmatione et extrema unctione (1686; M. Curs. compl. XXIV 1 ff). Drapier, Tradition de l'Église touchant l'extrême onction (Lyon 1699). Rosignoli, Tract. de sacram. poenit. et extrem. unctionis (Mediol. 1706). De Gaëtanis, De suprema unctione (Lucae 1747). Gläser, Die Krankenölung in ihrer biblischen und historischen Begründung (1831). Heimbucher, Die heilige Ölung (1887). Schmitz, De effectibus sacram. extrem. unctionis (1893). Kern, De sacram. extrem. unctionis (1907). Manches Geschichtliche bei Franz, Die kirchl. Benediktionen. Über die Griechen vgl. Maltzew, Die Sakramente der orthodox-kathol. Kirche (1898) CCCXXIII ff 450 ff. Stefanus Episcop., De sacramentis et ritibus orthodoxae ecclesiae (Charcov 1904). Weitere griechische Literatur bei Kern 379.

§ 198. Begriff. Benennung. Einsetzung.

Begriff. Die letzte Ölung ist jenes Sakrament, in welchem dem Kranken durch eine unter Gebet vollzogene Salbung mit geweihtem Öl die seinem besondern Zustande entsprechende Gnade Gottes zur Wohlfahrt der Seele und auch bisweilen des Leibes erteilt wird.

Das Tridentinum sagt: „Die heilige Versammlung hat es für gut befunden, an die vorangehende Lehre von der Buße das anzuschließen, was über das Sakrament der letzten Ölung folgt, das von den Vätern für den Abschluß nicht nur der Buße, sondern auch des ganzen christlichen Lebens, das eine beständige Buße sein soll, gehalten worden ist" (sess. XIV, doctr. de sacram. extr. unct.; Denz. 907 [785]). Damit ist angedeutet, daß die Ölung als Vollendung und Ergänzung des Bußsakramentes aufzufassen ist. Maltzew gibt folgende Erklärung der griechischen Kirche: „Die Ölung ist ein Sakrament, durch welches unter der

Salbung des Körpers mit Öl über den Kranken die göttliche Gnade herabgerufen wird, welche die Krankheiten der Seele wie des Leibes heilt" (a. a. O. cccxxiii).

Benennung. „Letzte Ölung" (extrema unctio) heißt das Sakrament seit der Scholastik, und zwar deshalb, weil sie für den Fall des Abscheidens aus dieser Welt gegeben wird, wenn der Kranke in extremis ist. Andere ältere Namen sind Krankensalbung (unctio infirmorum), Sakrament der Abscheidenden (s. exeuntium), sanctum oleum, sacramentum unctionis. Die jetzt übliche griechische Benennung ist „Gebetsölung" (εὐχέλαιον von εὐχη und ἔλαιον), auch heiliges oder göttliches Öl (τὸ ἅγιον ἔλαιον, μύρον, θεῖον μύρον), Chrisma (χρῖσμα ὀἰ ἐλαίου), auch letzte Salbung (ἐσχάτη χρῖσις) u. a.

Als Symbol der letzten Ölung darf die Salbung des Herrn durch Maria gelten. „Da sie diese Salbe", sagt Christus, „über meinen Leib ausgoß, tat sie es zu meinem Begräbnisse" (Mt 26, 12).

Analogien der sakramentalen Krankensalbung gibt es bei Juden und Heiden. Die antike Welt sah in dem Öl ein körperliches Heilmittel und wandte es gern an (Lk 10, 34. Mk 6, 13). Vgl. hierzu Dölger, Der Exorzismus im altchristl. Taufritual 146 ff und besonders Franz, Benediktionen I 63—361 passim; Harnack, Medizinisches aus der älteren Kirchengeschichte (1892). Hierher gehört auch die später näher zu erörternde Laienölung der Christen.

Satz. Die letzte Ölung ist ein wahres und eigentliches von Christus eingesetztes Sakrament. De fide.

Erklärung. Weil die Reformatoren die Ölung für eine „menschliche Erfindung" hielten, die weder Gottes Gebot noch Gnadenverheißung habe, oder sie mit dem Charisma der Krankenheilung identifizierten (donum curationis), so definierte das Tridentinum: „Wenn jemand sagt, die letzte Ölung sei nicht wahrhaft und eigentlich ein Sakrament, eingesetzt von Jesus Christus, unserem Herrn, und von dem heiligen Apostel Jakobus verkündet, sondern nur ein von den Vätern überkommener Brauch oder eine menschliche Erfindung, der sei ausgeschlossen" (sess. XIV, can. 1, de sacr. extr. unct.; Denz. 926 [408]; vgl. 910 [788]).

Beweis. Die Apostel haben auf ihrer Probesendung das Öl zu wunderbaren Krankenheilungen gebraucht (Mk 6, 12 f; vgl. Mt 10, 8; Lk 9, 2). Jedenfalls taten sie das auf des Herrn Anordnung.

Volles Licht auf die im Urchristentum übliche Krankensalbung gibt die Jakobusstelle: „Ist jemand krank unter euch, so rufe er die Priester der Kirche, und sie sollen über ihn beten und ihn mit Öle salben im Namen des Herrn. Und das Gebet des Glaubens wird den Kranken heilen, und der Herr wird ihn aufrichten, und wenn er in Sünden ist, so werden sie ihm vergeben werden" (Jak 5, 14—15).

Zur Exegese. Der Apostel gibt für die schwierige Lage der Krankheit seinen Lesern eine christliche Anweisung. Sie sollen zu dem Kranken die Priester der Kirche (τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας) rufen. Damit sind Priester im Sinne der Dogmatik gemeint. Denn sie sollen einen religiösen Ritus, ähnlich der Taufe und Handauflegung, an dem Kranken vollziehen, mit welchem die Gnade der Sündenvergebung und Gesundheit verbunden ist. Es sind ganz bestimmte (τούς) Personen, weder Älteste im physischen Sinne noch Charismatiker. Das Charisma war zufällig und keineswegs an ein Alter geknüpft. Es ist nicht möglich, Jakobus von zufälliger wunderbarer Krankenheilung zu verstehen. Diese steht nicht einmal im Vordergrunde, sondern die geistige Aufrichtung und Sündenvergebung. Krankheit und Sünde stehen nach dem Evangelium im Verhältnis von Folge und Ursache (Jo 5, 14. Lk 13, 16). Aus der Jakobusstelle ergibt sich also die Sakramentalität der Ölung deutlich;

das äußere Zeichen, die innere Gnade und der dauernde Brauch. Undeutlich bleibt die Einsetzung. Christus hat an die längst gewohnte Krankensalbung die Gnade des Neuen Bundes geknüpft. Wann er das getan, kann nicht klargestellt werden. Daß er es getan, darf aus Jak 5, 14 f geschlossen werden; denn eine rituelle Funktion im Namen des Herrn setzt den Befehl des Herrn voraus. Der Beweis ist analog dem für die Firmung. Das Tridentinum findet in Mk 6, 12 f einen Hinweis (insinuatum), keine Einsetzung (institutum). Jedenfalls hat Christus die Ölung während der vierzig Tage eingesetzt. Nur auf ihn allein konnte sich die Versicherung stützen, daß durch den Ritus der Salbung die Sünden vergeben würden.

Aus dem Gesagten ergibt sich die Ablehnung der Behauptung der Modernisten: „Jakobus beabsichtigt in seinem Briefe (5, 14—15) nicht, ein Sakrament Christi zu verkünden, sondern einen frommen Brauch zu empfehlen; und wenn er in diesem Brauche vielleicht ein Gnadenmittel sieht, so versteht er dieses nicht in dem strengen Sinne, wie die Theologen es genommen, die den Begriff und die Zahl der Sakramente festgestellt haben" (Denz. 2048).

Väter. Vornicäische Spuren der Ölung gibt es, aber sie sind nur dunkel. Von Serapion von Thmuis existiert ein Weihegebet des Krankenöles, welches wohl ins 2. Jahrhundert zurückreicht (vgl. Texte und Untersuchungen, herausgegeben von Gebhardt und Harnack, N. F. Bd II, Hft 3 b [1899]). Kern beruft sich auch auf ein apokryphes Nikodemusevangelium. Tertullian rügt die Weiber der Häretiker, welche sich anmaßen, „Heilungen zu versprechen" (De praescript. 41). Origenes führt Jak 5, 14 f für die Buße an, womit vielleicht die Ölung eingeschlossen war (In Lev. hom. 2, 4). Es ist schwer, über diese Zeugnisse ein sicheres Urteil zu fällen. Schanz hält Innozenz I. († 417) für den ersten klaren Zeugen. Dieser schreibt an den Bischof Dezentius von Gubbio: „Ohne Zweifel muß dies (Jak 5, 14) von den gläubigen Kranken genommen oder verstanden werden, die mit dem heiligen Öle des Chrisam gesalbt werden können, das vom Bischof bereitet ist und dessen sich nicht nur die Priester, sondern auch alle Christen für ihr oder der Ihrigen Bedürfnis zum Salben bedienen können. Übrigens ist, wie wir sehen, das überflüssig hinzugefügt, daß über den Bischof bezweifelt wird, was ohne Bedenken den Priestern gestattet ist. Den Priestern nämlich ist es zugesprochen, weil die Bischöfe, die durch andere Verrichtungen gehindert sind, nicht zu allen Kranken gehen können. Wenn übrigens ein Bischof im stande ist oder es für angemessen hält, jemand zu besuchen, zu segnen und mit Chrisma zu berühren, so kann er es ohne Bedenken tun, da ihm ja die Bereitung des Chrismas zusteht. Den Büßenden nämlich kann dieses (heilige Chrisma) nicht aufgegossen werden, weil es zu den Sakramenten gehört (quia genus est sacramenti). Denn wie könnte denen, welchen die übrigen Sakramente verweigert werden, eine Art (derselben) zugestanden werden?" (Denz. 99 [61].) Diese Ausführungen sind klar. Eine Schwierigkeit macht nur die Bemerkung des Papstes, daß diese Salbung „allen Christen in ihrer eigenen oder der Ihrigen Not" gestattet wird. Das kann natürlich keine sakramentale Ölung sein, kann aber auch nicht heißen, sie dürften es sich von der Kirche spenden lassen, sondern es ist vielmehr mit Franz richtig zu lösen, wenn man den auch anderweitig genügend bezeugten Brauch berücksichtigt, daß das vom Bischof geweihte Öl auch von Laien in Krankheitsfällen zur Salbung verwendet wurde. Es gab eine Laiensalbung und eine priesterliche Salbung. Die letztere bezeichnet der Papst in den Schlußsätzen des Kapitels als genus sacramenti, das den Büßern zu verweigern sei (Franz, Benediktionen I 341). Solche Laien- und Selbstsalbungen sind auch für die folgenden Zeiten bis ins 11. Jahrhundert bezeugt, wurden aber allmählich durch viele energische Vorschriften der sakramentalen Salbung zurückgedrängt zu Gunsten der letzteren (Franz I 357). Die sakramentale Krankensalbung wird ferner im Sakramentare Gregors I. bezeugt, die Weihe des Öles vorgeschrieben sowie die Art der Spendung angegeben (M. 78, 233). Seit dieser Zeit befindet sich die Ölung im allgemeinen Gebrauch.

Daß auch die griechische Kirche das Sakrament der Ölung besitzt, ist bekannt. Maltzew schreibt über den Ursprung desselben: „Die göttliche Einsetzung dieses

Sakramentes wird durch die unfehlbare Tradition der heiligen Kirche bezeugt" (CCCXXIII). Chrysostomus gibt wiederholt Andeutungen über die Existenz der Ölung in der Kirche (De sacerdot. 3, 5; M. 48, 644; In Matth. hom. 32, 6; M. 57, 384). Seit dem anhebenden Mittelalter befassen sich auch manche Synoden mit der Ölung, und manche Kapitularien der karolingischen Zeit schärfen ihren Empfang ein. „Ein Fortschritt", sagt Specht mit Recht, „läßt sich bei unserem Sakramente wie in manchen andern Dingen nicht verkennen" (II 390).

Die Scholastik ist einig in ihrem Urteil über die Sakramentalität der Ölung, wenn sie auch betreffs der Einsetzung durch Christus oder die Apostel zu einer solchen Einheit nicht gelangte (Schwane III 675 ff). Über die Kongruenzgründe für die Einsetzung vgl. das Tridentinum.

§ 199. Das äußere Zeichen.

Satz. Die Materie der Ölung ist das Öl, womit die Salbung vollzogen wird. De fide.

Erklärung. Wenn auch keine ausdrückliche Definition über die Materie der Ölung vorliegt, dann enthält unser Satz dennoch die Glaubenslehre der Kirche. Eugen IV. sagt: „Die Materie ist Olivenöl, das vom Bischof geweiht ist" (Denz. 700 [595]). Das Tridentinum redet in allen seinen Kanones über die Ölung von einer „Salbung" (unctio) und sagt ausdrücklich: „Die Kirche erkannte, daß die Materie Öl sei, das vom Bischof geweiht ist" (Denz. 908 [786]).

Beweis. Jakobus nennt in seiner Vorschrift für die Krankensalbung das Öl *(ἔλαιον)*. Eine nähere Beschreibung über die Art dieses Öles (materia remota) findet sich in der Schrift nicht, aber man darf vielleicht an das im Orient gebräuchliche Olivenöl auch bei Jakobus denken. Ebensowenig sagt der Apostel etwas Genaueres darüber, wie die Salbung zu vollziehen ist (materia proxima). Es liegt die Vermutung nahe, daß sie an den wirklich kranken Teilen des Körpers geschah.

Die Väter und älteren Weihegebete nennen die Materie schlechthin Öl (ἔλαιον), wobei freilich wieder wohl an die besondere Art des Olivenöles zu denken ist. Alle späteren Ritualien, die lateinischen wie die orientalischen, schreiben Olivenöl vor; auch die Scholastik kennt nur dieses. Thomas schreibt: „Weil nun alle andern Arten Öl nur wegen einer gewissen Ähnlichkeit mit dem Olivenöl so genannt werden, dieses demnach das eigentliche Öl ist, so wird nur Olivenöl für dieses Sakrament gebraucht" (Suppl. q. 29, a. 6). Über die Kongruenz der Materie vgl. Cat. Rom. P. 2, c. 6, q. 5).

Die Salbung soll nach Eugen IV. an Augen, Ohren, Nase, Mund, Händen, Füßen und Nieren geschehen (Denz. 700 [595]). Letztere Salbung betrifft den Sitz der Begierlichkeit, unterbleibt aber nach heutiger Praxis. Das Nähere in der Pastoraltheologie. Die Salbung der Griechen ist noch eine reichhaltigere. Im Notfall aber genügt eine Salbung, etwa die der Stirn.

Die Weihe des Öles ist uralt. Sie soll vom Bischof geschehen (vgl. Denz. 1628 f [1494 f]). Der Papst kann dazu aber auch den einfachen Priester delegieren. In der griechischen Kirche weihen die Priester das Krankenöl wie auch das Tauföl (ol. catechumenorum), welchen Brauch Benedikt XIV. billigte. Die Scholastik hielt die Weihe für wesentlich (Suppl. q. 29, a. 5 f). Praktisch ist der Gebrauch des geweihten Öles streng vorgeschrieben.

Die Form der Ölung ist in den verschiedenen Kirchen und Zeiten verschieden; sie besteht im allgemeinen in den Gebetsworten, welche die Salbung begleiten.

Eugen IV. sagt hierüber: „Die Form dieses Sakramentes ist diese: Durch diese heilige Salbung und seine mildreiche Barmherzigkeit verzeihe dir Gott, was du gesündigt hast durch das Sehen usw." (Denz. 700 [595]). Dasselbe wiederholt das Tridentinum (Denz. 908 [786]). Nach einer von Pius X. (1906) bestätigten Entscheidung des Heiligen Offiziums lautet die Form für den Notfall: „Durch diese heilige Salbung verzeihe dir Gott, was immer du gesündigt hast. Amen" (Denz. 1996).

Nach dem Jakobusbriefe soll die Salbung von einem „Gebete des Glaubens" (ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως) begleitet sein. Über den Inhalt desselben wird nichts gesagt; es kann aber vermutet werden, daß es wesentlich eine Bitte an Gott war, er möge den Kranken aufrichten, erretten und ihm die Sünden verzeihen. Dieses wird wenigstens als Wirkung des gesamten Ritus vom Apostel hingestellt.

Auch nach den Vätern war dieses Gebet eine Bitte um leibliche und geistige Gesundheit. Die Form war also deprekatorisch. Nach Thomas entspricht diese Form dem römischen Brauch, dem hilflosen Zustande des Empfängers, auch dem Sakramente, das die leibliche Gesundheit nicht immer, also nicht ex opere operato bewirke (Suppl. q. 28, a. 8). Auch in der griechischen, koptischen, jakobitischen, syrischen Kirche herrscht diese Form. — Aus der inhaltlichen Verschiedenheit der Form schließt Specht wohl mit Recht, daß Christus dieselbe nur in genere festgesetzt hat (II 361).

§ 200. Spender, Empfänger, Wirkungen.

Satz. Spender der letzten Ölung sind die Priester. De fide.

Erklärung. Das Tridentinum hatte eine besondere Veranlassung, den Spender der Ölung zu dogmatisieren. In der Jakobusstelle war von „Presbytern" die Rede, die von den Reformatoren als „Älteste" im Sinne von Laien verstanden wurden. Daher definierte es: „Wenn jemand sagt, die Priester der Kirche, welche nach der Mahnung des hl. Jakobus zur Salbung des Kranken herbeigerufen werden sollen, seien nicht die vom Bischof geweihten Priester, sondern die Ältesten in jeder Gemeinde, und darum sei der eigentliche Ausspender nicht der Priester allein, der sei ausgeschlossen" (sess. XIV, can. 4 de extr. unct.; Denz. 929 [807]; vgl. c. 3; Denz. 910 [788]).

Beweis. Jakobus schreibt, daß „die Priester der Kirche" *(οἱ πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας)* herbeigerufen werden sollen. Man kann das allgemein verstehen, in dem Sinne, daß einer von den Priestern gemeint ist (vgl. Lk 17, 14), oder auch pluralistisch. Wenn auch in der alten Kirche, sowohl in der lateinischen als in der griechischen, mehrere Priester die Krankensalbung vollzogen, so wurde einer doch stets und überall für genügend erachtet. Eine Mehrzahl von Spendern bevorzugten besonders die Griechen.

Thomas gibt die Kongruenzgründe für die Mehrheit von Priestern an: „Es ziemt sich, daß viele Priester dabei zugegen sind und daß das Gebet der ganzen Kirche zum Effekte dieses Sakramentes mitwirkt, weil es die vollendete Heilung bewirken soll und in ihm eine Fülle der Gnade erforderlich ist" (S. contra Gentil. 4, 73). Doch genügt nach ihm auch ein einziger Priester.

Der Diakon kann das Sakrament nicht spenden, noch weniger ein Laie. Die Laienölung war allerdings im Mittelalter sehr üblich und wurde schon von Innozenz I. erwähnt, kann aber nur als Sakramentale gelten. Sie verursachte sogar eine Vernachlässigung der sakramentalen Ölung. Daher die häufigen Mahnungen in den Kapitularien der Karolingerzeit, die heilige Ölung nicht gering zu achten. Aber freilich

„das geweihte Öl für die Selbstsalbung stand nach dem Zeugnis der liturgischen Bücher den Gläubigen zur Verfügung. Verboten war nur, den Laien Chrisam zu verabfolgen" (Franz I 258). Später wurde das heilige Öl teuer bezahlt. „Namentlich im 13. Jahrhundert haben sich die Geistlichen für das Öl stark bezahlen lassen, so daß kaum ein Armer desselben teilhaftig wurde. Insbesondere hat die Assistenz mehrerer Priester, die bezahlt sein wollten (Stolgebühren), die Meinung aufgebracht, die letzte Ölung sei bloß für die Reichen bestimmt" (Schanz 660). Auch Kern spricht von einer „gewissenlosen Habsucht vieler Priester", die den Empfang der Ölung erschwerten (Zeitschr. f. kath. Theol. 1906, 599 ff).

Empfänger der Ölung sind nur Kranke, nicht Gesunde; bei einem Rückfall in die Krankheit kann auch der Empfang des Sakramentes wiederholt werden.

Das Tridentinum sagt: „Es wird auch erklärt, daß diese Salbung bei Kranken anzuwenden sei, besonders aber bei jenen, die so gefährlich daniederliegen, daß sie am Ende ihres Lebens zu stehen scheinen, weshalb es auch das Sakrament der Sterbenden genannt wird. Wenn Kranke nach Empfang dieser Salbung genesen, so können sie wieder, falls sie in eine andere ähnliche Lebensgefahr geraten, durch Hilfe dieses Sakramentes gestärkt werden" (Denz. 910 [788]).

Zu bemerken ist noch, daß bei den Griechen am Gründonnerstage eine große feierliche Ölweihe durch den Bischof vorgenommen wird, worüber Maltzew berichtet: „Obwohl in den priesterlichen Weihegrammata vorgeschrieben ist, daß der Priester in keinem Falle dieses Sakrament an Gesunden vollziehen darf, so wurde doch schon seit den ältesten Zeiten bei den Griechen sowie auch in der russischen Kirche in Moskau und Nowgorod einmal im Jahre und zwar am Gründonnerstage vom Bischof über Gesunde die Ölsalbung gespendet. Der hl. Dimitri, Metropolit von Rostow, erklärt zur Begründung dieses Ritus die bekannte Stelle aus der Epistel Jakobi (5, 14) im weiteren Sinne, indem er unter Kranken nicht nur die körperlich, sondern auch die an der Seele Leidenden, also alle, welche Betrübnis, Schmerz usw. haben, auch die Sünder nicht ausschließend, versteht, sowie mit Rücksicht darauf, daß auch der gesunde Mensch nicht Zeit und Stunde seines Ablebens vorher weiß" (l. c. 549—550). Vgl. dazu Kern 272 f.

In der griechischen Kirche wird überhaupt der Grad der Schwere der Krankheit auch bei der von den Priestern gespendeten Ölung wenig berücksichtigt. Normalerweise wird nämlich im ganzen Morgenlande die Ölung in der Kirche gespendet; es wird also ein ganz erträglicher Krankheitszustand vorausgesetzt. Freilich bemerkt Maltzew auch, daß man gewöhnlich erst in einer schweren Krankheit zum Empfang der Ölung seine Zuflucht nimmt (cccxxv), aber die liturgischen Vorschriften und Gebete lauten zunächst auf die Spendung in der Kirche.

Auch im Abendlande empfing man früher die Ölung wenn möglich in der Kirche, was ebenfalls eine gewisse Weitherzigkeit in Bezug auf das Urteil über die Schwere der Krankheit bekundet. Heutzutage wird die Ölung allen wahrhaft Kranken gespendet. Der Grad der Schwere der Krankheit kann das Sakrament in seinem Valor nicht berühren, ist übrigens in vielen Fällen selbst von den Fachleuten nicht genau zu bestimmen. Altersschwäche ist als Krankheit zu beurteilen. Dagegen sind andere Zustände, die das Leben bedrohen, wie Schlachten, Operationen, Geburten, Schiffbruch u. dgl., an sich nicht als Krankheitszustände anzusehen, wenn auch solche aus ihnen folgen können und dann natürlich auch zum Empfang der Ölung berechtigen.

Da die Ölung ein Komplement der Buße ist, so kann sie auch nur von solchen empfangen werden, welche geistig zurechnungsfähig sind und Sünden begehen können. Daher wird sie versagt sowohl unmündigen Kindern als beständig Wahnsinnigen. Wer aber immer die Buße empfangen kann, dem kann auch die Ölung gespendet werden. Wiederholung der Ölung ist nach wieder eingetretener Lebensgefahr in derselben Krankheit möglich (Trid. sess. XIV, c. 3). Der Grund dafür liegt in ihrem Zweck,

Weihe und Kraft zu geben für den Fall des Todes. Vgl. Thomas, Suppl. q. 33; Contra Gentil. 4, 73; Zeitschr. f. kath. Theol. 1901, 238 ff.

Früher wurde, um den Effekt zu vermehren, die Ölung oft wiederholt. Nach dem Sakramentar Gregors I. sollen die Priester, wenn es erforderlich erscheint, sie sieben Tage nacheinander wiederholen (M. 78, 235). Diese Vorschrift wurde von manchen Ritualien und Synoden eingeschärft. Es ist hier mit Kern sicher an die Wiederholung des Sakramentes zu denken und nicht aus apologetischen Gründen dafür mit Gutberlet und F. Schmid ein Sakramentale einzusetzen. Jedenfalls spricht die alte kirchliche Praxis dafür, daß man in der Erteilung der Ölung nicht zu ängstlich und zu enge sein darf, weder in Bezug auf den Krankheitsgrad noch auf den Eintritt einer neuen Gefahr.

Als Disposition für den Empfang der Ölung gilt der Stand der Gnade; sie zählt zu den Sakramenten der Lebendigen. Daher geht ihr wenigstens seit dem 16. Jahrhundert das Sakrament der Buße vorher. Im Notfalle, wo die Beicht nicht mehr geleistet werden kann, darf die Ölung dort noch gespendet werden, wo man über den Reuezustand des Empfängers die notwendige Bürgschaft hat. Das römische Rituale verbietet das Sakrament den „Unbußfertigen und jenen, die in einer offenbaren Todsünde sterben". Pesch begnügt sich mit jeder „probabeln Vermutung über die Existenz einer hinreichenden Reue" (vgl. Kern 321). „Können diese Sakramente (der Beicht und Eucharistie) nicht mehr gespendet werden", schreibt Schanz, „so genügt für die Ölung ein Zeichen der Reue oder im Zustande der Bewußtlosigkeit das vorausgehende ausdrückliche oder doch interpretative Verlangen nach dem Empfange der Sakramente" (S. 662). Noch weniger fordert Schell, indem er für diejenigen Kranken, welche die Buße nicht mehr empfangen können, die Ölung als Sakrament der Toten annimmt, bestimmt zur Tilgung aller Sünden, wenn nur kein Hindernis gesetzt wird. „Es kann das einfache Vorhandensein alter Todsünden an sich kein Hindernis der sakramentalen Wirkung sein, sondern nur das fortdauernde Widerstreben des Willens (scil. gegen die Bekehrung). Ist dieses nicht vorhanden, so tilgt die letzte Ölung jede Sünde, die sie vorfindet" (Dogmatik IV 633). Hiergegen wenden sich Kern 171 ff; Specht II 365; Sasse II 268 f und wohl mit Recht. Die Schrift weiß nichts von einer solch naturhaften Wirkung, die sittlich nicht vorbereitet und bedingt ist. Die griechische Theologie stimmt hier mit der lateinischen überein (vgl. Maltzew cccxxv).

Wirkung. Die Ölung vermehrt die heiligmachende Gnade, tilgt die Überbleibsel der Sünden und bewirkt in außerordentlicher Weise auch die Vergebung jener Todsünden, die der Kranke nicht mehr beichten kann; bisweilen fördert sie auch die leibliche Wiedergenesung.

Das Tridentinum definierte: „Wenn jemand sagt, daß die heilige Salbung der Kranken keine Gnade mitteile und weder Sünden tilge noch die Kranken aufrichte . . ., der sei ausgeschlossen" (can. 2; Denz. 927 [805]; vgl. 700 [595]). Eine nähere Erläuterung dazu gibt das Konzil im 2. Kapitel.

Der Beweis liegt in Jak 5, 14 f, worauf sich auch das Konzil beruft. Hier werden aber hervorgehoben: Errettung (σώζειν), Aufrichtung (ἐγείρειν) und Sündenvergebung (ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν). Diese Ausdrücke bezeichnen aber nach der Schrift vorzüglich das geistige Heil.

Bei den Vätern steht freilich die Wirkung der leiblichen Gesundheit im Vordergrunde. Da diese aber nicht immer eintritt, so kann sie auch die eigentliche sakramentale Wirkung ex opere operato nicht sein, sagt Thomas. Die Scholastik betonte deshalb mit Recht die geistigen Wirkungen, und an sie schließt sich das Tridentinum. Die Ölung vermehrt die Gnade, wenn der Gnadenstand bereits vorhanden ist. In diesem normalen Falle tilgt sie die läßlichen Sünden, die noch nicht vergeben sind. Liegen schwere Sünden vor, so vergibt sie auch diese und wird zum Sakramente der Toten. In diesem Falle muß aber wenigstens unvollkommene Reue erweckt sein. Die Ölung bewirkt aber die Vergebung der schweren Sünden nicht wie

ein anderes Sakrament der Lebendigen per accidens, sondern durch sich selbst, per se; denn es ist nach dem Apostel auch für diesen Fall eingesetzt (Et si in peccatis sit etc.). Unter den vermuteten Sünden müssen wir sicher schwere verstehen; denn in vielen Dingen fehlen wir nach Jakobus alle (3, 2; vgl. 1 Jo 1, 8). Daher ist die Meinung der Scotisten, die Ölung tilge nur läßliche Sünden, nicht schriftgemäß.

Die Überbleibsel der Sünden (reliquiae peccatorum) sind die zeitlichen Strafen und eine gewisse Neigung zu den früheren Sünden. Die zeitlichen Strafen werden sowohl teils durch das Sakrament (ex operato) als auch durch die subjektive Disposition getilgt. Über das Maß steht aber nichts fest. Daher die Sitte, nach der Ölung dem Kranken den Sterbeablaß zu spenden sowie im Falle des Abscheidens das Meßopfer und die christliche Fürbitte dafür darzubringen.

Die leibliche Gesundheit bewirkt das Sakrament nicht wie eine natürliche Medizin, sondern als Heilsgut und also auch nur, wenn dieselbe Heilszweck hat. Empfängt der Kranke die Ölung bewußtlos und urteilt später, daß seine Disposition mangelhaft oder ungenügend war, kann er durch nachträgliche Reue den Obex beseitigen, und es lebt dann das bereits gültig empfangene Sakrament wieder auf (vgl. Kern 372 ff).

Die Ölung ist nicht streng heilsnotwendig. Es läßt sich weder eine innere Notwendigkeit noch ein äußeres Gebot für sie geltend machen. Doch würde ihre Verachtung schwer sündhaft sein.

Das Tridentinum versteht die Jakobusstelle weder von einem göttlichen noch von einem kirchlichen Gebote. Es sagt nämlich, Jakobus habe „diese heilige Salbung der Kranken den Gläubigen empfohlen", und in dem 4. Kanon redet es von der „Mahnung (hortatur) des hl. Jakobus, die Priester der Kirche zur Salbung herbeizurufen". Von einer Notwendigkeit des Mittels kann man nicht reden, weil das Sakrament die Gnade voraussetzt. Aber abgesehen davon, daß manche Theologen in der bloßen Einsetzung schon ein göttliches Gebot sehen, muß auch die Liebe zum eigenen Seelenheil sowie der große Ernst der Lage den Kranken veranlassen, das Sakrament zu begehren, und die Nächsten bestimmen, dessen Spendung zu veranlassen.

Sechstes Kapitel.

Die Ordination.

Literatur. Thomas, Suppl. q. 34—40. Bellarmin, De sacram. ordinis (De controv.). P. de Soto, De institutione sacerdotum (Dilling. 1558). Hallier, De sacris electionibus et ordinationibus ex antiquo et novo iure ([1636] M., Curs. compl. XXIV). Morinus, Comment. hist. et dogm. de sacris ecclesiae ordinationibus (Antverp. 1695; Paris. 1655). Marchini, De sacram. ordinis et sacrif. missae (Lugd. 1638). Oberndorfer, De sacram. ordinis (1759). Gasparri, Tract. canonicus de s. ordinatione (1893). Bruders, Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apost. Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 n. Chr. (1904). De Ghellinck, Le traité de Pierre Lombard sur les VII ordres ecclés.: ses sources, ses copistes (Rev. d'histoire éccl. X 2 290 ff. Über Einzelnes: Furtner, Das Verhältnis der Bischofsweihe zum heiligen Sakramente des Ordo (1861). Kurz, Der Episkopat, der höchste vom Presbyterat verschiedene Ordo (1877). Schulte-Plaßmann, Der Episkopat, ein vom Presbyterat versch. selbständiger sakramentaler Ordo (1883). Sobkowski, Episkopat und Presbyterat in den ersten christlichen Jahrhunderten (1893). Gobet, L'origine divine de l'épiscopat (1898). v. Dunin-Borkowski, Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopats (1900). Michiels, L'origine d'Épiscopat (1900). Ermoni, Les origines de l'Épiscopat (1903). A. König, Der katholische Priester vor 1500 Jahren: Priester und Priestertum nach Hieronymus (1890). Seidl, Der Diakonat in der katholischen Kirche (1884). Reuter, Das Subdiakonat, dessen historische Entwicklung (1890). Wieland,

Die genet. Entwicklung der sog. ordines minores in den ersten drei Jahrhunderten (1897). Saltet, Les réordinations. Études sur le sacrement de l'ordre (1907). Protestanten: Zöckler, Diakonen und Evangelisten (1893). Leder, Die Diakone der Bischöfe und Presbyter und ihre urchristl. Vorläufer (1905). Th. Schäfer, Die weibliche Diakonie², 3 Bde (1887—1894). Zscharnack, Der Dienst der Frauen in den ersten christl. Jahrhunderten (1902). v. d. Goltz, Der Dienst der Frau in der christl. Kirche (1905). Harnack, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den ersten zwei Jahrhunderten (1910). Behm, Die Handauflegung im Urchristentum (1911).

§ 201. Begriff. Benennung. Einsetzung.

Begriff. Die Ordination oder die Weihe ist jenes Sakrament, wodurch dem Empfänger eine von Christus eingesetzte geistliche Gewalt in der Kirche verliehen wird samt der zu ihrer Ausübung notwendigen Gnade.

Ordination und Ehe sind Standessakramente. Sie können deshalb in ihrem Entstehen (in fieri) und in ihrem Bestehen (in esse) betrachtet werden. Beim Weihesakrament bezeichnet man genau die Spendung mit Ordination, den Stand mit Ordo. Die Weihe versetzt also dauernd in den klerikalen Stand (ordo clericalis, sacerdotalis, ecclesiasticus; vgl. schon Tertull., De idol. 7). Voraussetzung für diese Wahrheit ist das Dogma von dem Unterschied der Priester und Laien oder von der gottgeordneten Hierarchie (vgl. S. 547 ff).

Benennung. Weihe (ordinatio) kommt von ahd. wihan, mhd. wihen = heiligen, segnen (wîha, wîh = heilig). Daher der Name Priesterweihe. Lateinische Benennungen sind: manuum impositio, sacramentum ordinis, s. antistitis, consecratio; griechische: χειροτονία, χειροθεσία, ἱεροσύνη. Der erste Ausdruck wurde bald für die Firmung allein gebraucht (Apg 8, 17 19; 19, 6), der letzte für die Priesterweihe (1 Tim 5, 22. 2 Tim 1, 6. Apg 6, 6; 13, 3). Die Bezeichnung kommt auch allgemein für Segnung vor (Mt 9, 18. Mk 16, 16. Lk 13, 13).

Rangstufen des Ordo. Die lateinische Kirche zählt sieben (acht) Weihestufen; vier niedere (ordines minores): Akoluthen, Exorzisten, Lektoren, Ostiarier, und drei höhere (ordines maiores): Subdiakone, Diakone, Priester (und Bischöfe). Zählt man mit den neueren Theologen gegen die Scholastik das Episkopat als eigenen Ordo, so ergibt sich die Achtzahl. Die Tonsur ist kein Ordo.

Die geschichtliche Erörterung über die Entstehung dieser sieben Ordines fällt dem Kirchenrecht zu. Das älteste Zeugnis der Siebenzahl reicht bis Papst Kornelius († 253). (Euseb., Hist. eccl. 6, 43, 11.)

Die griechische Kirche kennt als niedere Weihen nur das Hypodiakonat und Lektorat (Vorleser, Vorsänger, Kantorat). Maltzew nennt als Ordines den Bischof, Priester, Diakon und Leser, Sänger (Psalmist) und Hypodiakon; an letzterem wird nicht das Sakrament vollzogen, sondern nur die Cheirothesie im Unterschiede von der Cheirotonie (301 f).

Übersicht. Da bereits früher dargetan wurde, daß Christus in seiner Kirche eine geistliche Gewalt gegründet und an gewisse hierarchische Personen übertragen hat, und da vorhin diese Stufen mehrere aufgezählt wurden, so handelt es sich zunächst darum, die Übertragung dieser Gewalt durch die Ordination als ein von Christus eingesetztes Sakrament und den Ordo als einen sakramentalen Stand nachzuweisen. Darauf wird zu bestimmen sein, welche von den Ordines sakramentalen Charakter haben.

Satz. Die Ordination ist ein wahres und eigentliches von Christus eingesetztes Sakrament. De fide.

Erklärung. Gegen die Reformatoren, welche in der Ordination nur die vom Volke übertragene Lehrbefugnis und rituelle Einführung in das Predigt-

amt sahen (vgl. Apol. Conf. art. 7), aber keine sakramental verliehene Weihegewalt, definierte das Tridentinum: „Wenn jemand sagt, der Ordo oder die heilige Ordination (Weihe) sei nicht wahrhaft und eigentlich ein von Christus dem Herrn eingesetztes Sakrament, oder es sei nur eine menschliche Erfindung, erdacht von Männern, die in kirchlichen Dingen unkundig sind, oder es sei nur ein kirchlicher Brauch, um Diener für das Wort Gottes und für die Sakramente zu erwählen, der sei ausgeschlossen" (sess. XXIII, can. 3; Denz. 963 [840]). Hiermit ist also die Ordination allgemein als Sakrament erklärt. Von den einzelnen Ordines wird nichts definiert; ihr sakramentaler Charakter ist später theologisch zu bestimmen.

Beweis. Es sind zwei Wahrheiten hier auseinanderzuhalten, daß Christus den Aposteln die priesterliche Gewalt übertragen hat, und daß diese Übertragung oder Einsetzung ein sakramentaler Akt war. Die erste Wahrheit ergibt sich schon aus dem, was über die von ihm vollzogene Anordnung der Hierarchie und von der Sakramentenspendung gesagt wurde. Christus übertrug den Aposteln die Gewalt, zu opfern und die Sünden zu vergeben. Die Apostel übten diese Gewalt von Anfang an aus. Daß Christus selbst diese Vollmachten unter Anwendung eines äußeren Ritus (sakramentalen Zeichens) übertrug, läßt sich nicht nachweisen. Es war das auch nicht erforderlich, weil er nicht an seine Sakramente gebunden war, ihre Wirkung vielmehr durch einen bloßen Willensakt hervorzubringen vermochte. Aber er hat seinen Jüngern dafür einen sakramentalen Ritus vorgeschrieben; denn sie haben ihn sofort angewendet in Gebet und Handauflegung. Von den sieben Diakonen heißt es: „Diese stellten sie vor das Angesicht der Apostel, welche auch betend ihnen die Hände auflegten" (Apg 6, 6). Die Ordination des Paulus und Barnabas fand statt während des Gottesdienstes unter Fasten, Beten und Handauflegung (Apg 13, 3; vgl. 14, 22). An den Timotheus, der sicher Bischof war, schreibt Paulus: „Ich ermahne dich, daß du die Gnade Gottes wieder erweckest, die in dir ist durch die Auflegung meiner Hände" (2 Tim 1, 6; vgl. 1 Tim 4, 14; 5, 22). In diesen Stellen wird deutlich die priesterliche Gewalt übertragen und innere Gnade erteilt unter Anwendung eines äußeren Ritus. Nun schließen wir, wie bei Firmung und Ölung, daß Christus diesen Ritus mit der inneren Wirkung verknüpft haben muß, da die Apostel dazu nicht imstande waren. Wir haben also sicher alle vom Sakramentsbegriff erforderten Momente: das äußere Zeichen, die innere Gnade, die Einsetzung durch Christus, die dauernde, allgemeine Anwendung.

Väter. Ihre Zeugnisse fallen hier zusammen mit den bereits früher in der Lehre von der Kirche angeführten für die Hierarchie. Die Didache, Klemens, Ignatius, Polykarp, Hermas, Tertullian, Cyprian, Origenes, sie alle bezeugen den klerikalen Ordo als einen eigens bestellten und von dem laikalen wesentlich unterschiedenen.

Die sakramentale Wirkung der Ordination vergleichen die Väter mit der Taufe und Eucharistie. So sagt Gregor von Nazianz: „Die nämliche Kraft des Wortes (nämlich wie in jenen Sakramenten) macht auch den Priester heilig und ehrwürdig; die neue Benediktion trennt ihn von der Gemeinschaft des Volkes. . . . Außerdem bleibt er derselbe, der er war, aber die unsichtbare Kraft der Gnade verändert die unsichtbare Seele" (Orat. in bapt. Christi; M. 46, 582). „Das Priestertum wird zwar auf Erden verwaltet", schreibt Chrysostomus, „hat aber den Rang himmlischer Einrichtungen"; dafür verweist er auf die besondere Gewalt der priester-

lichen Darbringung des heiligen Opfers (De sacerdot. 3, 4; M. 50, 423; vgl. In Tim. hom. 1 u. 2). Augustin vergleicht, wie früher gesagt, Taufe und Ordo und nennt beide Sakramente (Utrumque sacramentum est et quadam consecratione datur; Contra Ep. Parm. 2 13 28; M. 43, 70). Vgl. Gregor d. Gr. (In 1 Reg. 4, 5 23; M. 79, 299).

Harnack gesteht von dem Bibelbeweise: „Die Handauflegung war aber gewiß „sakramental"; doch fügt er abschwächend bei: „Aber welche beibehaltenen oder neugeschaffenen Riten waren in einer Gemeinde nicht sakramental, die den sich sinnfällig betätigenden Heiligen Geist in ihrer Mitte hat?" (Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung 20.) Natürlich ist er nicht in der Lage, für eine so willkürliche Auffassung der Urkirche Beweise anzuführen. Über den Ursprung der Ordination bemerkt er: „Wie alt die Vorstellung von der Übertragung der Amtsgewalt des Ordinators auf den Ordinanden ist ..., wissen wir nicht" (20).

Die Sakramentalität der einzelnen Weihen.

1. Die vier niederen Weihen samt dem Subdiakonat sind keine Sakramente.

So urteilen heute die meisten Theologen gegen die Scholastik, welche die genannten Weihen für sakramental hielt. Heute stehen nur noch wenige, wie Gloßner, de Augustinis, Silbernagl, Lämmer, auf diesem Standpunkte. Vg. Specht, Pass. Monatsschrift 1893, 233 ff 339 ff 398 ff.

Gründe. Jene Ordines sind nicht von Christus eingesetzt. Sie sind erst mit der Entwicklung der Liturgie entstanden. Bei Papst Kornelius († 253) liegen sie alle vor. Es fehlt bei ihrer Spendung die Handauflegung und die Anrufung des Heiligen Geistes in einem sakramentalen Gebete. Für ihre Funktion, die früher Laien vollzogen, scheint eine sakramentale Gewalt nicht erforderlich.

Die Scholastik verteidigte die Sakramentalität aller sieben Weihen, die sie aber wegen ihrer Hinordnung und Beziehung zur Eucharistiefeier für ein Sakrament hielt. Das Subdiakonat gilt seit ca 1200 als höhere Weihe, bei den Hochscholastikern als sakramental, heute meist als Sakramentale. So auch bei den Griechen (Maltzew CCXXXIII u. 301 f). Es gilt heute als höherer Ordo, weil es die Verpflichtung zum Zölibat in sich schließt.

2. Das Diakonat, Presbyterat und Episkopat sind sakramental.

Das Diakonat wird von den Theologen allgemein für ein Sakrament gehalten. Dafür zeugt wohl Apg 6, 1—7, worin die Traditionszeugen die göttliche Einsetzung erkannten. Dafür sprechen auch die hohen sittlichen Anforderungen an den Diakon (Apg 6, 3. 1 Tim 3, 8—13). Sie entsprechen denen der Bischöfe, womit die Diakone auch in der Folge immer zusammen genannt werden (Phil 1, 1. Didache, Ignatius, Klemens usw.). Auch die alten Weihegebete zeugen dafür (vgl. Apost. Const. 8, 17). Es wird darin der Heilige Geist um seine Gnade angerufen. Darin sieht aber das Tridentinum die Spendungsform (sess. XXIII, can. 4).

Das Presbyterat. Seine Sakramentalität ist sicher de fide. Das Tridentinum definierte: „Es gibt im Neuen Bunde ein sichtbares, äußeres Priestertum mit der Gewalt, den wahren Leib und das Blut des Herrn zu konsekrieren und aufzuopfern sowie Sünden zu vergeben und zu behalten" (sess. XXIII, can. 1; Denz. 961 [838]). Wenn die Priesterweihe nicht sakramental wäre, würde es überhaupt keinen sakramentalen Ordo geben (vgl. can. 2 u. 3).

Das Episkopat. Es wird heute von der Mehrzahl für sakramental gehalten. Die Scholastik (außer Scotus und Durandus) erklärte es für ein Sakramentale. Vgl. Schwane III² 677 ff; IV² 403 ff.

Auch heute sind die Theologen nicht ganz einig. Schanz urteilt, daß die Frage „bis heute kontrovers ist" (678). Pohle dagegen bemerkt: „Von keinem neueren mehr bestritten, gilt derselbe heute als theologische Konklusion. Die Argumente sind durchschlagend" (III⁴ 567). Gutberlet steht der Frage wieder kritischer gegenüber und meint mit Recht: „Daß die von Paulus erwähnte, an Timotheus vorgenommene Weihe als eine spezifisch bischöfliche, von einer vorausgegangenen priesterlichen unterschiedene zu fassen sei, wird sich nicht leicht beweisen lassen; wäre es aber so selbstverständlich, wie man behauptet, wie konnten katholische Theologen in so großer Zahl und von so hohem Ansehen wie Thomas von Aquin die Sakramentalität der Bischofsweihe leugnen oder bis auf den heutigen Tag bezweifeln?" (X 265.)

§ 202. Das äußere Zeichen.

Die Materie des Ordinationssakramentes besteht in der Handauflegung des Bischofs; das ist die am meisten begründete Ansicht.

Eine kirchliche Entscheidung liegt nicht vor. Das Tridentinum vermied eine solche, weil die herkömmliche Lehre der Theologen über das äußere Zeichen der Ordination auseinanderging. Nur im allgemeinen wird der kirchliche Ordinationsritus gegen die Protestanten verteidigt; in einem Kanon von der „heiligen Salbung, welche die Kirche bei der heiligen Weihe anwendet", wird gesagt, daß sie „nicht verwerflich und verderblich sei, wie auch die übrigen Zeremonien" (can. 5); aber sie wird nicht als notwendig bezeichnet. Vielmehr wird zum Beweise der Sakramentalität 1 Tim 4, 14 zitiert, wo einzig die Handauflegung als äußeres Zeichen genannt ist (Denz. 959 [836]). Diese allein wird auch in der Lehre von der Ölung erwähnt, wo das Konzil die Presbyter, welche Jakobus als deren Spender nennt, genauer als „Bischöfe oder von diesen vorschriftsmäßig durch Handauflegung des Presbyteriums geweihte Priester" kennzeichnet (sess. XIV, c. 3; Denz. 910 [788]).

Beweis. Die Schrift kennt als Materie der Ordination nur die Handauflegung. Paulus macht von ihr das Charisma des Priestertums, den priesterlichen Charakter abhängig (1 Tim 4, 14. 2 Tim 1, 6). Die Handauflegung ist also ein wirksames Gnadenzeichen. Einen andern Ritus als Handauflegung gewahren wir in der Schrift nirgends.

Väter. Keinen andern Ritus als die Handauflegung kennen die Väter. In der griechischen Kirche wird das Sakrament gerade nach ihm benannt; ein anderer Ritus für dieses Sakrament ist in ihr nie angewendet worden. Basilius schreibt von den Bischöfen, daß „sie die Ordination von den Vätern hatten und durch deren Handauflegung die geistige Gabe" (Ep. ad Amph. can. 1; M. 42, 507). Epiphanius fragt: „Wie kann es geschehen, daß derjenige einen Presbyter aufstellt, dem das Recht, ihn durch Handauflegung zu bestellen, ermangelt?" (Haer. 75, 4; M. 42, 507.)

In der lateinischen Kirche bezeugt der schon erwähnte Papst Kornelius bei Eusebius (Hist. eccl. 4, 43, 8; M. 20, 619) die Handauflegung, ebenso Cyprian (Ep. 67, 5), Innozenz I. (Ep. 17, 3 ad episc. Maced.; M. 20, 530), Leo I. (Ep. 12, 2 ad episc. Afric.; M. 54, 658), Hieronymus (In Is. 16, 58; M. 24, 591).

Übrigens wurde diese Handauflegung nur bei den höheren Ordines angewendet. Ihr Zeremoniell wurde bald erweitert. Den Bischöfen wurde bei ihrer Ordination schon früh (400) das Evangelium auf den Nacken gelegt (Denz. 150 [50]). Das sog. vierte Konzil von Karthago sagt vom Priester, daß er durch Handauflegung des Bischofs und aller Presbyter geweiht werden solle, der Diakon durch Handauflegung des Bischofs allein, der Subdiakon, der keine Handauflegung empfinge, durch Überreichung der leeren Patene und des leeren Kelches, die übrigen Minoristen durch Überreichung entsprechender Geräte (Denz. 151—158 [51—58]).

Die Scholastik ändert die herkömmliche Anschauung von der Materie, sofern die auch für die höheren Ordines üblich gewordenen Riten der Darreichung von entsprechenden Geräten für wesentlich und notwendig gehalten werden. Die Salbung tritt ganz zurück. Thomas erwähnt die Handauflegung nicht, sondern allein die Darreichung der Geräte (Suppl. q. 34, a. 5). Ihm folgt Eugen IV. in seinem armenischen Dekrete (Denz. 701 [596]). Die scholastische Auffassung hängt zusammen mit ihrer Hinordnung der Ordines zur Eucharistie (corpus Christi verum).

In der nachtridentinischen Theologie treten drei Auffassungen über die Materie des Ordo hervor: die altkirchliche von der Handauflegung wird von den meisten vertreten. Daneben halten manche Thomisten fest an der Darreichung der Geräte allein; endlich verbindet eine vermittelnde Richtung beide Ansichten und fordert Handauflegung und Geräte. Für den historisch operierenden Theologen kann die Entscheidung nur für die Handauflegung fallen, die bis 1000 allein üblich war und es bei den Griechen noch ist, deren Weihen die Kirche anerkennt (Denz. 1087 [874]).

Die Form der sakramentalen Weihen besteht in den die Handauflegung begleitenden Gebetsworten.

Bei der Priesterweihe gibt es drei Handauflegungen in der Ordinationsmesse, zu Anfang, während derselben und am Ende. Die erste geschieht ohne Gebetswort vom Bischof und seinen Assistenten. Sie ist uralt. Die letzte ist jüngeren Datums, ist aber begleitet von dem Gebete der Mitteilung des Heiligen Geistes (Accipe Spiritum Sanctum) zur Vergebungsgewalt. Vorher aber haben die Ordinanden (Presbyter) schon mit dem Bischof konsekriert, also ihren Ordo ausgeübt. Man faßt daher alle drei Handauflegungen und ebenso die Gebetsworte passend per modum unius und erklärt sie als eine einheitliche Handlung, die später der größeren Feierlichkeit halber auf die ganze Messe verteilt worden ist.

Über den Inhalt des Gebetes bestimmt die Schrift nichts, sie nennt nur allgemein ein Gebet (Apg 6, 6; 13, 3; 14, 22. 1 Tim 4, 14). Die alten Weiheformularien enthalten lange, herrliche Anrufungen Gottes und Anwünschungen seines Geistes und dessen Gnadengaben. — Es war konsequent, wenn die Scholastik als Form die Worte ansah, welche die Darreichung der Geräte begleiteten. Diese Form war dann imperativ, nicht mehr deprekativ.

Die Ungültigkeit der anglikanischen Weihen begründet Leo XIII. mit dem Umstande, daß seit 1549 (Eduard VI.) die Gewalt, zu opfern und Sünden zu vergeben, die in der Glaubenslehre fortgefallen war, auch im Weiberitus ausgelassen wurde. Damit ist auch ein Defekt der Intention gegeben (Denz. 1963—1966). Über diese Gründe handelt eingehend Paquet, De sacram. II 258—266.

§ 203. Spender und Empfänger.

Satz. Der ordentliche Spender des Weihesakramentes ist der Bischof.

De fide.

Erklärung. Nach dem Lateranense IV können die Eucharistie nur die Priester feiern, „welche recht ordiniert sind gemäß der Schlüsselgewalt der Kirche, die Jesus Christus selbst den Aposteln und ihren Nachfolgern übergeben hat" (Denz. 430 [357]). Eugen IV. sagt: „Der ordentliche Spender (ordinarius minister) dieses Sakramentes ist der Bischof" (Denz. 701 [596]). Das Tridentinum definiert: „Wenn jemand sagt, daß die Bischöfe nicht höher stehen als die Priester, oder nicht die Gewalt haben zu firmen und zu ordinieren, oder die, die sie haben, sei ihnen gemeinsam mit den Priestern . . ., der sei ausgeschlossen" (Denz. 967 [844]).

Beweis. Paulus schreibt: „Ich ermahne dich, daß du die Gnadengabe Gottes wieder erweckest, die in dir ist, durch die Auflegung meiner Hände"

(2 Tim 1, 6). Hiernach muß 1 Tim 4, 14 erklärt werden, wonach auch die Presbyter bei jener Weihe des Timotheus eine Handauflegung vollzogen (*μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου*); das war nur eine begleitende Zeremonie, die ihre Zustimmung zur Wahl ausdrückte, kein sakramentaler Akt. Auch den Titus scheint Paulus allein konsekriert zu haben (Tit 1, 5). Timotheus ist der Konsekrator der Presbyter seiner Umgebung (1 Tim 5, 22). Den Bischöfen Timotheus und Titus gibt er entsprechende Anweisungen und Vorschriften für ihr Ordinationsamt (1 Tim 3, 1—13. Tit 1, 5—9).

Väter. Sie bezeugen deutlich den Bischof als Spender des Presbyterats. Nach Cyprian wird das Volk um sein Zeugnis für den Ordinanden befragt (Ep. 67, 5), aber der Bischof allein ordiniert (Apost. Const. 8, 28 u. 46). Kein Bischof soll jedoch jemanden aus fremder Diözese weihen, sagt das Nicänum I. (can. 16; Hefele I 405). Epiphanius († 403) widerlegte den Aërius, der die Gleichheit von Bischof und Presbyter lehrte, damit, daß er dem Bischof allein das Recht zuschreibt, „Väter zu zeugen" (d. h. zu ordinieren), wohingegen der Priester „im Bade der Wiedergeburt nur Söhne in der Kirche hervorbringt"; der Priester „hat kein Recht der Handauflegung" (Haer. 75, 4; M. 42, 507). Hieronymus rückt Bischof und Priester sehr nahe, schreibt aber dennoch dem ersteren allein die Ordination zu (Ep. 146, 1, ad Evang.; M. 22, 1193). Ebenso urteilt Chrysostomus (In 1 Tim. hom. 11; M. 62, 553) und Theodoret von Cyrus (In 1 Tim. 4, 14; M. 82, 815).

Die niederen Weihen dagegen, und auch das Subdiakonat, wurden und werden auf päpstliche Delegation hin auch von Nichtbischöfen erteilt, wenn für das Subdiakonat diese Delegation auch selten gegeben wurde.

Die Bischofsweihe wurde stets von einer Mehrzahl von Bischöfen erteilt; gewöhnlich waren es drei, doch läßt sich geschichtlich diese Zahl nicht stets nachweisen. Es gab Fälle, wo der Papst von der positiven Vorschrift der Dreizahl dispensierte; vgl. dazu Pesch VII[3] 326. — Reordinationen sind natürlich unerlaubt, scheinen aber doch im Mittelalter als Kampfesmittel gegen häretische und simonistische Bischöfe vorgekommen zu sein. Wenn sie auch von Päpsten (Sergius III. u. a.) vorgeschrieben wurden, so haben sie eben geirrt; aber der Irrtum betraf nicht eine Kathedralentscheidung (vgl. Pesch 381).

Empfänger der Ordination ist jeder Getaufte männlichen Geschlechtes, der die Absicht, das Sakrament zu empfangen, ernstlich äußern kann.

Eine kirchliche Entscheidung hierüber liegt nicht vor. Aber Schrift, Tradition und kirchliche Praxis sowie die einhellige Lehre der Theologen bezeugen diesen Satz deutlich.

Der Taufcharakter ist selbstverständliche Voraussetzung. Der Firmcharakter wird kraft positiver Vorschrift, nicht aus inneren Gründen gefordert. Für den Empfang der höheren Ordines wird dann auch der vorhergehende niedere Ordo gefordert; niemand soll durch Überspringung (per saltum) desselben geweiht werden. Wichtig ist das für das Episkopat; niemand kann gültig zum Bischof geweiht werden, wenn er nicht vorher die Priesterweihe empfangen hat. Über geschichtliche Fälle von Ordinationen per saltum vgl. das Kirchenrecht.

Das weibliche Geschlecht kann keinen sakramentalen Ordo empfangen. Der Grund dafür liegt wohl nicht in seiner Natur (vgl. Gal 3, 27 f), vielmehr in einer positiven Anordnung (1 Kor 14, 34. 1 Tim 2, 11). Die altkirchlichen Diakonissen waren tätig im Lehramte für weibliche Katechumenen, in Dienstleistungen bei der Immersionstaufe derselben, in Überwachung der Frauentüre beim Gottesdienste, in

caritativer Tätigkeit (Apost. Const. 8, 28). Epiphanius bemerkt: „Obschon es einen Ordo der Diakonissen in der Kirche gibt, so ist er doch nicht für die priesterlichen Funktionen oder für eine ähnliche Dienstleistung eingesetzt, sondern daß er für die gute Sitte des weiblichen Geschlechts Sorge trägt" (Haer. 79, 3). „Solange die Welt steht", meint er, „hat nie ein Weib dem Herrn als Priester gedient" (ebd. 70, 2; vgl. Tertull., De vel. virg. 9). Wie der Titel Diakonisse in den alten Schriften nicht berechtigt, an einen priesterlichen Ordo zu denken, so auch nicht der Name Priesterin (presbytera, presbyterissa, πρεσβύτις) und Bischöfin (episcopa). Hiermit werden die Frauen oder die Mütter von Priestern und Bischöfen bezeichnet, besonders die Frauen, wenn sie in freiwilligem Verzicht auf die Ehe ihren Männern die Einwilligung zum Eintritt in den Priesterstand gaben. Die späteren Äbtissinnen (abbatissa) waren ebenfalls keine weiblichen klerikalen Äbte, wenn sie auch eine sehr feierliche Benediktion mit Übergabe entsprechender Insignien und über die Insassen des Klosters eine gewisse souveräne Jurisdiktion empfingen. Über eine neuere Kontroverse in diesem Punkte vgl. K. H. Schäfer, der in der Röm. Quartalschrift (24. Jahrg., 49—80), gestützt auf alte Weihegebete (vgl. Apost. Const. 8, 19) und mittelalterliche Ordinationsformeln für Frauenweihen (Kanonissen, Äbtissinnen), die Diakonissenweihe als einen „klerikalen Ordo" verteidigt. Es ist aber nie eine Diakonisse zum Ordo des Priesters promoviert, wenn auch „Frauen" wiederholt die Ausspendung der Eucharistie verboten werden mußte. Über Frauendiakonie in der apostolischen Zeit vgl. Röm 16, 1 f; 6 12; 1 Tim 5, 9 f.

Die sittliche Qualifikation für den Empfang besteht zunächst in dem Gnadenstande; denn die Ordination ist ein Sakrament der Lebendigen. Dann aber wird von dem Ordinanden noch eine Reihe ethischer und auch rein natürlicher Eigenschaften erfordert, worüber genauer das Kirchenrecht unterrichtet; vgl. auch Kirchenlexikon VI² 918 ff s. v. Irregularität. Schon die Schrift fordert sittliche Integrität, vorbildlichen Wandel, Lehrgabe (vgl. 2 Kor 3, 6; 1 Tim 1, 7; 4, 6 16; 5, 17; 2 Tim 2, 2; 3, 10; 4, 2 5; Tit 1, 9; 2, 1 10). Außerdem ist noch eine besondere Berufung notwendig (Mt 2, 14), weil die Nachfolge Christi im Priesteramte eine ganz spezielle ist, keine allgemein christliche.

§ 204. Wirkungen der Ordination.

Satz. Durch die Ordination wird dem Empfänger der Heilige Geist erteilt und der priesterliche Charakter eingeprägt. De fide.

Erklärung. Gegen die Verunglimpfungen der Reformatoren definierte das Tridentinum: „Wenn jemand sagt, durch die heilige Ordination werde nicht der Heilige Geist erteilt, und daher spreche der Bischof vergeblich: Empfange den Heiligen Geist, oder durch sie werde nicht ein Charakter eingeprägt, oder derjenige, der einmal Priester war, könne wieder Laie werden, der sei ausgeschlossen" (sess. XXIII, can. 4; Denz. 964 [841]). Weiter lehrt das Konzil, daß durch die Ordination „Gnade verliehen wird" (c. 3) und daß im Priestertum speziell „die Gewalt, seinen Leib und sein Blut zu konsekrieren, aufzuopfern und auszuspenden, wie auch sowohl Sünden zu vergeben als auch zu behalten", von Christus übertragen werde (c. 1).

Beweis. Das Konzil beruft sich mit Recht auf Paulus, der von einem Charisma (*χάρισμα*) redet, das dem Timotheus durch seine Handauflegung erteilt wurde (1 Tim 4, 14; vgl. 2 Tim 1, 6). Hier hat Charisma nicht den engen Sinn, sondern umfaßt die gesamte Ordinationsgnade; denn sie ist Gegenstand persönlichen sittlichen Ringens und Bemühens, also vorzüglich Heiligkeit und Würde. Daher kann dieselbe nur als Vermehrung der bereits in der Taufe erlangten heiligmachenden Gnade gedacht sein.

Väter. Die alten Weihegebete enthalten vor allem die Bitte um den Heiligen Geist und seine Gnadengaben für den Ordinanden; vgl. S. 808.

Die Scholastik redet deshalb ganz folgerichtig von einer in der Ordination erteilten Vermehrung der Gnade. „Wie die heiligmachende Gnade notwendig ist, daß jemand in rechter Weise die Sakramente empfängt", sagt Thomas, „so ist sie auch notwendig, daß jemand würdig die Sakramente spendet" (Suppl. q. 35, a. 1). Er fordert aber für den Ordinierten eine besondere sittliche Güte (excellens bonitas), damit, wie er dem Stande nach über den Laien steht, so auch in der Gnade und Heiligkeit sie überragt. Deshalb legen dem zu weihenden Priester auch Bischof samt Assistenten die Hände auf (ebd. q. 38, a. 1). Auf diese Weise wird er ein geeigneter Diener Christi (idoneus minister).

Der priesterliche Charakter, den die Ordination verleiht, gibt dem Ordinierten die entsprechende geistliche Vollmacht und Gewalt und bindet ihn auch dauernd an den klerikalen Stand, so daß er nie wieder Laie werden kann. Schon Klemens von Rom erklärt den Priester für unabsetzbar (Kap. 44 u. 45). Gregor von Nyssa lehrt, daß die Ordination des Empfängers Seele umwandelt, und Augustin hält ihn für dauernd konsekriert (S. 639 f). Schon alte Synoden verbieten daher strengstens die Reordination.

Die Scholastik legte später jedem Ordo einen Charakter bei (vgl. Thomas, Suppl. 35, 2; Bonav., In 4 dist. 24, p. 2, q. 1—4). Das Episkopat gibt nach Thomas keinen Charakter (Suppl. q. 40, a. 5). Die nachtridentinischen Theologen schreiben nur den Ordines einen Charakter zu, die sie für sakramental halten. Die griechische Dogmatik legt dem Diakonat, Presbyterat und Episkopat den Charakter zu (Maltzew CCXXXIII). Über das Verhältnis der drei Charaktere zueinander vgl. S. 641.

Als sakramentale Gnade hat besonders der priesterliche Charakter und die Erteilung der an ihn geknüpften übernatürlichen Vollmachten und Weihegewalten zu gelten. Gerade im priesterlichen Charakter liegt die von Thomas überhaupt für jeden Charakter gelehrte Teilnahme am Priestertum Christi und Beauftragung zum göttlichen Kult besonders deutlich hervor. — Daß der eine Charakter den andern voraussetzt, wurde schon gesagt. Doch könnte nach Thomas gültig ein getaufter Laie sofort zum Priester geweiht werden (Suppl. q. 35, a. 5).

Die Zölibatspflicht legt ein kirchliches Gesetz dem lateinischen Klerus vom Subdiakonate an auf (Trid. sess. XXIV, can. 9, de sacr. matrim.; Denz. 979 [855]). Das Zölibat besteht aber nicht in einer bloßen negativen Enthaltung von der Ehe, sondern in der positiven Jungfräulichkeit, wie sie die „ungeteilte" Angehörigkeit an den Herrn und seinen Dienst fordert (1 Kor 7, 33). Nicht wird damit die Ehe als Sakrament degradiert, sondern nur der priesterliche Dienst, vor allem die Feier des heiligen Opfers und der Sakramente, in seiner Erhabenheit gewürdigt und betont. Auch der notwendige Seeleneifer in der Sorge für die anempfohlenen Laien und überhaupt ein besonderer Idealismus des Berufes empfehlen das Zölibat für den Priesterstand (vgl. 2 Tim 2, 3 f). Dazu kommt noch das Beispiel Christi und seiner Apostel (vgl. Mt 19, 12).

Die Geschichte des Zölibats gehört in die Kirchengeschichte. Ob dasselbe ein apostolisches oder ein erst später von der Kirche angeordnetes Gesetz sei, kann für einen historisch verfahrenden Theologen keine Frage sein. Wäre das erstere der Fall, so würde gewißlich die Kirche die Griechen nicht dispensieren; es würde auch der Kampf des ehelosen Bischofs Paphnutius auf dem Nicänum für die Priesterehe nicht möglich gewesen sein.

Die Entstehung des Zölibatsgedankens und seine allmähliche Ausreife bis zum Gesetz erklärt sich leicht aus den oben angegebenen Gründen. Daß auch die Griechen das Zölibat zu schätzen wissen, ersieht man aus Maltzew; derselbe schreibt: „Zur bischöflichen Würde dürfen nur solche Priester gewählt werden, die keine Ehegattin haben (Conc. Trull. can. 12); sie müssen, bevor sie die Weihe zum Bischof erhalten, in den Mönchsstand eintreten. Zu Priestern und Diakonen können auch (bereits) verheiratete Männer geweiht werden (can. 26 Apost.; Conc. Neo-

caesar. can. 1; Conc. oecum. I, can. 3; Conc. oecum. VI, can. 3 6 18). Einem Priester oder Diakon über ist es in der orthodoxen und den übrigen orientalischen Kirchen nicht gestattet, sich (nachträglich noch) zu verehelichen; nur bei den Nestorianern dürfen auch Priester heiraten" (Sakramente, CCXXXIV).

Siebtes Kapitel.

Die Ehe.

Literatur. Thomas q. 41—68. Bellarmin, De sacram. matrimonii (De controv.). Sanchez, De s. matrim. sacramento (Genuae 1602). De Ledesma, De magno matrim. sacramento (Salmant. 1592). Pontius, De sacram. matrimonii (Salmant. 1624). Perez, De s. matrim. sacramento (Lugd. 1646). Schardt, De matrimonio (Prag. 1734). Bossio, De effectibus contractus matrimonii (Venet. 1643). Klee, Die Ehe. Eine dogm.-archäol. Abhandl. (²1835). Oischinger, Die christl. Ehe (1852). Pabst, Adam und Christus. Zur Theorie der Ehe (1835). Carrière, De matrimonio, 2 Bde (1837). Roskovány, De matrimonio (1837). Perrone, De matrimonio christ., 3 Bde (1861). Heis, De matrimonio (⁵1861). Palmieri, De matrimonio christ. (1880). Rive, Die Ehe in dogm., moral. u. sozialer Beziehung (1876). Rosset, De sacram. matrimonii, tract. dogm., moral., canon., liturg. et iudic., 6 Bde (1896). Gasparri, Tract. canon. de matrimonio (1890). Falk, Die Ehe am Ausgang des Mittelalters (1908). Schanz, Der sakram. Charakter der Ehe (Tüb. Theol. Quartalschr. 1890). Leo XIII, Encyclica Arcanum divinae sapientiae consilium, vom 10. Februar 1880. Dazu van Weddingen, L'Encycl. de S. P. Léon XIII sur le Mariage (1891). Über die Unauflöslichkeit der Ehe: Thomas, Suppl. q. 65—67. Theologia Nanciensis, De monogamia (M., Cursus compl. XXV 757 ff). Frenzel, De indissolubilitate matrimonii (1863). Baier, Die Naturehe (1885). Cigoi, Die Unauflöslichkeit der christl. Ehe (1895). Didon, Die Unauflöslichkeit der Ehe (1895). Boeckenhoff, De individuitate matrimonii (1901). Fahrner, Die Geschichte der Ehescheidung I (1903). Denner, Die Ehescheidung im N. T. (1910). Ott, Die Auslegung der neutestamentl. Texte über die Ehescheidung (1911). Protestanten: Geffcken, Zur Gesch. der Ehetrennung vor Gratian (1894). Greve, Die Ehescheidung nach der Lehre des N. T. (1873). Über Spender: Pleyer, De ministro sacram. matrimonii (1759). Filser, Über den Ausspender des Ehesakraments (1844). Fischer, Der Spender der sakram. Gnaden bei den unter Christen geschlossenen Ehebündnissen (1845). Sulerzyski, Wer ist Minister bei dem Sakrament der Ehe? (1881.)

§ 205. Begriff. Benennung. Einsetzung.

Begriff. Die christliche Ehe ist ein Sakrament, worin Mann und Weib sich zum Zweck der Fortpflanzung zu einer ungeteilten Lebensgemeinschaft verbinden und von Gott die Gnade empfangen, die besondern Pflichten ihres Standes recht zu erfüllen.

Man kann die Ehe in ihrem Zustandekommen (in fieri) und in ihrem Vollzuge (in esse) ansehen. In ersterer (aktiver) Hinsicht besteht sie in einem Konsens (mutuus consensus), den sich die Eheleute gegenseitig geben; in letzterem (passivem) Sinne ist sie das Eheband, das sie dauernd an die gleiche Lebensgemeinschaft bindet (vinculum coniugale). Rechte und Pflichten wie Zwecke dieses Kontraktes werden frei übernommen, sind aber vom Urheber der Natur festgelegt und können nicht verändert werden (contractus naturalis).

Erst die nachtridentinische Theologie betont auch die Gnade in dem Begriff der Ehe; die ältere Theologie schließt sich an das römische Recht und sieht das Wesen der Ehe in der ehelichen Lebensgemeinschaft mit den entsprechenden gegenseitigen Rechten und Pflichten. (Matrimonium est viri et mulieris coniunctio maritalis inter personas legitimas, individuam vitae consuetudinem retinens.) Diese natürlich rechtliche Seite der Ehe behandelt das kanonische Eherecht. Die Dogmatik hat es allein mit dem sakramentalen Charakter der Ehe zu tun. Freilich setzt die Gnade wie stets so auch hier die Natur voraus.

Als Natureinrichtung (officium naturae) hat die Ehe ihre Wurzel in der Schöpfung. Gott schuf den Menschen „als Mann und Weib" (Gn 1, 27) mit der Fähigkeit, zu wachsen und sich zu mehren (Gn 1, 28). Die ersten Menschen verstanden diese Bestimmung und vollzogen sie (Gn 2, 24). Damit war die Ehe als natürliche Quelle des Menschengeschlechts begründet und ihr Vollzug von Gott als erlaubt und gewollt hingestellt (Mt 19, 4).

Die Theologen schreiben der Ehe einen dreifachen Zweck zu: die Erzeugung und Erziehung der Kinder (bonum prolis der finis primarius); die eheliche Liebe und Treue (bonum fidei, fidelitatis); die Regelung des Geschlechtstriebes (remedium concupiscentiae; vgl. 1 Kor 7, 9). Diese drei Zwecke sind schon in der Schrift der Ehe beigelegt (Gn 1, 28; 2, 18. 1 Kor 7, 2 f). Augustin hat sie dann zuerst formell hervorgehoben. Und an ihn schließt sich wieder die Scholastik (Thomas, Suppl. q. 49, a. 2). Diese drei Güter geben der Ehe einen sittlichen Charakter und veredeln ihren Vollzug und ihr Wesen. Dazu tritt dann im Neuen Bunde noch die Gnadenmitteilung für den rechten Gebrauch der Ehe und ihrer Güter.

Nicht notwendig aber ist, daß die Ehe ausdrücklich wegen des Hauptzweckes (proles) geschlossen wird, es genügt auch ein ehrbarer sekundärer Zweck. Daher können auch unfruchtbare Nupturienten die Ehe schließen, wenn sie nur sonst für den Vollzug derselben geeignet sind. Ebensowenig ist der Gebrauch der sich gegenseitig übertragenen ehelichen Rechte zum Wesen der Ehe notwendig; vielmehr ist der Verzicht auf denselben, wenn er beiderseitig frei geschieht, sittlich erlaubt (Josephsehe; matrimonium ratum, sed non consummatum; vgl. Catech. Rom. P. 2, c. 8, q. 8).

Benennungen. Das Wort „Ehe" leitet man ab von ahd. êwa, mhd. ê, ewe, Bund, Gesetz; daher Ehebund. Das lateinische matrimonium (von mater) drückt den einen Gedanken des Mutterwerdens aus. Andere Namen, wie coniugium (con und iugum), connubium (con und nubo), nuptiae erklären sich selbst (vgl. Thomas, Suppl. q. 44, a. 2).

Die Ehe ist göttlicher Einsetzung, sofern sie vom Schöpfer sogleich bei der Erschaffung und eigentümlichen Natureinrichtung des menschlichen Körpers gewollt und vorgesehen ist und nachher durch eine besondere Offenbarung an das erste Menschenpaar im Fortpflanzungsbefehl (Gn 1, 28) auch positiv zum Gesetz erhoben wurde. Es liegt also ein doppelter Grund für die Ehe vor. Dazu tritt noch der dritte Umstand, daß Christus die Ehe im Neuen Bunde zur Würde eines Sakramentes erhoben hat.

Satz. Die christliche Ehe ist ein von Jesus Christus eingesetztes Sakrament des Neuen Bundes. De fide.

Erklärung. Das Tridentinum definierte: „Wenn jemand sagt, die Ehe sei nicht wirklich und eigentlich eines von den sieben Sakramenten des Gesetzes des Evangeliums, durch Christus den Herrn eingesetzt, sondern von Menschen in der Kirche erfunden, und verleihe keine Gnaden, der sei ausgeschlossen" (sess. XXIV, can. 1; Denz. 971 [847]; vgl. 970 [846]). Diese Definition richtete sich gegen die Reformatoren. Nach Luther kann niemand leugnen, „daß die Ehe ein äußerlich weltlich Ding ist" (Von Ehesachen 1530). Nach der Augsburger Konfession ist die Ehe ein Stand „wie Obrigkeit und Magistrat", aber

kein Sakrament (Art. 14; bei Müller 204). Auf den Unionskonzilien mit den Griechen wurde die Ehe nur kurz erwähnt, weil die Griechen die Ehe stets für ein Sakrament hielten (Denz. 465 [388]; 702 [597]). Gegen drohende Verweltlichung der Ehe in jüngster Zeit richtete Leo XIII. seine Enzyklika vom 10. Februar 1880 (Denz. 1853 f). Nach den Modernisten ist die Ehe erst später, etwa in der Scholastik, zu einem Sakrament geworden (Denz. 2051).

Beweis. Christus fand die Ehe vor als natürliche Einrichtung und positive göttliche Anordnung. Auf diese greift er zurück, als man ihm die Frage nach der Ehescheidung vorlegt. Die Ehe hat durch die Sünde in ihrem Wesen gelitten. „Aber im Anfange war es nicht so" (Mt 19, 8). Sein Bestreben geht dahin, das ursprüngliche Ideal zu verwirklichen. Daher verbietet er in der Bergpredigt jeden untreuen Blick der Ehegatten; ein solcher wäre schon innerer Ehebruch (Mt 5, 27 f). Eine Anerkennung der Ehe liegt auch darin, daß er auf einer Hochzeit sein erstes Wunder wirkt (Jo 2, 1—11). Die Kinder, die Frucht der Ehe, schließt er in seine Arme, segnet sie und hält sie für geeignet, in das Reich Gottes einzugehen (Mt 19, 13—16; vgl. 18, 1—4). Wir finden also bei Christus von den drei Gütern der Ehe besonders zwei (proles, fidelitas) betont. Von der Gnade ist nicht ausdrücklich die Rede; aber sie folgt aus seinem Begriffe der Ehe als einer gottgewollten, heiligen, sündelosen Lebensgemeinschaft.

Paulus will, daß die Ehe „im Herrn" geschlossen werde (1 Kor 7, 39) und daß sie unauflöslich sei bis zum Tode (Röm 7, 2 f. 1 Kor 7, 10 f). Dafür beruft er sich auf den „Herrn" (1 Kor 7, 10). Nach ihm wird der ungläubige Teil der Ehe durch den gläubigen geheiligt (1 Kor 7, 12 f). Ja er sieht in der Ehe sogar ein Bild der Union Christi mit seiner Kirche (Eph 5, 21—33). Er wiederholt die Worte Adams von den Zwei in einem Fleische und sagt dann: „Dies Geheimnis (*μυστήριον*; Vulg.: sacramentum) ist groß, ich sage es aber in Bezug auf Christus und die Kirche" (Eph 5, 31 f); d. h. nicht an sich ist die Ehe ein Geheimnis, sondern wegen ihrer Ähnlichkeit mit der Verbindung Christi und seiner bräutlichen Kirche. Da letztere aber eine Gnadenverbindung ist, so darf man schließen, daß auch die Ehe auf der Grundlage der göttlichen Gnade beruht. Wäre die Ehe nicht eine heilige, gnadenvolle Institution Gottes, so könnte sie nicht zu solcher Parallele verwendet werden. Sie ist Bild der gegenwärtigen Gnade Gottes in der Kirche, nicht wie einst der zukünftigen.

Väter. Auch ihnen ist die Ehe eine heilige Angelegenheit. „Es ziemt sich", sagt Ignatius, „für Bräutigam und Braut, ihre Verbindung mit Gutheißung des Bischofs zu schließen, damit die Ehe nach dem Sinne Gottes sei und nicht nach sinnlichem Begehren" (Ad Polyc. 5, 2). Tertullian bezeugt die Eingehung der Ehe „im Angesichte der Kirche", wenn er schreibt: „Wie soll ich vermögen, das Glück einer Ehe zu schildern, welche die Kirche stiftet, das Opfer bekräftigt, der Segen versiegelt, die Engel verkündigen, der Vater für gültig erklärt" (Ad uxor. 2, 9). Als die Gnostiker und später die Manichäer die Ehe als böse verwarfen, verteidigten sie Klemens von Alexandrien gegen die ersteren besonders mit den oben angeführten paulinischen Stellen (Strom. 3, 15; M. 8, 1196) und Epiphanius gegen die letzteren durch Hinweis auf die Gegenwart des Herrn auf der Hochzeit zu Kana (Haer. 67, 6;

M. 42, 181). Auch Gregor von Nazianz und Cyrill von Alexandrien, Ambrosius und Augustin berufen sich auf die Hochzeit zu Kana, um den göttlichen Ursprung der Ehe zu beweisen.

Augustin hatte außer dem Manichäismus den Einwurf der Pelagianer abzuwehren, er entwürdige und verkenne die Ehe, indem er sie zur Quelle der Erbsünde mache. Er verteidigt die Ehe als göttliche Institution und als Sakrament in der Schrift „Von der Ehe und Konkupiszenz" (De nuptiis et concupiscentia). Das „Sakrament" Eph 5, 32 versteht er von der Eigenschaft der Unauflöslichkeit. Noch gegen einen dritten Feind griff Augustin zur Feder, um die rechte Lehre von der Ehe darzulegen. Jovinian bekämpfte die Virginität; um seine Behauptung recht gründlich zu widerlegen, die Katholiken erhöben die Jungfräulichkeit auf Kosten der Ehe, verbreitet sich Augustin in einer eigenen Schrift „Über das eheliche Gut" über die göttliche Einsetzung, die Würde und Güter der Ehe (proles, fides, sacramentum 24, 32; M. 40, 394). Grund der Unauflöslichkeit ist ihre Sakramentalität. Er vergleicht die Ehe daher wegen ihrer Unauflöslichkeit auch mit der Taufe und Ordination, deren Sakramente auch unvertilgbar in den Empfängern haften bleiben (De nupt. et concupisc. 10, 11; De bono coniug. 24, 32). Übrigens hatte auch schon Origenes den Gnadencharakter der Ehe betont, wenn er sagte: „Weil Gott der Urheber der Verbindung (in der Ehe) ist, deshalb ist in denen auch die Gnade, welche von Gott verbunden worden sind" (In Matth. 14, 16; M. 13, 1230). Und Ambrosius schreibt: „Wir wissen, daß Gott der Hort und Schutz der Ehe ist, der das fremde Lager nicht beflecken läßt, und wenn dennoch es jemand tun sollte, er gegen Gott sündigt, dessen Gesetz er verletzt, dessen Gnade er vernichtet. Und weil er gegen Gott sündigt, so verliert er die Gemeinschaft des himmlischen Sakramentes" (De Abrah. 1, 7; M. 14, 442). Innozenz I. schreibt, daß „gemäß den Anschauungen des katholischen Glaubens jene Verbindung, die zuerst auf die göttliche Gnade gegründet wurde, eine Ehe sei" (Ep. 36 ad Prob.; M. 20, 602).

Die Scholastik war sich wohl darin einig, daß die Ehe ein Sakrament sei, ging aber in der näheren Erklärung dieser Sakramentalität ziemlich weit auseinander. Hugo, der Lombarde und andere Frühscholastiker fanden die Sakramentalität der Ehe in der Unauflöslichkeit. Die natürlichen Ehen entbehren dieser Eigenschaft; aber die christlichen haben in ihr gerade das charakteristische Wesen. Sie sind nämlich Abbilder der unlösbaren Verbindung des Herrn mit seiner Kirche. Hiernach ist die Ehe also ein Symbol der geheimnisvollen Union Christi mit der Kirche, folglich ein Sakrament im weiteren Sinne des Wortes, kein Gnadenmittel. Albert führt eine zweite Meinung von Scholastikern an, wonach die Ehe nur die negative Wirkung hat, daß sie Übel, Sünden fernhält, weil sie die Konkupiszenz regelt und mildert. Endlich macht Thomas dem Schwanken und der Unsicherheit ein Ende und lehrt unter Berufung auf Eph 5, 32 (sacramentum hoc magnum est), die Ehe sei ein Sakrament und wirke ebendeshalb wie jedes Sakrament positive Gnaden. „Es liegt im Wesen des Sakramentes eingeschlossen, ein gewisses Heilmittel der Gnade für den Menschen zu sein gegen die Sünde vermittels sinnlich wahrnehmbarer Zeichen; dies aber liegt auch im Wesen des Sakramentes der Ehe eingeschlossen" (Suppl. q. 42, a. 1). In der philosophischen Summe beruft er sich auf Eph 5, 32 und sagt: „Weil die Sakramente bewirken, was sie anzeigen, so ist zu glauben, daß den Brautleuten durch dieses Sakrament Gnade erteilt wird, durch welche sie zur Union Christi und der Kirche gehören." Dann erwähnt er die bekannten drei Güter (Contra Gentil. 4, 78). Der Lehre des Aquinaten, die auch mit der von Bonaventura und Scotus inhaltlich, wenn auch nicht in der Beweisführung, übereinstimmt, schließen sich fast alle späteren Theologen an.

Weil Christus die Ehe zu einem Sakrament erhoben hat, so ergibt sich, daß jeder unter Christen geschlossene Ehekontrakt von selbst sakramentalen Charakter hat, ein Sakrament ist. Ehevertrag und Ehesakrament sind zwar begrifflich verschieden, aber tatsächlich identisch. Wollte jemand nur den

Ehevertrag schließen, nicht aber das unter Christen damit verbundene Sakrament empfangen, so wäre die eheliche Verbindung ungültig. Das haben die Päpste Pius IX. und Leo XIII. gegenüber neueren Versuchen, Sakrament und Kontrakt zu trennen, amtlich und deutlich erklärt.

Indem Christus die Ehe zu einem Sakramente erhob, ist es für den Christen gemäß dieser positiven Anordnung unmöglich, eine andere Ehe als eine sakramentale zu schließen; er ist an den Willen des Herrn gebunden. Dieser aber hat Kontrakt und Sakrament fest und unlösbar miteinander verknüpft. Das war auch die Meinung der Scholastiker.

Unhaltbar ist deshalb die Ansicht von Melchior Canus, der den Kontrakt nur als Materie des Sakramentes, ähnlich den Akten des Pönitenten in der Buße, betrachtet, wozu die priesterliche Benediktion als sakramentale Form hinzutreten müsse; vielmehr ist der Kontrakt an sich schon das ganze Sakrament. An ihn schlossen sich Sylvius, Estius, Tournely u. a. — Noch mehr trennten Kontrakt und Sakrament neuere gallikanische und josephinische Theologen und Kanonisten, wie Antonius de Dominis, Bischof von Spoleto, später Protestant, Launoy, Nuytz; nach ihnen verhalten sich beide ganz äußerlich zueinander, das Sakrament oder die priesterliche Benediktion kommt von außen zum Vertrage hinzu. Diese Theorie stand im Dienste der modernen Zivilehe. — Auch die Ansicht von Vasquez und den Würzeburgensern läßt sich nicht halten, wonach beide Momente zwar zusammengehören, aber der Vertrag seine natürliche Kraft dann behält, wenn die Eheleute ihn allein beabsichtigen; als wenn es in der Macht der Nupturienten läge, nach Belieben beides zu trennen. Pius IX. erhob, wie schon sein Vorgänger Pius VI., wiederholt Einspruch gegen eine solche versuchte Trennung dessen, was Christus verbunden hatte (proinde a coniugali foedere sacramentum separari nunquam posse; Denz. 1640 [1501]; vgl. 1766 u. Trid.; Denz. 969 [846]). Das wiederholt auch Leo XIII. in seiner Enzyklika Arcanum divinae (Denz. 1854).

Die Ehe zwischen einem Christen und einem Ungetauften ist nach einigen Theologen für den Christen sakramental, nach andern nicht. Es scheint aber die erstere Meinung probabler zu sein.

Treten nichtchristliche Eheleute zum Christentum über, so wird durch den Empfang der Taufe ihre Ehe zum Sakramente erhoben, einer Konsenserneuerung bedarf es nicht, und sie wurde nie von der Kirche gefordert.

Weil die Ehe ein Sakrament ist, so hat die Kirche auch ein Recht, Bedingungen für ihren Empfang festzusetzen, wodurch ihre Natur und Heiligkeit geschützt wird. Daher schreibt das Tridentinum der Kirche ausdrücklich die Befugnis zu, Ehehindernisse aufzustellen (sess. XXIV, can. 3 u. 4). Die Erörterung derselben gehört in das Eherecht. Der bürgerlichen Gesetzgebung fallen nur gewisse naturrechtliche Folgen der Ehe zu.

§ 206. Spender, Empfänger, äußeres Zeichen und Wirkungen.

Spender des Ehesakramentes sind die beiden Eheleute, die den Ehevertrag miteinander schließen. Die priesterliche Benediktion ist nur ein Sakramentale.

Eine kirchliche Entscheidung liegt nicht vor; aber sowohl die Scholastiker als auch die späteren Theologen vertreten fast allgemein diese Lehre, und Benedikt XIV. schreibt ihr die größere Probabilität zu.

Die Schrift gibt keinerlei Andeutungen über die Schließung der Ehe. Christus hat darüber nichts Neues angeordnet; er beurteilt die Ehe, wie sie zu seiner Zeit durch den üblichen Ehevertrag zu stande kam. Auch die Apostel haben jene herkömmliche Eheform nicht verändert.

Die Väter betonen und fordern zwar die kirchliche Benediktion oder die Beteiligung der Kirche, aber es läßt sich nicht wahrscheinlich machen, daß sie darin die

notwendige Form des Eheschlusses erkannten. Es scheint, daß man dadurch eine christliche Zucht handhaben und den kirchlichen Gemeindestand genau kontrollieren wollte. Niemals sprechen die Väter den heimlichen Ehen die Gültigkeit ab.

Die Scholastik steht auf dem gleichen Standpunkte. Thomas hält die priesterliche Benediktion für ein Sakramentale. Die Ehe wird geschlossen durch den gegenseitigen Konsens (Suppl. q. 45, a. 5). Ebenso urteilt Bonaventura (Brevil. P. 6, c. 13). Diese Ansicht ist für die Scholastiker um so bemerkenswerter, als gerade sie die Tätigkeit des Priesters bei den Sakramenten hoch bewerten. Eugen IV. wiederholt diese Lehre in seiner Pastoralinstruktion für die Armenier (Causa efficiens matrimonii regulariter est mutuus consensus per verba de praesenti expressus; Denz. 702 [597]). Das Tridentinum setzt dieselbe Lehre voraus, wenn es den klandestinen Ehen die Gültigkeit nicht aberkannte, wenngleich es den Vollzug der Ehe vor dem Pfarrer und zwei Zeugen gebietet (Dubitandum non est, clandestina matrimonia libero contrahentium consensu facta, rata et vera esse matrimonia. De reform. matrim. c. 1). Auch Pius X. fordert in seinem Ehedekrete Provida vom 18. Januar 1906 die tridentinische Vorschrift (Denz. 1919), aber in länger dauernder Abwesenheit eines Priesters kann die Ehe gültig und erlaubt vor zwei Laien als Zeugen geschlossen werden (Denz. 2069). Nach kirchlicher Praxis wird eine ungültig geschlossene Ehe revalidiert durch einfache private Erneuerung des Konsenses, nicht etwa durch kirchliche Benediktion. Die Assistenz des Pfarrers hat nur Zeugencharakter, nicht ministeriellen. Sie bewirkt die erforderliche Öffentlichkeit der Ehe, aber nicht das Sakrament.

Von der abweichenden Meinung des Melchior Canus, der gallikanischen und josephinischen Hoftheologen, die den Priester für den Spender hielten, war schon die Rede. Einst viel vertreten und sogar von Benedikt XIV. vor seinem Papsttum bevorzugt, hat sie heute kaum mehr Anhänger.

Gültig empfangen wird das Ehesakrament von allen Personen, welche getauft und frei von trennenden Ehehindernissen sind.

Die Forderung des Taufcharakters ist selbstverständlich; ohne die Taufe kann man kein anderes Sakrament empfangen. Das Freisein von trennenden Ehehindernissen ist ebenso selbstverständlich; denn solche Hindernisse lassen die Ehe gar nicht zu stande kommen. Während die aufschiebenden Hindernisse (impedimenta impedientia) die Ehe unerlaubt machen, lassen die trennenden (imp. dirimentia) sie gar nicht eintreten.

Schon die Väter kennen solche Ehehindernisse, besonders das der Religionsverschiedenheit (Tertullian., Ad uxor. 2, 3 f. Ambros., Ep. 19, 7. Hieron., Adv. Iovin. 1, 10. Augustin., De fide et oper. 19, 38). In solchen Ehen finden die Väter kein Abbild von der Verbindung Christi mit seiner Kirche, vielmehr eine Prostitution der Glieder Christi vor den Heiden und Schändung des Tempels Gottes. Zu der Religionsverschiedenheit traten später noch andere trennende Hindernisse. Thomas und Bonaventura kennen schon fast alle, die heute in Geltung sind. Das Tridentinum fügte nur zwei neue hinzu (raptus, clandestinitas). Vgl. das Eherecht.

Außer der Taufe und Freiheit von Impedimenten ist für den gültigen Empfang noch die Intention erforderlich. Diese ist um so notwendiger, als die Ehe in Form eines Vertrages geschlossen wird, der seiner Natur nach frei und bewußt eingegangen werden muß. Daß sich die Eheintention sowohl auf das Sakrament als auch auf den Vertrag beziehen muß, da beide untrennbar sind, wurde schon hervorgehoben.

Zum würdigen und heilsamen Empfang bedarf es des Gnadenstandes.

Er muß, falls er nicht vorhanden ist, hergestellt werden entweder durch vollkommene Reue oder durch den Empfang des Bußsakramentes. Obschon der Empfang der Buße nur für die Eucharistie kirchlich vorgeschrieben ist, so hat doch das Tridentinum für den Empfang der Ehe wenigstens die Mahnung gegeben, „daß die Eheleute vor der Eheschließung oder wenigstens drei Tage vor Vollziehung der Ehe ihre Sünden genau beichten und sich zum heiligsten Sakramente der Eucharistie einfinden" (sess. XXIV, c. 1).

Zum erlaubten Empfange des Ehesakramentes endlich gehört das Freisein von aufschiebenden Hindernissen. Würde ihnen entgegen die Ehe abgeschlossen, so würde sie zwar gültig sein, indessen könnte die sakramentale Gnadenwirkung nicht eintreten wegen des Obex der beim Abschluß begangenen schweren Sünde.

Das äußere Zeichen oder Materie und Form des Ehesakramentes bildet der gegenseitig gegebene Ehekonsens. Und zwar deutet man die diesen Konsens ausdrückenden Worte, sofern sie das Angebot der Hingabe an den andern Teil enthalten, als Materie und als Form, sofern sie die Annahme jenes Angebots zum Ausdruck bringen.

Eine eigentliche Materie hat man bei der Ehe sowenig als bei der Buße. Die Leiber der Kontrahenten (ius in corpus alterius) konstituieren den Vertrag selbst nicht innerlich, sind nur Gegenstand desselben (materia circa quam). Der Kontrakt wird vielmehr formell dadurch geschlossen, daß beide Teile ihre Einwilligung äußerlich bekunden. Darin liegt bei dem Ehesakrament das Ganze des äußeren Zeichens. In ihm wird dann künstlich und analogisch ein doppeltes Moment unterschieden: ein bestimmungsfähiges und ein bestimmendes, oder Angebot und Annahme der körperlichen Hingabe an den andern.

Die früher genannten Theologen, die den Priester für den Spender der Ehe halten, verstehen den Kontrakt als Materie und die Segensworte als Form, die den Kontrakt besiegelt und bestätigt. Es wurde diese Auffassung schon als unhaltbar bezeichnet. Zu den dagegen angeführten Gründen läßt sich noch hinzufügen, daß die Segensworte (Ego vos coniungo etc.) sich in den alten Ritualien nicht finden, und weiter, daß das Tridentinum ihren Gebrauch freistellt, und andere ähnliche Formeln, wie sie in den einzelnen Diözesen üblich sind, gestattet (sess. XXIV, c. 1, De ref. matr.). Das würde die Kirche niemals getan haben, wenn sie jene Worte für die sakramentale Form hielt.

Die Wirkung des Ehesakramentes besteht in der Vermehrung der heiligmachenden Gnade (gratia secunda) und in einem Rechte auf alle jene aktuellen Gnaden (gr. sacramentales), die zur Führung des christlichen Ehelebens notwendig sind.

Das Tridentinum schließt jene aus, welche behaupten, „daß die Ehe keine Gnade mitteile" (can. 1). Nach der allgemeinen Sakramentenlehre des Konzils ist aber bei diesem Ausdruck an die heiligmachende Gnade zu denken. Die Ehe ist ein Sakrament der Lebendigen, weil sie ein Symbol der Verbindung Christi und der Kirche ist. Wird das Sakrament im Stande der bewußten Ungnade empfangen, dann wird es, wenn sonst alle Bedingungen gegeben sind, zwar unwürdig, aber gültig empfangen. Es lebt die Gnade bei späterer Entfernung des Obex wieder auf. Wird die Ehe unbewußt (bona fide) im Stande der Ungnade empfangen, so wirkt sie per accidens die erste Rechtfertigung. Es sei noch bemerkt, daß der eine Teil das Sakrament würdig und der andere unwürdig empfangen kann; nicht aber kann es von dem einen gültig und von dem andern ungültig empfangen werden. Das erste Mal steht die persönliche Gnade in Frage, das andere Mal das gegenseitige Band der Ehe.

Die sakramentale Gnade der Ehe besteht in dem gottgeschenkten Anrecht auf alle jene aktuellen Gnaden, welche den beiden Eheleuten gemeinsam und per-

sönlich sowohl zur Führung der christlichen Lebensgemeinschaft als auch zur Erfüllung der speziellen Standespflichten des Mannes und des Weibes, des Vaters und der Mutter nötig sind. Paulus erinnert an die negative Wirkung der Regelung des Geschlechtstriebes. „Um der Unzucht willen habe jeder sein Weib und jede ihren Mann" (1 Kor 7, 2; vgl. 1 Thess 4, 4—5).

Das Tridentinum erwähnt noch die durch das Sakrament bewirkte Vervollkommnung der natürlichen Liebe der Eheleute und die Festigung der unauflöslichen Einheit, wodurch die Gatten geheiligt werden, ähnlich wie auch das Band zwischen Christus und seiner Kirche ein Band der Liebe und Heiligkeit sei. Es betont das paulinische Wort vom „großen Sakramente" und nennt die Ehe ein verehrungswürdiges Sakrament (venerabile sacramentum), das vor den alten Konnubien eben wegen seiner Gnadenwirkung den Vorzug habe und mit Recht zu den neutestamentlichen Sakramenten zu rechnen sei. Auf Einzelheiten geht es nicht ein (sess. XXIV, De matr. c. 1).

Auch der Römische Katechismus führt diese Auslassungen des Konzils an und folgert daraus, es werde durch die Gnade dieses Sakramentes bewirkt, daß die Eheleute in gegenseitiger Liebe verbunden und mit ihrer eigenen Neigung zufrieden alle fremden und unerlaubten Begierden abweisen und ihr Verhältnis ehrbar und makellos führen (P. II, c. 7, q. 17).

Obgleich die Ehe ein wahres und eigentliches Sakrament des Neuen Bundes ist, die Jungfräulichkeit aber kein solches Sakrament ist, so hat doch das Tridentinum die Vorzüglichkeit der letzteren vor der ersteren definiert: „Wenn jemand sagt, der eheliche Stand sei dem Stande der Jungfräulichkeit oder der Ehelosigkeit vorzuziehen, und es sei nicht besser und vorzüglicher, in Jungfräulichkeit oder Ehelosigkeit zu verbleiben, als sich durch eine Ehe zu verbinden, der sei ausgeschlossen" (sess. XXIV, can. 10).

Diese Lehre des Tridentinums stützt sich auf zweifellose, klare Worte Christi und seiner Apostel. Christus spricht von solchen, die um des Himmelreiches willen ehelos bleiben, und setzt damit die Virginität über die Ehe. Wenn diese ihrem Wesen nach in der allgemeinen Menschennatur begründet ist, so beruht jene auf einer besondern Gabe Gottes; daher soll man sich für die Wahl derselben besonders prüfen: Wer es fassen kann, der fasse es (Mt 19, 10—12). Hundertfach aber wird auch deshalb der Lohn sein (Mt 19, 29). Paulus wägt die Ehe und die Virginität in dem ganzen siebten Kapitel des ersten Korintherbriefes gleichsam thematisch gegeneinander ab und stellt sich entschieden auf die Seite des Herrn. Die Jungfräulichkeit ist ihm wie Christus eine besondere Gnadengabe Gottes (1 Kor 7, 7). Wer aber diese Gabe nicht empfangen hat, der soll heiraten. Der Apostel kann die Ehe sogar anbefehlen (1 Tim 5, 14). Überhaupt liegt ihm eine manichäische Auffassung der Ehe fern, er warnt vor solchen, welche „verbieten, zu heiraten" (1 Tim 4, 3).

Die Väter empfehlen die Virginität fast ausnahmslos, entweder gelegentlich und mehr zufällig oder auch in eigenen Schriften. Auf der freiwillig geübten Virginität beruht nicht nur der Mönchs- und Priesterstand, sondern auch ein gut Stück kirchlichen Lebens, sofern es in der Kirche einen eigenen Stand der Jungfrauschaft von jeher gab. Verächtern der Jungfräulichkeit, wie Jovinian, Helvidius, Bonosus, später den Reformatoren, trat die Kirche allzeit energisch entgegen. Die Tugend selbst wird in der Moraltheologie behandelt.

§ 207. Die Eigenschaften der Ehe.

Satz. Nach göttlicher Anordnung kann die christliche Ehe nur zwischen einem Mann und einer Frau bestehen. De fide.

Erklärung. Der Einheit der Ehe steht entgegen die Polygamie oder Vielweiberei sowie die Polyandrie oder Vielmännerei. Die Polygamie kann eine simultane und eine sukzessive sein. Die simultane Vielweiberei ist vom

Tridentinum verworfen: „Wenn jemand sagt, es sei Christen erlaubt, mehrere Frauen zugleich zu haben und dieses sei durch kein göttliches Gesetz verboten, der sei ausgeschlossen" (sess. XXIV, can. 2; Denz. 972 [848]). Dagegen ist die sukzessive Polygamie, die mehrmalige Ehe nach dem Tode des einen Eheteils, kirchlich nicht beanstandet worden. Nur manche Rigoristen, besonders der griechischen Kirche, haben wie die Montanisten und Novatianer die sukzessive Polygamie verbieten wollen. Das Tridentinum will die Behauptung Luthers treffen, welcher leugnete, daß die simultane Polygamie durch ein göttliches Gesetz verboten ist.

Beweis. Die uranfängliche, von Gott selbst begründete Ehe war monogamisch oder Einehe. So sehr sollen beide eine Einheit bilden, daß sie aus einem Fleische fortan auch in einem Fleische sind, eine Quelle des Lebens für das Menschengeschlecht bilden (Gn 2, 24; vgl. 1, 27). Auf diese Urform der Ehe greift Christus wieder zurück und gebietet die Einheit der Ehe, weil Gott die ersten Menschen monogamisch verbunden habe: „Deshalb wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weib anhängen, und es werden zwei in einem Fleische wohnen; deshalb sind sie nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch" (Mt 19, 6).

Paulus setzt die Einehe überall dort voraus, wo er von der Ehe überhaupt spricht. Nach ihm besteht zwischen beiden ein „Gesetz" *(νόμος)* oder ein Kontrakt, welcher sie verbindet, solange der eine Teil lebt; stirbt er, dann ist der andere frei von diesem Gesetze und mag, wenn er will, einen andern heiraten (Röm 7, 2—3). „Wegen der Unzucht habe jeder sein Weib und jede ihren Mann" (1 Kor 7, 2; vgl. 7, 10). Dem berühmten Vergleiche der Ehe mit Christus und seiner Kirche liegt die Vorstellung von der Einehe zu Grunde (Eph 5, 21—33).

Die Väterlehre braucht nach solchen klaren biblischen Aussprüchen nicht weiter verfolgt zu werden.

Die Polyandrie oder Vielmännerei ist noch mehr gegen die Urform der Ehe und überhaupt gegen ihr ganzes Wesen als die Vielweiberei. Denn wenn auch letztere mit der Idee der Familie und mit der Verwirklichung aller idealen Güter in derselben unvereinbar ist, so kann sie doch immerhin dem Hauptzwecke der Ehe, der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes dienen, und sie war aus diesem Grunde im Alten Testamente geduldet und selbst im Leben der Patriarchen in Brauch. Dagegen ist die Vielmännerei gänzlich unnatürlich und auch dem ersten Zwecke der Ehe, der Nachkommenschaft, entgegen.

Die Polygamie der Patriarchen. Sie hat schon den Vätern allerlei Bedenken gemacht. Augustin nimmt die Lösung etwas leicht, wenn er meint, damals sei die Polygamie Sitte gewesen und deshalb keine Sünde, jetzt sei sie keine Sitte und deshalb Sünde (Contra Faust. 22, 47). Es fragt sich eben, wie denn sie Sitte sein konnte und durfte. Und darauf läßt sich nicht anders antworten, als mit dem Hinweis auf den niedrigen Standpunkt der Moral im Alten Bunde überhaupt. Dieser Standpunkt ist eben noch unterchristlich, noch nicht christlich. Gott „übersah" ihn wie so manches andere (Röm 3, 25). Erst Christus hat das von Anfang an intendierte, aber nicht sofort durchgeführte Ideal der Ehe in die Welt eingeführt. Daher hatten auch die Reformatoren kein Recht, sich für die Gestattung der Polygamie oder Doppelehe an Philipp von Hessen auf das Alte Testament und das Beispiel der Patriarchen zu berufen.

Die sukzessive Polygamie ist dagegen erlaubt, weder durch ein göttliches noch durch ein kirchliches Gesetz verboten (vgl. 1 Kor 7, 8 39 40; Röm 7, 2 3;

1 Tim 5, 14 f). Die alte Kirche sah aber die sukzessive Polygamie nicht gern. Sie ließ die sukzessiven Bigamisten nicht zu den Weihen zu (Tit 1, 6), belegte sie oft mit kanonischen Strafen, entzog ihnen die Armenunterstützung und heute noch die kirchliche Benediktion. Im Abendlande urteilte man aber milder als in der morgenländischen Kirche, welche bisweilen mit Exkommunikation strafte (vgl. Hieron., Ep. 123, 17 f; M. 22, 499; Basilius, Ad Amph. 4; M. 32, 674). Ungültig wurde jedoch die zweite Ehe nie erklärt. Heute noch wird dem, der in der griechischen Kirche eine zweite Ehe schließt, zwei Jahre, und im dritten Falle fünf Jahre die Kommunion verweigert (Maltzew 288 f).

Satz. Die unter Christen geschlossene Ehe ist wegen ihres sakramentalen Charakters dem Bande nach unlösbar; auch der Ehebruch des einen Ehegatten löst die Ehe nicht. I^a: de fide; II^a: fidei prox.

Erklärung. Das Tridentinum definierte: „Wenn jemand sagt, daß wegen Irrlehre oder lästigen Zusammenwohnens oder absichtlicher Entfernung vom Ehegatten das Band der Ehe gelöst werden könne, der sei ausgeschlossen" (can. 5; Denz. 975 [851]). Dieser Kanon war gegen die Reformatoren gerichtet, welche eine Lösung der Ehe vom Bande auf verschiedene Gründe hin für möglich hielten. Ein anderer Kanon traf die Griechen, welche die Ehe in dem einen schlimmen Falle des Ehebruchs für lösbar hielten. Weil sich ihre Meinung auf eine angesehene Tradition stützen konnte, und weil die Republik Venedig mit Rücksicht auf ihre griechischen Untertanen um eine milde Fassung der Definition bat, so begnügte sich die Synode mit der Erklärung, daß die lateinische Auffassung nicht irrtümlich sei: „Wenn jemand sagt, die Kirche irre, wenn sie gelehrt hat und lehrt, daß nach der Lehre des Evangeliums und der Apostel wegen Ehebruchs des einen Ehegatten das Band der Ehe nicht gelöst werden könne, und daß beide, nicht einmal der unschuldige, der keine Veranlassung zum Ehebruch gab, bei Lebzeiten des andern Ehegatten keine andere Ehe schließen könne, und daß derjenige die Ehe breche, der nach Entlassung des Ehebrechers einen andern heiratet, der sei ausgeschlossen" (can. 7; Denz. 977 [853]).

Beweis. Die Unauflöslichkeit der Ehe ist sachlich identisch mit ihrer Einheit; daher sprechen alle für diese angeführten Beweisgründe auch für jene. In der Bergpredigt verschärft Christus die Einheit und Unauflöslichkeit, indem er schon den Gedanken an einen fremden Gatten streng verbietet (Mt 5, 27 f). Als man ihm die Frage nach der Ehescheidung vorlegt, antwortet er, daß Moses wegen „der Härte eures Herzens" den Scheidebrief gestattete. Dann aber erinnert er an die Schöpfung und an das Wort Adams über die Anhänglichkeit des Mannes an das Weib und schließt ganz allgemein: „Was daher *(οὖν)* Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen" (Mk 10, 2—12).

Auf eine Frage der Jünger zu Hause antwortet er: „Jeder, der sein Weib entläßt und ein anderes heiratet, bricht an ihr (ἐπ' αὐτήν, in Bezug auf sie) die Ehe; und wenn das Weib seinen Mann verläßt und einen andern heiratet, bricht sie die Ehe" (Mk 10, 2—12). Beide Geschlechter werden also gleich beurteilt; ein Vorrecht des Mannes gibt es nicht.

Bei Lukas heißt es kurz: „Jeder, der sein Weib entläßt und eine andere nimmt, bricht die Ehe, und wer die vom Manne Geschiedene nimmt, bricht die Ehe" (16, 18). Aus dem Nachsatz folgt, daß das erste Eheband fortbesteht, sonst könnte der die

Geschiedene nehmende Mann keinen Ehebruch begehen. Auf Matthäus ist sogleich zurückzukommen.

Paulus beruft sich auf den „Herrn", nicht auf sich, „daß sich das Weib nicht scheide vom Manne; wenn sie sich aber scheidet, so bleibe sie ehelos oder versöhne sich mit ihrem Manne. Auch der Mann entlasse sein Weib nicht". Nach dem Tode des Mannes mag das Weib heiraten, wenn sie wolle (1 Kor 7, 10 f 39; vgl. Röm 7, 2 f).

Der Ausnahmefall des Ehebruchs bei Matthäus. Nach Markus und Lukas wie auch nach Paulus ist jede versuchte Lösung der Ehe unmöglich; sie ist sündhaft, Ehebruch, sei der Schuldige Mann oder Weib. Eine Schwierigkeit bringt aber Matthäus vor, der zweimal einen Ausnahmefall zu berichten scheint. Nach ihm sagt Christus: „Jeder, der sein Weib entläßt, außer um des Ehebruchs willen (παρεκτὸς λόγου πορνείας; Vulg.: excepta fornicationis causa), der macht, daß sie die Ehe bricht, und wer immer die Entlassene heiratet, der bricht die Ehe" (Mt 5, 31 f). „Wer sein Weib entläßt, es sei denn um der Unzucht willen (μὴ ἐπὶ πορνείᾳ; Vulg.: nisi ob fornicationem), und eine andere nimmt, der bricht die Ehe, und wer eine Entlassene heiratet, der bricht die Ehe" (Mt 19, 9).

Wie ist nun dieser Ausnahmefall zu beurteilen? Oder liegt ein solcher nicht vor? Die Griechen, aber auch manche Lateiner, fassen den Ehebruch als Scheidungsgrund und gestatten die Wiederverheiratung. So Tertullian und Laktantius. Basilius hält die Wiederverheiratung persönlich für unerlaubt, duldet sie aber nach der damaligen Gewohnheit für den unschuldigen Mann. Cyrill von Alexandrien beurteilt die Ehe durch den Ehebruch für völlig gelöst; Chrysostomus hält absichtlich mit seiner Meinung zurück, neigt aber der griechischen Auffassung zu; ebenso Theodoret von Cyrus, Viktor von Antiochien und spätere Griechen des 11. (Theophylakt) und 12. Jahrhunderts (Euthymius Zigabenus).

Dagegen verbieten die Wiederverheiratung und lehren die absolute Unauflöslichkeit, wie es scheint, schon Hermas, die Apologeten, Cyprian und Novatian; sicher die Alexandriner Klemens und Origenes, Epiphanius, Gregor von Nazianz, die Synoden von Elvira (300) und Arles (314), Hilarius von Poitiers, Ambrosius, Ambrosiaster, Innozenz I., Hieronymus, Augustin. Doch urteilen spätere lateinische Synoden wieder laxer. Aber es scheint das mehr in lokalen Gründen gelegen zu haben. Auch seit der Zeit Bedas bis in die Scholastik zeigt sich ein Schwanken in dieser Frage. Doch wird vom Lombarden, von Albert, Thomas, Bonaventura die altlateinische Tradition nicht nur festgehalten, sondern auch exegetisch gerechtfertigt, indem der Ausnahmefall (nisi ob fornicationem) zu der ersten Vershälfte (zu dem dimittere) allein gezogen, nicht auf die zweite Hälfte (aliam ducere) ausgedehnt wird, so daß es wohl wegen Ehebruchs erlaubt ist, das Weib zu entlassen, aber nicht eine andere zu heiraten. Dem steht allerdings entgegen, daß Christus dann von den Juden von einer wirklichen Lösung des Bandes hätte verstanden werden müssen, weil ihnen eine bloße äußere Trennung (quoad thorum et mensam) unbekannt war; und weiter wäre der Ehebruch der einzige Grund der Trennung der Ehegatten, was gegen das Tridentinum ist, das „viele" solcher Gründe (ob multas causas) gelten läßt (can. 8).

Daher sind im 19. Jahrhundert auch andere Erklärungen versucht, so die Deutung von πορνεία von vorehelicher Unzucht, die nach den jüdischen Gesetzen die Ehe gar nicht zustande kommen ließ (Dt 22, 13—22), oder man nimmt volle Trennung an, bezieht sie aber allein auf die Juden und läßt den Herrn von der christlichen Ehe überhaupt nichts aussagen; oder man behauptet, Christus habe sich rein negativ gehalten, und zwar jede Entlassung verboten, nur die für den Fall des Ehebruchs nicht, habe aber nichts darüber positiv ausgesagt, was in diesem Falle zu geschehen habe (Augustin); oder man denkt an das paulinische Privileg und deutet Porneia als Unglauben und behauptet, daß zwar eine christliche Ehe untrennbar sei, nicht aber eine nichtchristliche; oder man denkt bei Porneia an

ein ungesetzliches Konkubinat, das als unzüchtiges Verhältnis stets getrennt werden muß, eine wirkliche Ehe sei dagegen nie lösbar; oder man nimmt den Fall der Porneia nicht als Ausnahme, sondern im einschließlichen Sinne (εἰ μή, ja fürwahr, nicht einmal im Falle des Ehebruchs usw.; so schon Innozenz III., Salmeron), oder man hält die Ausnahme für eine spätere Interpolation und sagt, Christus habe schlechthin, wie Markus und Lukas berichten, jede Trennung verboten (neuere Protestanten). Zu diesen Erklärungen fügt neuerdings Ott eine letzte ansprechende hinzu, wonach Jesus zu Juden redete, diese aber in Christi Rede eine Anspielung und Auslegung von Dt 24, 1 sehen mußten, wonach der Mann die Frau wegen etwas Schändlichem (Ervath dabar) entlassen durfte. Zur Zeit Christi verstanden die meisten unter Ervath dabar im Sinne Hillels von jedwedem Schändlichen (der Ton liegt auf dabar, gegen Schammai, der nur an Unzucht dachte, wobei der Ton auf Ervath ruht); beide aber lassen in ihrem Sinne bei Ervath dabar Scheidung eintreten, aber nur in diesem Falle. Christus habe sich nun so ausgedrückt, daß er sagte: „Euch ist gesagt worden, wer immer sein Weib (wegen Ervath dabar) entläßt, gebe ihr den Scheidebrief. Ich aber sage euch: wer immer ganz abgesehen von Ervath dabar (oder: ausgenommen sogar Ervath dabar) sein Weib entläßt, handelt ehebrecherisch, und wer eine Entlassene heiratet, bricht die Ehe" (S. 295). Christus habe in formeller Antithese ein höheres Sittengesetz als das jüdische aufstellen wollen und jede Entlassung, auch die wegen Ervath dabar, die besonders erwähnt werden mußte, verboten. Nur so habe die Rede Jesu Sinn und Kraft. Auch μὴ ἐπὶ πορνείᾳ passe in diesen Gedankengang, müsse aber als einfache Verneinung, nicht als Ausnahme verstanden werden; daher verwundern sich auch die Jünger, was nicht möglich gewesen wäre, wenn Jesus die Trennung bei Ervath dabar im Sinne der Juden für erlaubt gehalten hätte. Matthäus hat diese jüdische Kasuistik berücksichtigt, weil er eben für Juden schrieb; Markus und Lukas ließen sie weg, „ohne dadurch auch nur im geringsten den Sinn der Worte Jesu zu ändern" (S. 299). Es muß zu dem Ganzen auf die sehr eingehende Schrift von Ott verwiesen werden. Wie man aber auch die schwierigen Stellen bei Matthäus erklären will, das Tridentinum hat entschieden, in welcher Richtung das zu geschehen hat: Eine Trennung der Ehe vom Bande ist unerlaubt und innerlich unmöglich; die Unauflöslichkeit der Ehe ist eine absolute.

Das Privilegium Paulinum gestattet, daß, wenn aus den Ehen der Ungläubigen der eine Teil zum Christentum übertritt und der andere mit ihm die Ehe nicht in friedlicher Weise fortführen will, er sich von ihm trennen kann (1 Kor 7, 10—15) und eine neue sakramentale Ehe schließen darf.

Die Lösung vom Bande tritt dann aber nicht durch die empfangene Taufe ein; denn diese löst nie die Ehen, sondern vergibt die Sünden, sagt Innozenz III. (Denz. 407 [252]). Will jedoch der Ungläubige die Ehe friedlich weiterführen, so rät oder befiehlt (?) Paulus, bei ihm zu bleiben. Wenn er aber auch nur den Rat dafür gibt, so urteilen die Theologen doch, daß dann der christliche Teil, im Falle er sich trennt, eine neue Ehe schließen darf. Dieses paulinische Privileg gilt als ein gottgegebenes (iure divino).

Auch die sakramentale Ehe kann gelöst werden vom Bande, und zwar dann, wenn sie noch nicht fleischlich vollzogen ist (matr. ratum, sed non consummatum), und zwar 1. durch feierliche Gelübdeablegung in einem von der Kirche approbierten Orden (professio religiosa; Trid. can. 6) und 2. durch päpstlichen Dispens auf wichtige Gründe hin.

Eine bloß äußere Trennung der Ehe (quoad thorum et mensam) kann geschehen, wenn das Zusammenleben sehr lästig oder für Leib und Seele gefährlich wird. Alles Nähere hierüber erörtert das kirchliche Eherecht.

Siebtes Buch.

Die Eschatologie.

Literatur. Thomas, Suppl. q. 69—99; Contra Gentiles 3, 1—63; 4, 79—97. Siuri, Theol. de novissimis (Valent. 1756). Keel, Die jenseitige Welt, 3 Bde (1868 ff). Oswald, Eschatologie (⁵1893). Mérič, Das andere Leben (1882). Schneider, Das andere Leben (⁶1902). Billot, Quaestiones de novissimis (1902). Jungmann, Tract. de novissimis (⁴1898). Katschthaler, Eschatologia (1888). Pesch IX. Heinrich-Gutberlet X (1904). Palmieri, De novissimis (1908). Atzberger, Die christl. Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente (1890). Derſ., Geſchichte der christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit (1896). Turmel, L'Eschatologie au IVe siècle (1900). Niederhuber, Die Eschatologie des hl. Ambrosius (1907). Royer, Die Eschatologie des Buches Job (1906). Tillmann, Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen (1909). Scaglia, I „Novissimi" nei monumenti primitivi della chiesa (1910).

In der Eschatologie findet die Lehre von den letzten Dingen (Sir 7, 40) ihre Erörterung. Sie zerfällt in zwei Abschnitte, je nachdem die letzten Dinge jedes Einzelmenschen ins Auge gefaßt werden, oder die der Gesamtmenschheit und des Kosmos. Betrachtet man die letzten Dinge unter dem Gesichtspunkte der göttlichen Erlösungstat, so nennt man sie auch die Vollendung der Welt.

Erstes Kapitel.

Die Eschatologie des Einzelmenschen.

§ 208. Der Tod des Menschen.

Ginella, De notione atque origine mortis (Vratisl. 1868). Kaufmann, Die Jenseitshoffnungen der Griechen und Römer nach den Sepulkralinschriften (1899). Derſ., Die sepulkralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums (1900).

Satz. In der gegenwärtigen Heilsordnung ist der Tod insofern eine Folge der Sünde, als die Gabe der leiblichen Unsterblichkeit durch Adams Sündenfall verloren gegangen ist. De fide.

Erklärung. Der Ausdruck „Tod" findet sich in der Schrift in dreifacher Bedeutung, für das Aufhören des natürlichen Leibeslebens, für den Verlust der übernatürlichen Gnade (Eph 2, 1) und endlich für den Verlust des ewigen Lebens (Offb 20, 14).

Der leibliche Tod ist an sich dem Menschen natürlich, aber dieser Zerfall des menschlichen Leibes war in der Urgerechtigkeit durch die Gabe der

Unsterblichkeit aufgehoben. Diese Gabe ging durch die Sünde verloren, und nun trat die natürliche Sterblichkeit des Menschen in ihre Rechte und Wirkungen (Trid. sess. V, can. 1—2). Es ist deshalb nicht inkonsequent, wenn die Schrift den Tod sowohl in der Geschöpflichkeit als auch in der Sünde begründet sein läßt; beides ist der Fall.

Beweis. Er liegt bereits in dem, was früher über die Gabe und den Verlust der Unsterblichkeit ausgeführt worden ist. Vgl. S. 266 ff.

Die Allgemeinheit des Todes ist klare Lehre der Heiligen Schrift wie ebenso unwidersprechliche Erfahrungstatsache.

Zahllos sind die auf Gottes Strafsentenz (Gn 3, 19) wie auf der täglichen Erfahrung beruhenden Klagen des Alten Testamentes, daß alle Menschen „Staub" sind und wieder zu „Staub" werden müssen (Gn 18, 27. 2 Kg 14, 14. Sir 14, 18. Jb 10, 8—9. Ps 89, 3—5; 102, 14—16 u. a.). Dem schließt sich das Neue Testament an. Nach Christus ist der Teufel ein „Menschenmörder von Anfang an" (Jo 8, 44), und Paulus schreibt, daß „durch die Sünde der Tod kam und so auf alle Menschen der Tod übergegangen ist" (Röm 5, 12). Davon machen auch Henoch (Gn 5, 24. Hebr 11, 5) und Elias (4 Kg 2, 11) keine Ausnahme. Paulus rechnete damals noch mit der Möglichkeit, daß er selbst und seine Zeitgenossen das Weltende erleben könnten, und glaubte an eine lebendige Entrückung mit Christus in den Wolken (1 Thess 4, 14—16), aber 1 Kor 15, 53 wird bemerkt, daß das Verwesliche zuvor die Unverweslichkeit anziehen müsse. Wie das nun geschehen soll, ob mit oder ohne Dazwischenkunft des Todes, ist nicht gesagt, muß also nach Röm 5, 12 ergänzt werden. Thomas meint, daß auch die Überlebenden sterben und sofort auferstehen werden (S. th. 1, 2, q. 81, a. 3; Suppl. q. 78, a. 2). Das ist auch Augustins Lösung der Frage (De civ. Dei 20, 20, 2).

Mit dem Tode ist für den Menschen die Zeit für Verdienst und Mißverdienst abgelaufen; eine prinzipielle Änderung seiner Gesinnung und wesentliche Umgestaltung seines Loses findet nachher nicht mehr statt.

Dieser Satz ist zwar nicht definiert, spricht aber den kirchlichen Glauben aus und hängt eng zusammen mit den wiederholt gegebenen Erklärungen der Kirche, daß sofort nach dem Tode die Vergeltung stattfinde und daß diese Vergeltung eine ewige sei (vgl. Denz. 464 [387]; 530 [456]; 693 [588]). In diesen Erklärungen ist von drei Zuständen die Rede, wovon zwei entschiedene sind: Himmel und Hölle; der dritte aber, das Fegfeuer, ist so geschildert, daß er wesentlich mit der Bestimmung für den Himmel zusammenfällt.

Beweis. Das Alte Testament ist wegen seiner unvollkommenen eschatologischen Anschauungen hier nicht zu benutzen; auch nicht Prd 11, 3 und Sir 18, 22. Aber das Neue Testament redet um so deutlicher. Man darf zunächst an die Bergpredigt erinnern, besonders in der Form bei Lukas, wo sich die Makarismen über die Guten und die Weherufe über die Bösen schroff gegenüberstehen, und zwar so, daß man schließen muß, es werde im Tode einfach ein Rollenwechsel vollzogen; wer hier (nunc) lacht, wird dort (tunc) weinen und umgekehrt (Lk 6, 20—26. Mt 5, 3—12). Mit diesem Rollenwechsel aber ist ein unabänderliches Definitivum eingetreten. Das folgt auch aus der Parabel vom Prasser und Lazarus (Lk 16, 19—31), wie auch aus dem Gleichnis von den zehn Jungfrauen (Mt 25, 1—13); in beiden wird zwar eine gewisse Sinnesänderung der Bösen bezeugt sowie die förmliche Bitte um Änderung der Lage ausgesprochen, aber die Zeit der Entscheidungen ist bereits abgelaufen. Christus eröffnet darüber hinaus keinerlei Lichtblick. Wie er von sich selbst sagt: „Ich muß die Werke dessen wirken, der mich gesandt hat, solange es Tag ist, es kommt die Nacht (der Tod), wo niemand wirken kann (ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι; Jo 9, 4), so mahnt er auch seine Jünger zur Wachsamkeit und

Tätigkeit und Ausdauer (Mt 24, 42—51; 25, 13. Mk 13, 33. Lk 12, 35—40). Und diese Mahnungen wiederholen auch seine Apostel (1 Thess 5, 2 f. 2 Petr 3, 10. Jak 4, 13—15. Offb 3, 3; 16, 15). All diese Mahnungen, die so oft und so nachdrücklich vorgetragen werden, haben nur dann einen vernünftigen Sinn, wenn mit dem Tod, der plötzlich wie ein Dieb in der Nacht kommt, eben alles wesentlich entschieden ist.

Väter. Sie schließen sich durchaus der im Neuen Testamente ausgesprochenen Wahrheit von der entscheidenden Bedeutung des Todes an. Nach ihnen ist es nach dem Tode nicht mehr möglich, sich Verdienste zu sammeln. Nur Origenes und Gregor von Nyssa machen insofern eine Ausnahme, als sie an eine jenseitige Bekehrung und Läuterung der Bösen glauben und konsequent dann auch eine Umwandlung ihres Loses annehmen. Sie dehnen diese Theorie sogar auf die bösen Geister aus und lassen so in ungemessenen Äonen am Ende alle Geschöpfe wieder zu Gott, ihrem Ursprunge, zurückkehren (ἀποκατάστασις πάντων). Einige wenige neuere Theologen, wie Hirscher und Schell, haben sich ihnen angeschlossen.

Die Scholastik trägt die Lehre der Schrift und Väter in schulmäßiger Form vor und unterscheidet zwischen dem Stande der Pilgerschaft (status viatoris, status viae) und dem Stande der Vergeltung (status comprehensionis, status termini). Fragt man nach dem Grunde, warum mit diesem Leben die Verdienstfähigkeit des Menschen erlischt, so kann man ihn nur in einer positiven Anordnung Gottes finden.

§ 209. Das besondere Gericht.

Satz. Jeder Mensch wird gleich nach dem Tode in einem besondern Gerichte von Gott in unabänderlichem Richterspruch beurteilt. De fide.

Erklärung. Wiederholt hat die Kirche diese Glaubenslehre indirekt ausgesprochen, indem sie definierte, daß die Seele alsbald nach dem Tode in ihre ewige definitive Bestimmung eingehe. Dieser aber muß eine gerichtliche Entscheidung vorhergehen. Unklare Vorstellungen herrschten über das Los der abgeleibten Seelen, indem manche Sekten für sie einen Seelenschlaf (Psychopannychie) bis zum Weltende annahmen (Nestorianer, Armenier, Arminianer, Sozinianer, Calvin, auch einzelne Väter); andere ließen die Seele mit dem Leibe sterben und am Ende wieder auferstehen (Photinianer, Wiedertäufer u. a.); wieder andere nahmen eine Seelenwanderung (Metempsychose) an (Manichäer, Priszillianisten). Das griechische Glaubensbekenntnis des Kaisers Michael Paläologus enthält die Lehre, daß die nicht ganz Reinen nach dem Tode in dem Fegfeuer geläutert würden (post mortem purgari), die Reinen bald in den Himmel eingehen (mox in coelum recipi), die ganz Unreinen in die Hölle (mox in infernum descendere; Denz. 464 [387]). Dies wiederholt das Dekret für die Griechen, die in diesem Punkte unkorrekte Ansichten hatten (Denz. 693 [588]), und ebenso in einer feierlichen Entscheidung Benedikt XIV. (Denz. 530 [456]).

Beweis. In der Schrift steht das allgemeine Weltgericht im Vordergrunde. Doch wird ein besonderes Gericht vielfach angedeutet, nahegelegt oder vorausgesetzt. So in der Parabel vom Prasser und Lazarus (Lk 16, 19—31). Wie Lazarus sofort in den Schoß Abrahams gelangt, so wird auch der Schächer am Kreuze „heute noch" beim Herrn im Paradiese sein (Lk 23, 43). Auch jene Parabeln, worin der Hausherr mit den Knechten einzeln abrechnet, liegt der Gedanke des Partikulargerichtes zu Grunde (Mt 18, 23—35; 25, 14—30. Lk 16, 1—8; 19, 11—27). Mehr noch; nach Johannes vollzieht der Mensch

selbst schon im Diesseits an sich das Gericht, je nach seinem Verhalten zu Christus (Jo 3, 17—19; 5, 24; 12, 31). Die Gerechten sind bereits „vollendet" (Hebr 12, 23). „Es ist dem Menschen bestimmt, einmal zu sterben, und danach ist das Gericht" (Hebr 9, 27).

Väter. Sie lassen anfangs an Klarheit über das Los der Verstorbenen zu wünschen übrig (vgl. Kirsch, Gemeinschaft der Heiligen 68 ff). Sicher urteilen sie über die Seligkeit der Propheten, Apostel und Märtyrer. Ambrosius hält an der Meinung der Alten (Justin, Irenäus) fest, daß alle Toten bis zum letzten Gericht im Hades aufbewahrt werden: „Während nun die Fülle der Zeit erwartet wird, harren auch die Seelen ihres verdienten Lohnes; die einen erwarten Strafe, die andern Ruhm und Ehre; gleichwohl sind jene auch inzwischen nicht ohne Pein, wie diese nicht ohne Lohn" (De bono mortis 10, 47; vgl. Tertull., De resurr. carn. 17, 43; Apol. 47; Cypr., De exhort. ad mart. 13). Die Anschauung vom Millennium beeinflußt die Eschatologie mancher patristischer Zeugen (Papias, Barnabas, Justin, Irenäus, Methodius, Apollinaris, Tertullian, Kommodian, Laktanz, Viktorin von Pettau). Auch Augustin hatte anfangs chiliastische Anschauungen (De civ. Dei 20, 6, 1f; 7, 2; 9, 1). Biblische Grundlage war ihnen Offb 20, 1—3. Bekämpft wurde der Chiliasmus aber von Origenes, Dionysius von Alexandrien, von den Kappadoziern und besonders von Augustin (Tixeront I 217—220).

Aber mit der Ablehnung des Millenniums war noch keine volle Klarheit geschaffen, da man sich schwer ein Leben abgeleibter oder „nackter" Seelen denken konnte. Augustin urteilt aber, daß man nach der Lazarusparabel ein sofortiges Gericht annehmen dürfe (De anim. et eius orig. 2, 4, 8; M. 44, 498). Aber er ist auch wieder schwankend. Selbst den Märtyrern gesteht er nur erst einen kleinen Teil der Endglückseligkeit zu (parva particula promissionis; Serm. 281, 5). In den Retraktationen sagt er über 1 Kor 13, 12: „Welche jene so Glückselige sind, die sich schon in diesem Besitze, wohin das (christliche) Leben führt, befinden, das ist eine große Frage (magna quaestio est). Daß die Engel dort sind, das ist freilich keine Frage, aber mit Recht fragt man, ob die heiligen verstorbenen Menschen sich bereits in jenem Besitze befinden. Schon sind sie nämlich von dem vergänglichen Leibe, der die Seele beschwert, befreit, aber sie selbst erwarten noch die Erlösung ihres Leibes, und ihr Fleisch ruht in Hoffnung, noch nicht leuchtet es in der zukünftigen Belohnung" (Retr. 1, 14, 2). Im Enchiridion sagt er kurz: „Während des Zeitraumes aber, der zwischen dem Tode des Menschen und seiner letzten Auferstehung verfließt, befinden sich die Seelen an verborgenen Aufenthaltsorten, je nachdem eben eine jede der Ruhe würdig ist oder der Strafe, d. h. je nach dem, was sie während ihres Lebens im Fleische verdient haben" (Enchir. 109).

Mit Recht sagt Gutberlet in einem Gesamturteile über die Väterzeit: „Einen Väterkonsens, wie er zur Feststellung eines Dogmas erforderlich ist, können wir nicht konstatieren. Sogar bei den nachnicäischen Vätern können wir eine starke Unsicherheit über die definitive Seligkeit der verstorbenen Gerechten beobachten" (X 399).

Zur Zeit der Scholastik war, hauptsächlich durch den Einfluß Gregors d. Gr., der ganz bestimmt ein besonderes Gericht und eine sofortige Vergeltung vertritt, die Lehranschauung in diesem Punkte so geklärt, daß Thomas unter Berufung auf Gregor (Dial. 4, 26 28; vgl. auch 25 u. 39) die entgegenstehende Lehre für eine Häresie erklärt (Suppl. q. 69, a. 2). Der Aquinate vergleicht die abgeleibte Seele mit einem Körper, der mit Naturgewalt an seinen Ort fliegt, wenn er nicht absichtlich daran gehindert wird. Die nicht ganz Reinen würden freilich noch im Fegfeuer wider Willen zurückgehalten. Ähnlich urteilt Bonaventura (4 dist. 19). Johannes XXII. hätte sich also (in seiner privaten Lehre) von den Häuptern der Schule seinerzeit beraten lassen sollen, statt die alten unsichern Väterstimmen zu befragen, und es wäre ihm eine Korrektur durch die Sorbonne erspart geblieben (vgl. hierüber Gutberlet X 385—414)

Wer die geschichtliche Entwicklung im Auge behält, wird auch in gewissen liturgischen Wendungen (vgl. das Offertorium der Requiemsmesse) keine Schwierigkeiten finden. Der Liturgiker Cabrol ist geneigt, gerade genanntes Gebet für „einen alten Text" zu halten (Die Liturgie der Kirche, übersetzt von Pletl [1906] 122).

Die griechische Kirche ist bis heute in Bezug auf das Los der Verstorbenen bis zum Weltgerichte auf dem alten, unklaren Standpunkte stehengeblieben. Vgl. Hergenröther, Photius III 634; Theologie und Glaube [1909] 771—787.

§ 210. Der Himmel.

Literatur. Thomas, S. th. 1, q. 12, 1—2; q. 1—5; Suppl. q. 93—96; Contra Gentil. 3, 1—63; 4, 92—95. Opusc. de beatitudine. Lessius, De summo bono et aeterna beatitudine hominis (Antverp. 1626 u. ö.). Suarez, De ultimo fine hominis ac beatitudine disp. 1—15. Krawutzky, De visione beatifica (1867). Schnütgen, Die visio beatifica (1867). Monsabré, Das zukünftige Leben (1890). Kirschkamp, Gnade und Glorie (1878). Bautz, Der Himmel (1881). Franzelin, De Deo uno thes. 14—19. Boudreaux, Die Seligkeit des Himmels (1898). Scheeben, Die Mysterien des Christentums (²1898) 583 ff. Blot, Das Wiedererkennen im Jenseits (¹⁰1900).

Satz. Es gibt einen Himmel oder ein ewiges Leben, in welchem die Gerechten endlos an der Seligkeit Gottes teilnehmen. De fide.

Erklärung. Die biblischen Namen für das, was die theologische Sprache heute mit Himmel (*οὐρανος*, Decke, coelum, *κοιλόν*, Hohlkugel) bezeichnet, sind vielerlei: Himmelreich, Reich Gottes, Leben, ewiges Leben, Heil, Reich, Paradies, Freude des Herrn, Hochzeitsmahl, Festmahl usw. Hieraus schon kann man schließen, daß der Himmel nicht so sehr als Raum in Frage kommt denn als Zustand der ewigen Belohnung der Gerechten. In diesem Sinne sind auch die „vielen Wohnungen" daselbst zu verstehen (Jo 14, 2 f); es sind Seligkeitsstufen. Das Apostolikum und die folgenden Symbole bekennen: Ich glaube an ein ewiges Leben (vitam aeternam). Häresien über den Himmel brauchte die Kirche nicht zurückzuweisen (vgl. Florentinum; Denz. 693 [588]), nur einen Streit über den Eintritt der visio beatifica hatte sie zu schlichten. Benedikt XII. erklärte, daß die Seelen der Heiligen im Himmel sind und „das göttliche Wesen schauen, welches sich ihnen unverhüllt, klar und offen darbietet" (divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente), und daß sie dadurch wahrhaft glückselig sind (Denz. 530 [456]).

Beweis. Das Alte Testament denkt sich Gott mit seinen Engeln und Heerscharen an einem bestimmten Orte und in Gemeinschaft. Von einer Seligkeit ist anfangs noch wenig die Rede. Doch sind nach dem Weisheitsbuche die Gerechten im ewigen Leben bei Gott und im Frieden; sie leuchten wie helle Funken, sind gleich Königen und Richtern (3, 1—8), sie tragen Kronen (4, 2), der Herr ist ihr Lohn, er gibt ihnen Ehre und Schönheit (5, 16 f). Nach Daniel erwachen die Guten zum ewigen Leben, und die Weisen strahlen im Glanz wie Sterne ewiglich (Dn 12, 2 f).

Auch Christus redet vom Himmel und seiner Seligkeit meist in Bildern. Man wohnt dort wie im Vaterhause; sättigt sich an der Tafel Gottes, die in Lichtglanz und Freudenklang gefeiert wird. Der himmlische Hausvater läßt die Seinen in uneingeschränkten Verkehr mit sich treten und belohnt sie so für ihre

Dienste. So erscheint der Himmel in der Bergpredigt und in den Himmelreichsparabeln. Christus konnte nur in solch irdischen Bildern von der jenseitigen Welt reden. Ein paarmal klingt seine Rede jedoch spiritualistischer. Das ewige Leben besteht darin, „daß sie dich erkennen, den einen wahren Gott" (Jo 17, 3). Ehe und Fortpflanzung sind dort abgetan: „Sie werden sein wie die Engel im Himmel", also wie reine Geister (Mt 22, 30). Damit war das jüdisch-apokalyptische Millennium abgetan.

Paulus spricht zwar von einer himmlischen Vision im dritten Himmel, die er hatte, aber was er hörte, war geheimnisvoll (arcana verba), nicht wiederzugeben (2 Kor 12, 1—4). „Kein Auge hat es gesehen und kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz ist es gekommen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben" (1 Kor 2, 9). Er wohnt für uns noch „in unnahbarem Lichte" (1 Tim 6, 15 f). Der Himmel ist ihm ewiges Leben bei Gott (Röm 2, 7; 5, 21; 6, 22. Gal 6, 8. 1 Tim 4, 8. Tit 3, 7) und göttliche Herrlichkeit (Röm 8, 18. Kol 1, 27. 1 Tim 1, 11. Hebr 2, 10). Nach Johannes ist noch nicht offenbar, was wir sein werden. „Wir wissen aber, daß wir ihm ähnlich sein werden, wenn er erschienen sein wird; denn wir werden ihn sehen, wie er ist" (1 Jo 3, 1 f 14). Gott ist dann „Licht" für uns, d. h. helle Erkenntnis (1 Jo 1, 5 7); gleich der irdischen Sonne (Offb 22, 4 f). Der Himmel ist das neue Jerusalem, die Stadt Gottes (Offb 21, 1 bis 22, 5; vgl. 19, 7 f; 14, 3 f; 7, 15 17. 1 Petr 3, 22. Jud 21. Jak 2, 5).

Väter. Auch sie bekennen, daß die Engel und Seligen im Himmel ein Leben der Freude und Seligkeit führen. So Hermas (Vis. 2, 2; 4, 3); Polykarp (Ad Phil. 2, 3); Justin (Dial. 45); Theophilus (Ad Autol. 7); Irenäus (Adv. haer. 4, 28, 2; 5, 36, 1—2); Tertullian (Apol. 48); Cyprian (Ep. 55, 20). Sie berufen sich für die Gottschauung der Seligen auf Mt 5, 8; 1 Kor 13, 12; 1 Jo 3, 2. Wenn einige Väter (Origenes, Theodoret, Theodor von Mopsueste, vielleicht auch Chrysostomus, In Io. hom. 15, 1 2; vgl. Tixeront II 201; Turmel, Histoire de la théol. positive I⁴ [1904] 185 f) glaubten, ein geschaffener Geist könne den ungeschaffenen nicht sehen, so ist das insofern richtig, als derselbe dafür eines übernatürlichen Gnadenlichtes (lumen gloriae) bedarf und auch empfängt. Augustin allein geht tiefer auf die Frage ein. Nach ihm besteht die Seligkeit in der Gottschauung; vielleicht nähmen sogar die materiellen Augen des verklärten Leibes daran teil. Er entwirft ein herrliches Bild vom jenseitigen Leben am Ende seines Gottesstaates (De civ. Dei 22, 29).

Die Scholastik behandelt die Seligkeit unter dem Gesichtspunkte der Gottschauung. Da diese streng übernatürlich ist, so bedürfen die Seligen eines besondern Erkenntnislichtes, des lumen gloriae. Der Ausdruck taucht zuerst bei Thomas und Bonaventura auf und ist wohl im Anschluß an Ps 35, 10 gebildet (In lumine tuo videbimus lumen).

Die Existenz des Glorienlichtes ist definiertes Dogma. Die besondere Natur desselben ist geheimnisvoll und nicht näher dogmatisiert. Seine Notwendigkeit ergibt sich aus dem unendlichen Abstande des geschaffenen Geistes von dem absoluten Wesen Gottes. Gott ist für jede Kreatur übernatürlich. Definiert hat das Viennense (1311/12) die Notwendigkeit des Glorienlichts gegen die Begharden und Beghinen.

Das Konzil verwarf die Meinung dieser schwärmerischen Aftermystiker, welche jenes Glorienlicht leugneten und eine natürliche Möglichkeit der Gottschauung ver-

teidigten (Quod quaelibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum; Denz. 475 [403]). Somit ist das kontradiktorische Gegenteil definiert.

Die Natur des Glorienlichtes wird von der Spekulation zu bestimmen gesucht. Danach ist dasselbe eine übernatürliche Erkenntniskraft, die Gott den Seligen aus freier Güte zu dem Zwecke schenkt, daß sie ihn unmittelbar anschauen, seine vollkommene Natur erkennen und dadurch selig sind. Näherhin ist diese Kraft ähnlich wie die eingegossenen Tugenden ein der Seele dauernd inhärierender Habitus (habitus operativus animae inhaerens). Dadurch wird die Seele gottförmig (deiformis) und zur Teilnahme an der Erkenntnis Gottes befähigt (vgl. Stockmann, Theol. und Glaube [1909] 513 ff).

Selbstverständlich redundiert diese primär im Intellekt gründende Seligkeit auf den Willen und entzündet in ihm gleichzeitig eine unendliche Liebe zu dem erkannten Gotte und eine nie erlöschende Anhänglichkeit an ihn. Damit ist der Streit der Scholastiker geschlichtet, ob die Glorie primär und formell in der Tätigkeit des Intellekts (Thomisten) oder des Willens (Scotisten) bestehe (Schwane III² 468 ff).

Primäres Erkenntnisobjekt der Gottschauung ist Gott, und zwar der Eine und Dreieinige (intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est; Florent. Denz. 693 [588]). Sekundäres Erkenntnisobjekt sind die Kreaturen. Doch ist ihre Erkenntnis in ersterer Hinsicht keine komprehensive (videbunt Deum totum, sed non totaliter); und in letzterer Hinsicht keine Allwissenheit.

Die Unsündlichkeit der Seligen, die Origenes wegen der Freiheit in Zweifel ziehen wollte, ergibt sich aus ihrer großen Liebe, die von Gott sich nicht mehr trennen kann, weil sie es nicht will. Und sie will es nicht, weil ihr der Intellekt Gott als das höchste und letzte Gut zeigt (vgl. Thomas, Contra Gentil. 4, 92; 3, 26; S. th. 1, 2, q. 3, a. 4; q. 4, a. 1).

Außer dem wesentlichen Gute der Seligkeit, der Gottschauung, gibt es noch akzidentelle Freuden des Himmels, der Verkehr mit Christus und seiner glorreichen Mutter, mit den Engeln und Heiligen, das Bewußtsein überwundener Gefahren, erfochtener Siege, die Freiheit von Leiden und aller Art Übel und nicht zuletzt volle Sicherheit im erlangten Besitz. Das nennt die Schrift und Kirchensprache den „ewigen Frieden" (Offb 14, 13). Derselbe besteht also keineswegs in ertötender Untätigkeit, sondern im ewig gleichen, aber ebenso stetig fortschreitenden Leben in Gott, der für die Seele alles ist.

Die Eigenschaften der Seligkeit zu bestimmen, so ist sie ewig, weiter dem Wesen oder der Substanz nach für alle gleich, aber dabei nach dem Verdienste akzidentell verschieden. Dafür bedarf es keines Beweises. Für den letzten Punkt muß die Lehre vom Verdienst verglichen werden (S. 513 ff).

§ 211. Die Hölle.

Literatur. Cordemoy, L'éternité des peines de l'enfer (Paris. 1697). Pelletier, Traité des recompenses et des peines éternelles (Paris. 1738). Patuzzi, De futuro impiorum statu (Veron. 1748). Carle, Du dogme cath. sur l'enfer (Paris. 1842). Passaglia, De aeternitate poenarum deque igne inferno commentarius (1854). Sapur, Die Hölle (³1889). Bautz, Die Hölle (²1905). Schmid, Quaest. selectae (1891) 145 ff. Tournolizzo, Opiniones du jour sur les peines d'Outretombe: Feu métaphorique, Universalisme, Conditionalisme, Mitigation (1899). Stufler, Die Heiligkeit Gottes und der

ewige Tod (1903). Derſ., Die Theorie der freiwilligen Verſtocktheit (1905). Lehner, Der Willenszuſtand des Sünders nach dem Tode (1906). Sachs, Die ewige Dauer der Höllenſtrafen (1900). Gutberlet, Die poena sensus: Katholik 1901, 305 ff. Peſch, Die Seele des Todſünders im Jenſeits (Theol. Zeitſchr., 2. F. 1901, 81 ff. Kiefl, Die Ewigkeit der Hölle und ihre ſpekulative Begründung (1905). Rieth, Der moderne Unglaube und die ewigen Strafen (Stimmen aus Maria-Laach 1886, 25 ff 136 ff).

Satz. Es gibt einen jenſeitigen Strafzuſtand, in welchem die von Gott abgewandten Böſen ihre ewige Vergeltung empfangen. De fide.

Erklärung. Dem deutſchen Hölle (von hêlan, hehlen, verbergen, Hel, Göttin der Unterwelt) entſprechen die bibliſchen Namen Hades, Tartarus, Scheol, Gehenna, Verderben, Tod. Die Scholaſtik unterſchied im Anſchluß an die Väter mehrere lokal gedachte Höllen als Aufenthaltsorte (receptacula) der abgeleibten Seelen: die eigentliche Hölle (infernum), die Vorhölle der ungetauften Kinder (limbus puerorum), den Ort der Altväter (limbus patrum) und das Fegfeuer (purgatorium). Hier handelt es ſich um den Strafzuſtand oder Ort der Verdammten. Dogmatiſch ausgeſprochen iſt die Exiſtenz und Ewigkeit der Hölle oft. Das Athanaſianum ſchließt: „Die aber Böſes getan haben, werden eingehen in das ewige Feuer“ (in ignem aeternum; Denz. 40 [136]). Das Lateranenſe IV erklärt, daß „die Böſen mit dem Teufel die ewige Strafe (poenam perpetuam) erleiden“ (Denz. 429 [356]). Das Tridentinum ſetzt die „ewige Strafe“ (poena aeterna) voraus (sess. VI, can. 25; Denz. 835 [717]; vgl. Denz., Index S. 612). — Die Gegner der Hölle ſind heute zahllos. Sie verwerfen entweder die Exiſtenz der Hölle ſelbſt oder wenigſtens ihre Ewigkeit.

Beweis. Wenn auch das Alte Teſtament anfangs über die Hölle wie überhaupt über eſchatologiſche Fragen ſo wenig und nichts Deutliches enthält, ſo zeigt doch das nachexiliſche Judentum für dieſe Dinge, die die perſönliche Vergeltung betreffen, ein lebhaftes Intereſſe. Nur der Sadduzäismus ſteht ihnen ſkeptiſch gegenüber (Apg 23, 6—8). Im ganzen haftet ja der Blick Israels ſtark am Diesſeits. Auf die altjüdiſche Auffaſſung von der Scheol, worin anfangs alle Verſtorbenen unterſchiedslos als Refaim ein dumpfes Schattenleben führen, kann hier nicht eingegangen werden. Auch nicht auf die troſtloſe Totenklage, die in der Unterwelt wenig Lichtpunkte entdeckt (Jb 10, 21 f. Pſ 93, 17; 113, 17 u. v. a.). Aber ſpäter wird die Offenbarung beſtimmter, beſonders wieder im Weisheitsbuche. Die Böſen ſind „in Schmach bei den Toten ewiglich . . . Sie werden ſein in Wehen, und ihr Andenken iſt dahin“ (Weish 4, 19; vgl. 3, 1 18; 4, 20; 6, 5—7). Almoſen errettet „vom Tode“, von „der Finſternis“ (Tob 4, 11; 12, 9). Gott wird „über das Fleiſch der Böſen kommen laſſen Brand und Würmer, daß verbrannt ſie werden und es ewig fühlen“ (Jdt 16, 20 f). Nach Daniel „werden viele von denen, welche ſchlafen im Staube der Erde, erwachen, die einen zum ewigen Leben, die andern zur Schande, die immerdar zu ſchauen ſein wird“ (Dn 12, 2).

Chriſtus wiederholt, wie ſchon ſein Vorläufer (Mt 3, 12), dieſe Lehre und beſtätigt ſie. Die Hölle nennt er „Gehenna des Feuers“ (Mt 5, 22;

vgl. Jr 7, 31—34; Is 66, 24; 4 Kg 23, 10); „Gehenna mit unauslöschlichem Feuer, wo ihr Wurm nicht stirbt und das Feuer nicht erlischt" (Mk 9, 42—47); eine Gehenna, in die Gott den getöteten Bösewicht verstößt (Lk 12, 5), in der er „Seele und Leib ins Verderben stürzt" (Mt 10, 28), wo „Höllenkinder" wohnen (Mt 23, 15); über die ein „Höllengericht" ergangen ist (Mt 23, 32). Über den Strafzustand daselbst sagt Christus, daß dort „Heulen und Zähneklappern" sein wird (Lk 13, 28), „Verderben" herrscht (Mt 7, 13. Jo 17, 12), „Finsternis mit Heulen und Zähneklappern" (Mt 22, 13; 25, 30), „Qual in den Flammen" (Lk 16, 24); daher ist es eine „Feuergehenna" (Mt 5, 22). Doch ist die Pein ungleich; wer wissentlich sündigt, „wird viele Streiche bekommen" (Lk 12, 48). Sodoma wird es erträglicher dort gehen als den ungläubigen Juden (Mt 10, 15).

Ewig ist dieser Strafzustand. Ein „ewiges Feuer" herrscht dort (Mt 18, 8; 25, 41), „ewige Pein" (Mt 25, 41 46); ein „unauslöschliches Feuer" (Mt 3, 12. Mk 9, 42 44. Lk 3, 17). Besser wäre völlige Vernichtung als diese Strafe (Mk 14, 21). Dieser ewigen Strafe entspricht eine ewige unvergebbare Sünde (Mt 12, 32).

Die Apostel tragen die gleiche Lehre vor. Ein jeder empfängt im Gericht nach seinen Werken (2 Kor 5, 10). Die Streitsüchtigen, die Feinde der Wahrheit und die Ungerechten trifft Gottes „Zorn und Unwille". „Trübsal und Angst über eines jeden Menschen Seele, der das Böse tut" (Röm 2, 5—9). Kommen wird der Herr „in Feuerflammen, da er an denen Rache nimmt, die Gott nicht kennen und die dem Evangelium unseres Herrn Jesus Christus nicht gehorchen. Diese werden mit gerechtem Verderben bestraft werden hinweg vom Angesichte des Herrn" (2 Thess 1, 7—9). Paulus schildert das Los der Verdammten mehr negativ (*θάνατος, ἀπώλεια*), als Vorenthaltung des Lebens (Röm 6, 21—23. Phil 3, 19. Gal 6, 8). Vgl. Tillmann, Wiederkunft Christi 191. Das Feuer wird die Bösen „verzehren" (*ἐσθίειν* Hebr 10, 27; vgl. 10, 31 39). Nach Petrus werden die bösen Engel und Menschen „aufbewahrt für den Tag des Gerichtes" (2 Petr 2, 4—8). „Wo wird sich dann der Gottlose und Sünder zeigen?" (1 Petr 4, 18.) Es geht ihnen wie Sodoma und Gomorrha (2 Petr 2, 6). „Sie leiden die Strafen des ewigen Feuers" (Jud 6—7). Ihr Verderben ist nach Johannes ein „zweiter Tod" (Offb 20, 6). Sie werden mit den Teufeln „Tag und Nacht gepeinigt" (Offb 20, 9 f). „Ihr Anteil ist im Pfuhle, der von Feuer und Schwefel brennt; das ist der zweite Tod" (Offb 21, 8; vgl. 22, 15).

Nach der Lehre Christi und der Apostel steht es fest, daß es eine Hölle, einen Strafzustand gibt für die Bösen, und daß die Strafen dort endlos, ewig sind; aber ungleich, entsprechend der Schuld.

Väter. Über die Existenz der Hölle oder eines Strafzustandes brauchen die Väter nach so klaren Schriftzeugnissen nicht verhört zu werden. Kein Vater ist anderer Meinung. Schwierigkeiten liegen bei einigen Vätern betreffs der Ewigkeit der Hölle vor. Nach den Alexandrinern ist alle Strafe Gottes medizinell, bessernd. Deshalb nimmt Origenes die endliche Erlösung aller Bösen, auch der Teufel an (*ἀποκατάστασις πάντων*). An ihn schließt sich Gregor von Nyssa, und auch Gregor von Nazianz neigt seiner Lehre zu. Chrysostomus, Cyrill von Jerusalem, auch Augustin lassen wenigstens wegen guter Werke der Lebenden eine „gewisse

Tröstung" den Verdammten zukommen. Nach Ambrosius und Hieronymus werden die meisten Christen am Ende gerettet; aber alle müssen nach Ambrosius durchs Feuer des Gerichtes gehen (vgl. 1 Kor 3, 15), selbst Christus, die Apostel und alle Heiligen (Tixeront II 343 ff. Schwane II² 585).

Zur Zeit Augustins gab es in der Kirche viele „Barmherzige" (misericordes), die zwar nicht alle bösen Menschen, aber doch alle Christgläubigen durch Strafen und Belehrungen in der Hölle völlig geläutert werden ließen. Sie stützten sich auf 1 Kor 3, 15; Jo 6, 50—52; Ps 76, 10. Augustin bekämpft sie energisch (De civ. Dei 21, 17). Er hält mit den meisten Vätern entschieden an der Ewigkeit der Hölle für alle Bösen fest; auch für Christen, wenn ihr Glaube leer und unfruchtbar war. Eine Erleichterung (poenas aliquatenus mitigari) der Strafen bei guten Werken der Lebenden will er nicht bestreiten (Enchir. 112; De civ. Dei 21, 24, 3). Diesen Fragen widmet er die zwei letzten Bücher seines Gottesstaates, wie auch die letzten Kapitel seines Enchiridion. In einigen Fragen ist er noch schwankend; z. B. über die volle Strafe der Bösen vor der Auferstehung. Die Worte Pauli von der Errettung durchs Feuer bezieht er aber nicht mehr auf die Hölle oder aufs Gerichtsfeuer, sondern aufs Fegfeuer.

Gregor d. Gr. hat die eschatologischen Fragen so eingehend behandelt, daß ihm die Scholastik darüber eine Privatoffenbarung beilegte. Scharf betont er die Ewigkeit der Hölle. Wen die Sünde zur ewigen Strafe brachte, den führt die Barmherzigkeit nicht zur Verzeihung zurück (Moral. 8, 17). Kein Tod tötet die Verworfenen und befreit sie von ihrer Qual (Moral. 15, 17). Mit Augustin entgegnet er den „Barmherzigen", daß, wenn die Hölle ein Ende hat, es auch der Himmel haben muß; denn von beiden redet der Herr in gleichen Ausdrücken der Dauer (Dial. 4, 28). Ist die Drohung nicht wahr, ist es auch die Verheißung nicht. Soll die falsche Drohung etwa nur vom Bösen abschrecken, dann dient auch die falsche Verheißung nur, um zum Guten anzulocken; letzteres aber wird niemand annehmen, also soll er auch ersteres ablehnen. Aber, so wendet man weiter ein, zeitliche Schuld und ewige Strafe ist ein innerer Widerspruch. Aber die Bösen sündigen ja bis zum Ende des Lebens und würden ewig fortsündigen, ließe sie Gott ewig auf der Welt. Wer aber ewig sündigen will, soll auch ewig büßen. Aber die Strafe ist zwecklos, wenn sie nicht bessert; hat Gott Gefallen an leerer, unfruchtbarer Qual? Gewiß nicht; der Zweck liegt in der göttlichen Gerechtigkeit, die das Böse strafen muß. Bitten denn die Heiligen nicht für die Verdammten, damit sie sich bekehren und so errettet werden? Aber das wäre zwecklos, da sie ja doch sich nicht mehr bekehren können; zudem sind die Heiligen eins mit Gott, wollen nur, was er will, verabscheuen, was er verabscheut (Moral. 34, 10; Dial. 4, 44).

Das Feuer der Hölle hält Gregor für ein körperliches (Gehennae ignis corporeus) und sucht auch näher zu erklären, wie es möglich ist, daß ein Geist von einem stofflichen Feuer gereinigt werden könne (Dial. 4, 29). Aber bei Berücksichtigung der Schrift muß er auch gestehen, daß das Feuer doch ein eigenartiges sei; es brennt, aber verbrennt nicht, es leuchtet und wärmt, und doch herrscht Heulen und Zähneklappern, Nacht und Finsternis (Moral. 9, 65). Daneben werden freilich auch die geistigen Qualen eingehend und allseitig erörtert; die Verdammten sehen das Glück der Seligen, die Strafe der Bösen, die sie auf Erden mit Hintansetzung Gottes liebten (Dial. 4, 33; Moral. 8, 14; 9, 66); beides vermehrt ihr Unglück, wie auch die entscheidende Tatsache, daß sie keinerlei Hoffnung haben, auch keine falsche, eingebildete, die ja immerhin noch etwas Tröstliches hat (Moral. 8, 14). Teufel und Engel haben dieselbe Strafe, obschon sie eine ungleiche Natur besitzen (Moral. 9, 66). Doch ist der Grad der Strafe verschieden, weil jedesmal der Schuld entsprechend. Den vielen Wohnungen des Himmels stehen auch solche der Hölle gegenüber; alles nach Gerechtigkeit (Moral. 9, 65; 15, 18; 15, 26).

Die Scholastik hat in diesen speziellen Fragen sich weniger an den vielfach noch unentschiedenen Augustin gehalten als an Gregor, „dem der Heilige Geist so viel Dinge offenbart hatte". Er ist fortan der fast einzige Hauptzeuge für das „körperliche Feuer" (Bonav. 4, d. 44, p. 2, a. 2, q. 1). Alexander, Bonaventura, Albertus

halten Augustin für einen Anhänger des „geistigen Feuers", weil er noch keine göttliche Offenbarung darüber empfangen habe, was bei Gregor eben der Fall sei. Thomas dagegen sucht auch Augustin als Vertreter des körperlichen Feuers zu erklären, wenn auch seine Hauptautorität hier wie für alle Scholastiker Gregor bleibt (Suppl. 97, 5; vgl. Turmel I 488).

Doppelcharakter der Höllenstrafe. Weil in der schweren Sünde ein doppeltes Moment liegt, Abkehr von Gott als dem letzten Ziele und Hingabe an die Kreatur, so unterscheiden die Scholastiker auch eine doppelte Höllenstrafe, eine negative und positive, oder eine *Strafe des Verlustes* der göttlichen Anschauung (poena damni) und eine *Strafe der Sinne* durch die Kreatur (poena sensus; S. th. 1, 2, q. 87, a. 4; 2, 2, q. 79, a. 4 ad 4; Contra Gentil. 3, 145; 4, 90). Die Strafe des Verlustes bleibt, wie auch bei den Vätern, die *Hauptstrafe*. Es gilt in Bezug auf sie, das Problem zu lösen, wie ein körperliches Feuer den unkörperlichen bösen Geist, Teufel, Dämonen, für die es zunächst bereitet ist (Mt 25, 41), und die Menschenseelen, zumal vor der Auferstehung, „brennen" könne. Manche Väter verstehen das Feuer *bildlich* im Sinne eines *geistigen* Schmerzes. So mit Origenes Gregor von Nyssa (De anim. et resurr.; M. 46, 67 ff), Ambrosius (In Luc. 7, 295; M. 15, 1844), Hieronymus (In Is. 66, 24; M. 24, 702 f), Johannes von Damaskus (De fide orth. 4, 27; M. 94, 1228). Vgl. dazu *Petavius*, De Angelis 3, 5. *Augustin* meint, über die Natur des Feuers könne niemand ohne göttliche Offenbarung etwas wissen (De civ. Dei 20, 16). *Gregor d. Gr.* hatte das Problem vergebens zu lösen versucht; er zieht sich schließlich einfach auf die Parabel vom Prasser zurück, welcher ausruft: Ich leide in dieser *Flamme*. Er hatte aber auch bemerkt, daß das Umgebensein vom Feuer, das das Auge wahrnehme, die Seele „brenne", d. h. wohl traurig, qualvoll mache (Dial. 4, 29). Das käme auf eine traumhafte Halluzination hinaus, eine Ansicht, die *Thomas* (Suppl. q. 97, a. 5) auch Augustin und Avicenna zuschreibt, und von der er sich selbst nicht weit entfernt. Thomas führt zuerst eine Reihe Meinungen hierüber an: 1. Der bloße Anblick des Feuers macht die Seele leidend, so Gregor d. Gr. (Dial. 4, 29). 2. Die Seele bildet sich ein, sie brenne, hat also Furcht und Schmerz, wo kein wirklicher Grund dafür vorliegt. 3. Gottes Macht kann mit dem Feuer wie mit einem Instrumente die Seele berühren, wie er sie mit den Sakramenten berührt. Aber, erwidert Thomas, das ist nicht möglich, wenn das Instrument nicht auch aus eigener Kraft dazu schon eine gewisse Fähigkeit hat, und diese liegt nicht vor. 4. Deshalb kann das Feuer den Geist nur peinigen, wenn es ihn irgendwie *beschwert* (Weish 9, 15). Gott unterwirft die Seele dem körperlichen Feuer, daß dieses die Seele festhalte, an einen bestimmten Ort feßle und hindere an der Ausführung des eigenen Willens. Dieses widerwillig ertragene Zusammengekettetsein macht die Seele trostlos und qualvoll (Suppl. q. 70, a. 3). Da Thomas später ausdrücklich leugnet, daß das Feuer den Körper des Menschen irgendwie verändere, sondern nur geistig wirke, indem es nämlich die Seele mit Traurigkeit erfülle, so kommt die Erklärung schließlich darauf hinaus, daß das materielle Feuer einen geistigen Schmerz verursache. So kann er auch lehren, daß die Verdammten „von der heftigsten Hitze zur heftigsten Kälte übergehen", weil der Körper selbst nicht verändert wird (Suppl. 97, 1). Der „Wurm" ist ein bildlicher, kein körperlicher; denn Tiere sind nicht ewig (ebd. a. 2). Ebenso sind die „Tränen" keine wirklichen, sondern bedeuten die Verwirrung des Hauptes und der Augen (ebd. a. 3). Finsternis herrscht dort, doch genügend Licht, um seine eigene Schmach und Schande zu sehen (ebd. a. 4). Das höllische Feuer als solches, seiner Natur nach, ist dem *irdischen* gleich, aber es hat doch seine *besondern Eigentümlichkeiten*, sofern es weder angezündet noch unterhalten zu werden braucht. Es ist uns *unbekannt*, in welcher Materie es brennt (ebd. a. 6). Der *Ort* der Hölle wird mit Gregor d. Gr. mutmaßlich in das Innere der Erde verlegt (ebd. a. 5).

Die spätere Theologie hat noch vielfach versucht, die Feuerqualen in der Hölle genauer zu erklären. Nach einigen macht das Feuer die Seele *häßlich* und *abscheulich*, im Gegensatz zur himmlischen Schönheit (Suarez u. a.). Nach Franz Schmid (Quaestiones selectae) ist der Schmerz ein physischer Brandschmerz.

Gutberlet schließt sich ihm an und sucht die Möglichkeit eines solchen in naturwissenschaftlich gelehrter Spekulation darzutun (X 534). Daß diese neueren Erklärungen den scholastischen vorzuziehen seien, wird man nicht leicht behaupten. Schließlich ist es doch das beste, mit Augustin und Thomas zu bekennen, daß wir von der Art jenes Feuers nichts wissen; also auch nicht von der Art jenes „Brandes", der Geister quälen kann. Man betone mehr die Strafe des Verlustes. Dieser Gottesverlust muß die Seele um so grauenvoller ergreifen, als es dann ihre einzige Tendenz ist, mit Gott verbunden zu werden, was ihre einzige Zweckbestimmung ist. Und diese kann sie in alle Ewigkeit nicht erreichen, und zwar aus eigener Schuld nicht.

Die Theodicee der Hölle liefert die Apologetik. Auf einen positiven Vernunftbeweis für die innere Notwendigkeit wird man es ernstlich nicht ankommen lassen können. Aber die Angaben der Schrift reichen allein vollkommen aus. Die Ewigkeit der Strafe hat ja ihre Dunkelheiten. Allein eines muß bei der Erklärung festgehalten werden: Gott bleibt auch angesichts der Hölle heilig und gerecht. Er will nur die Hölle, weil er die Sünde nicht will. Die Sünde ist das Erste, die Hölle das Zweite. Würde die Sünde aufhören, dann auch die Hölle. Die Sünde aber bleibt des Menschen ewige freie Tat.

Freilich verbleibt der Gottlose im vollen Besitze seiner natürlichen Kräfte, also auch der Freiheit, also auch in der Möglichkeit, sich vom Bösen abzuwenden. Niemand kettet seinen Willen gewaltsam an das Böse, auch nicht die Höllenstrafe, am wenigsten der heilige Gott. Aber es ist zu bedenken, daß zu einer eigentlichen Lossagung vom Bösen und noch mehr zur vollen Hinwendung zu Gott, also zu einer übernatürlichen Bekehrung die Gnade gehört. Und diese wird den Gottlosen in der Hölle verweigert. Nur das Diesseits ist der Schauplatz wahrer Bekehrungen, nicht das Jenseits. Als Grund dafür läßt sich nur eine freie Bestimmung Gottes angeben. Aber die ewig nutzlose Qual? Wir können nur mit Gregor d. Gr. antworten, wieso denn nutzlos, wenn die Gesetze der göttlichen Gerechtigkeit dabei ihre Erfüllung erhalten. Das ist alles, was sich im Diesseits über das „Geheimnis der Bosheit" (2 Thess 2, 7) und seiner letzten Konsequenzen sagen läßt; wir dürfen aber der festen Zuversicht leben, daß das Licht des Jenseits seinen Schein auch über die Hölle und ihre Probleme fallen lassen wird, und daß auch mit Bezug auf sie das Wort gilt, das der Psalmist (Ps 50, 6) ausspricht und das Paulus in einem ähnlichen Gedankengange (Röm 3, 4) wiederholt.

§ 212. Das Fegfeuer.

Literatur. Bellarmin, De purgatorio (De controv.). Suarez, De purgatorio (In 3 part. d. 45 ff). Collet, De purgatorio (Migne, Curs. compl. XVIII 267 ff). Allatius, De utriusque ecclesiae occidentalis et orientalis in dogmate de purgatorio perpetua consensione (Migne, Curs. compl. XVIII 365 ff). Loch, Das Dogma der griech. Kirche vom Purgatorium (1842). Bautz, Das Fegfeuer (1883). Redner, Das Fegfeuer (1856). Faure, Tröstungen des Fegfeuers (1893). Schmid, Das Fegfeuer (1904). Derſ., Die Seelenläuterung im Jenseits (1907). Scheeben-Atzberger IV 843 mit älterer Literatur.

Satz. Es gibt ein Fegfeuer oder einen Zustand der sittlichen Läuterung, in welchem die noch nicht gänzlich reinen Seelen durch Strafen gereinigt und für den Himmel geeignet werden. De fide.

Erklärung. Der ältere, schon bei den Vätern vorkommende Name ist Reinigungs- oder Prüfungsort (purgatorium) und ist sicher im Anschluß an

1 Kor 3, 15 gebildet. Der Ausdruck Fegfeuer ist im Deutschen geläufiger, ist aber insofern weniger genau, als betreffs des Feuers in jenem Orte nichts feststeht. Wichtig ist es, das Fegfeuer als einen vorübergehenden Zwischenzustand zu bestimmen, der sich eben durch seinen transitorischen Charakter von den beiden definitiven Vergeltungszuständen, im Himmel und in der Hölle, wesentlich unterscheidet. Er wird wegen seiner pönalen Natur mit der Hölle irgendwie, etwa als Vorort, in Verbindung gebracht, muß aber, vielleicht mit noch mehr Recht, wegen seines Zweckes und letzten Zieles auch zum Himmel in Beziehung gesetzt werden. Er ist „Vorhölle", aber auch „Vorhimmel". Definiert hat die Kirche das Fegfeuer schon im Mittelalter, weil, abgesehen von den Albigensern und Waldensern, die es leugneten, auch in der griechischen Kirche dieser Lehrpunkt stets ein unbestimmter und unentschiedener war. In dem Glaubensbekenntnisse des Kaisers Michael Paläologus, das auf dem Lyonense II (1274) angenommen wurde, wird bekannt, daß „die in Reue und Liebe abgeschiedenen Seelen durch Läuterungsstrafen (poenis purgatoriis seu catharteriis) nach dem Tode gereinigt werden" (Denz. 464 [387]). In denselben Ausdrücken wiederholt diese Wahrheit das Florentinum (Denz. 693 [588]). Später verwarf Leo X. die These Luthers, es könne das Fegfeuer nicht aus den kanonischen Schriften bewiesen werden (Denz. 777 [661]). Das Tridentinum mußte wegen des Widerspruchs der Reformatoren noch einmal die Existenz des Fegfeuers betonen; es geschah das in einem Dekret der letzten Sitzung (sess. XXV; Denz. 983 [859]; vgl. auch das Trident. Symbolum [Denz. 998]).

Beweis. Die biblischen Texte, welche heute gewöhnlich zum Beweis des Fegfeuers angeführt werden, waren nicht von Anfang dafür in Gebrauch, wie denn die Lehre vom Fegfeuer, wie sich zeigen wird, eine Entwicklung durchgemacht hat. Zunächst ergibt sich aus 2 Makk 12, 43—46, daß man zu jener Zeit im Judentum glaubte, es könnten solche Verstorbene, die zwar im Glauben „in Frömmigkeit", aber noch „in Sünden abgeschieden" seien, durch „Opfer und Fürbitte" von „ihren Sünden befreit" und so der seligen „Auferstehung" teilhaftig werden. Diese Meinung billigt der inspirierte Autor: „Heilig also und heilsam ist der Gedanke, für die Verstorbenen zu beten, damit sie von den Sünden befreit werden." Das Florentinum hat diese Stelle gegen die Griechen verwandt. Bei den Vätern ist sie weniger bekannt. Diese stützen sich hauptsächlich auf 1 Kor 3, 15. Paulus hebt gegen die parteisüchtigen Leser hervor, daß es nur ein Fundament des Glaubens gibt, Jesus Christus. Sehe jeder zu, wie er persönlich auf diesem Grunde aufbaut, gut oder schlecht, mit Gold, Silber und Edelsteinen oder Heu, Stroh, Stoppeln; der jüngste Tag, der in Feuer offenbar werden wird, wird alles ans Licht bringen und alles prüfen. Besteht einer die Probe, so wird er Lohn empfangen, „wenn aber jemandes Werk verbrennt, so wird er Schaden leiden, er selbst jedoch wird gerettet werden wie durch Feuer".

Augustin hat die Stelle wiederholt erklärt, vom Gerichte überhaupt mit seinen Schrecken (ignis), vom Feuer, das die Welt am Ende zerstört und das schrecklicher ist, als es ein Mensch auf Erden erleiden kann, und von den Leiden und Versuchungen auf dieser Welt. Auf eine andere Stelle noch beruft sich das Florentinum, auf

Mt 12, 32, wo Christus von der Sünde gegen den Heiligen Geist erklärt, sie könne weder in diesem noch in jenem Leben vergeben werden. Da der Herr auch sonst den Gedanken ausspricht, daß man aus einem jenseitigen Kerker erst dann entlassen wird, wenn man den letzten Heller bezahlt hat, so hat Augustin nicht unrecht, wenn er behauptet, es folge aus der Stelle, daß es „solche gebe, denen, wenn auch nicht in diesem, so doch in jenem Leben wird verziehen werden" (De civ. Dei 21, 24, 2).

Väter. Tertullian ist der erste, welcher in der Unterwelt (penes inferos) eine Abbezahlung der Schulden bis zum letzten Heller (Mt 5, 26) bis zum Auferstehungstage annimmt (De anima 58; De resurr. 42; vgl. Adv. Marc. 3, 24). Auch bezeugt Tertullian die christliche uralte Sitte, bei der Meßopferfeier für die Verstorbenen um „Erfrischung" (refrigerium) zu beten (De monog. 10). Cyprian benutzt die gleiche Stelle (Mt 5, 26), um zu beweisen, wie die Märtyrer allerdings sofort in den Himmel eingehen, die übrigen Christen aber erst geläutert würden: „Ein anderes ist es, der Verzeihung zu harren; und etwas anderes, zur Glorie zu gelangen; etwas anderes, in den Kerker geworfen zu werden und nicht herauszukommen, bis der letzte Heller bezahlt ist; und etwas anderes, sogleich den Lohn des Glaubens und der Tugend zu empfangen; etwas anderes, der Sünden wegen in langen Schmerzen zur Reinigung gepeinigt und in langem Feuer geläutert (purgari diu igne) zu werden; und etwas anderes, seine Sünden durch das Leiden (des Martyriums) zu tilgen; etwas anderes endlich, am Tage des Gerichtes vom Urteilsspruch des Herrn abhängig zu sein, und etwas anderes, sofort vom Herrn gekrönt zu werden" (Ep. 55, 20). Da er nun anderswo den Abgefallenen, wenn sie keine Buße tun, mit der ewigen Strafe der „Gehenna" (aeterna gehennae supplicia) droht (Ep. 59, 18), so muß er an erster Stelle das Fegfeuer meinen, durch das dann aber ziemlich alle Christen hindurchgehen müßten (vgl. De mortal. 26). Wie Tertullian erwähnt er die Sitte, für verstorbene Gläubige Gaben, das Meßopfer und Gebete darzubringen (Ep. 1, 2). Ambrosius stellt die Lehre unter Berufung des von ihm als kanonisch verehrten 4. Buches Esdras (7, 32) folgendermaßen dar: Wer beim Tode im besondern Gericht als gerecht befunden wird, gelangt vorläufig ins Paradies, am jüngsten Tage durch das Gerichtsfeuer in den Himmel; wer als ganz böse befunden wird, geht in die Hölle ein auf ewig; er ist schon gerichtet; der gewöhnliche Sünder dagegen wird vor dem letzten Gericht erst geläutert durch das Reinigungsfeuer, wenn er auch nicht ohne jegliche Erquickung in diesem Zwischenzustande ist (De bono mortis 45—48). Bei seiner Läuterung wird er von den Fürbitten und Opfern der Überlebenden unterstützt (De obitu Theod. 3; De obitu Valent. 77—78; vgl. Niederhuber, Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden 222—223 273—281; Tixeront l. c. 343—349). Millennarier ist Ambrosius nicht; die „frühere Auferstehung" (matura resurrectio) ist bei ihm geistig zu verstehen (Niederhuber 281). Von Ambrosius übernimmt Augustin die Fegfeuerlehre, die er mit 1 Kor 3, 11—15 und Mt 12, 32 begründet. Wer sind diejenigen, fragt Augustin, welche wie durchs Feuer gerettet werden? Sicher nicht die, antwortet er, welche zuvor den Glauben hatten, aber einen toten. Nur die, welche Christus zum Fundament haben; also nicht die schweren Sünder, die irdische Güter dem Herrn vorziehen. Daß diese im Jenseits gerettet werden können, hält er für ansprechend und glaubbar (Enchir. 69; De civ. Dei 21, 26). Dort kann man nämlich auch zeitliche Strafen (temporarias poenas) abbüßen wie auch im Diesseits, aber alles muß geschehen vor jenem grausamen und letzten Gerichte (De civ. Dei 21, 13). Diese Abbüßung durch eine Art Fegfeuer (per ignem quendam purgatorium) geschieht je nach der Schuld schneller oder langsamer (Enchir. 69). Ambrosius und Augustin haben das Verdienst, die origenistische Apokatastasis aller Sünder von der abendländischen Fegfeuerlehre ferngehalten zu haben.

Gregor d. Gr. hat zur Begründung der Fegfeuerlehre am meisten von allen Vätern geleistet. Seine These lautet: „Es ist zu glauben, daß es vor dem (letzten) Gerichte ein Reinigungsfeuer für gewisse leichte Sünden gibt" (Dial. 4, 39). Gott muß jede Sünde strafen; Unreines kann nicht in den Himmel eingehen. Solange wir in dieser Welt sind und in unserer verderbten Fleischlichkeit wandeln, sind wir

sündig und kann uns keine Buße völlig rein machen (Moral. 9, 35). Jeder besteht nach dem Tode ein besonderes Gericht. Für leichtere Sünden nun, wie unnütze Reden, viel Gelächter, schlechte Hausverwaltung, Unwissenheitssünden trifft ihn die Strafe des Fegfeuers (purgatorius ignis), das aus Mt 12, 31 und 1 Kor 3, 12—15) bewiesen wird (Dial. 4, 39). Selbstverständlich findet sich bei Gregor die altchristliche Lehre von den Fürbitten der Gläubigen für die Verstorbenen und von der Darbringung des Meßopfers für dieselben (Dial. 4, 25). Weitere lateinische Zeugnisse, etwa die von Isidor von Sevilla, Beda, Bernhard, anzuführen, dürfte überflüssig sein.

Aber wie steht es mit den griechischen Vätern? Auch sie lehren das Fegfeuer (καθαρτικὸν πῦρ) und geben ihm, wie bereits angedeutet wurde, unter dem nachwirkenden Einflusse des Origenismus eine weite Auslegung und Anwendung. Eine Differenz mit der lateinischen Kirche bestand nur betreffs des Feuers, das die Griechen ablehnten. Auf den Unionskonzilien wurde deshalb davon Abstand genommen, hierüber etwas zu bestimmen.

Die theologische Vernunft fordert das Fegfeuer mit unerbittlicher Konsequenz, der sich sogar manche Protestanten, wie der Polemiker Hase, unterwerfen. Einmal steht es fest, daß Unreines nicht in den Himmel eingehen kann (Weish 7, 25. Is 35, 8); anderseits ist es ungerecht und unheilig, für leichtere Vergehen eine ewige Höllenstrafe zu fordern. Also bleibt nur die Konsequenz des Zwischenzustandes, in welchem die Läuterung und Vorbereitung für den Himmel vor sich gehen kann. — Angesichts der infolge des Sündenfalls herrschenden sittlichen Unvollkommenheit auch in den Reihen der wahrhaft Gläubigen ist die Fegfeuerlehre eine der tröstlichsten Lehren des Christentums.

Die Strafe des Fegfeuers wird seit der Scholastik analog der Höllenstrafe als Strafe des Verlustes (poena damni) und der Sinne (poena sensus) bestimmt. Natürlich ist der Verlust nur ein vorläufiger Aufschub der Seligkeit, keine eigentliche Verdammnis. Es ist in keiner Weise dogmatisch erlaubt, in das Fegfeuer etwas von der Verzweiflung der Hölle hineinzubringen. Freilich werden die „armen Seelen" von Gott und seiner Seligkeit, ihrem einzigen Ziele, gewaltsam noch zurückgehalten; sie werden diese Zurückhaltung auch psychologisch tief und schmerzlich empfinden, um so mehr, als sie durchaus edle Seelen sind, in denen das Licht einer hellen Gotteserkenntnis leuchtet und das Feuer einer reinen Gottesliebe glüht. Aber mit diesem psychologischen Schmerz ist eben auch schon ein Vorgeschmack der Seligkeit vermischt, welcher bestimmt ist vor allem durch die untrügliche Zuversicht, bald in den Himmel einzugehen und das Angesicht Gottes zu schauen. Diese Zuversicht schöpfen sie aus dem über sie ergangenen göttlichen Gericht nach dem Tode. Jene düstere Ansicht einiger Theologen, die armen Seelen wüßten selbst nicht, ob ihr Zustand ein ewiger, höllischer oder nur ein zeitlicher sei, ist absurd. Sollten diese Seelen aus dem göttlichen Urteilsspruche, aus ihrem eigenen Gewissen, aus den sie umgebenden Umständen nicht die Gewißheit darüber schöpfen können, ob sie Kinder Gottes oder Anhänger des Teufels sind? Ist es möglich, daß eine Seele, in welcher die heiligmachende Gnade und der Geist Gottes wohnt, die Schrecken der Hölle und die Verzweiflung der Verdammten erfährt?

Die Strafe der Sinne wird von den meisten lateinischen Theologen ähnlich wie bei der Hölle als durch ein äußeres Strafmittel vollzogen gedacht; man redet auch hier meist von einem materiellen Feuer und stützt sich auf Paulus (1 Kor 3, 15). Ja man identifiziert sogar dieses Feuer mit dem in der Hölle, wenn man auch dessen subjektive Empfindungen natürlich nach der individuellen Schuld bemessen sein läßt. Ganz konsequent wird dann auch der Ort des Fegfeuers in die Unterwelt, näherhin in die Nähe der Hölle verlegt (Vorhölle). Bei dem Mangel an biblischem Beweismaterial läßt sich über diese Dinge schlechterdings nichts Sicheres sagen. Privatoffenbarungen sind keine Erkenntnisquelle der Dogmatik. Spitzfindige Fragen sollen nach dem Tridentinum vor dem Volke nicht erörtert werden.

Gegenstand der Läuterung. Reinigt das Fegfeuer bloß von Strafen, oder auch von Schulden? Die Väter dachten bei der Läuterung des Fegfeuers

hauptsächlich an die Sünden. Sie wurden darauf schon durch die biblischen Stellen geführt, womit sie das Dasein des Fegfeuers bewiesen, besonders durch Mt 12, 32. Augustin spricht ausdrücklich auch von Strafen, und zwar von zeitlichen (temporales poenae). Gregor macht die läßlichen Sünden namhaft, die dort vergeben werden. Thomas nennt die Ansicht, die einige Scholastiker seiner Zeit vertraten, das Fegfeuer sei nur ein Strafort, frivol; sie widerspreche der Schrift wie den Vätern, die eine Sündennachlassung in jener Welt kennen, wie der theologischen Vernunft. Die Theolgen geben verschiedene Erklärungen darüber an, wie die Nachlassung der läßlichen Sünden dort geschieht. Es ist nicht abzusehen, warum sie dort nicht auf die gleiche Weise wie auch hier im Leben sich vollziehen sollte, also durch Reue und Buße. Vgl. Franz Schmid, Die Seelenläuterung im Jenseits, Brixen 1907, und Stufler in Zeitschr. für kathol. Theol. 1908, 358 ff.

Die Strafen werden dort abgebüßt durch einfache Ertragung (satispassio). Diese Leiden haben also dort nicht mehr den Charakter eines Verdienstes (satisfactio). — Es kann wohl nicht geleugnet werden, daß im Fegfeuer auch eine sittliche Besserung der Seelen stattfindet. Zunächst sind sie nicht mehr beschwert von den sündhaften Neigungen der Sinnlichkeit; diese sind mit dem Körper erstorben. Die psychischen bösen Neigungen werden freilich nicht so mechanisch abgetan, sie müssen frei aus der Seele, in der sie eingewurzelt waren, ausgestoßen werden. Das kann nur durch sittliche, übernatürliche Akte geschehen wie im Diesseits. Endlich kann auch kaum in Abrede gestellt werden, daß die armen Seelen im Fegfeuer einen ihrem Zustande entsprechenden Gottesdienst üben durch die geistigen Akte der Anbetung, der Danksagung, des Lobpreises. Alles das muß die Sittlichkeit dieser Seelen steigern und mehren, wenn auch die Akte derselben keine Verdienste mehr begründen und die Seligkeit nicht erhöhen.

Das Fegfeuer ist sicher ein Ort der Strafe und Buße, aber es ist auch eine Stätte des Trostes und der Erquickung. Letzteres nicht allein deshalb, weil es dem Himmel so nahe und mit dem Vorgeschmack seiner Seligkeit bereits erfüllt ist, sondern auch deshalb, weil die Fegfeuerbewohner von den Lebenden so wirksam bei ihrer Bußtätigkeit unterstützt werden und durch ihre Fürbitten, Almosen und besonders durch die reichliche Darbringung des Meßopfers so viel Trost (consolatio) und Erfrischung (refrigerium) empfangen von den ersten Tagen des Christentums bis ans Ende der Welt. Diese Tatsache ist von der Kirche jedes Jahrhunderts durch Lehre und Praxis bestätigt.

Zweites Kapitel.

Die allgemeine Eschatologie.

Literatur. Thomas, Suppl. q. 87—90; Contra Gentil. 4, 96. Gengel, Tract. de iudicio universali (Calissi 1727). Paganini, Das Ende der Welt (²1882). Bautz, Weltgericht und Weltende (1886). Sigmund, Das Ende der Zeiten (1892). Thomas, Das Weltende (1900). Tillmann, Die Wiederkunft Christi nach den paulin. Briefen (1909). Kinzler, Maranathá! (1905.) Über den Antichristen Literatur bei Specht II 456. Braun, Kosmogonie (²1895) 305 ff. Über den Chiliasmus Corrodi, Kritische Gesch. des Chiliasmus (1794). Klee, De Chiliasmo primorum saeculorum (1825). Wagner, Der Chiliasmus in den ersten Jahrhunderten (1849). Schneider, Die chiliast. Doktrin und ihr Verhältnis zur christl. Glaubenslehre (1859). Gry, Le Millénarisme dans ses origines et son dévéloppement (1904).

§ 213. Die Wiederkunft Christi.

Satz. Christus wird am Ende der Welt wiederkommen, um das von ihm begonnene Reich Gottes zu vollenden. De fide.

Erklärung. Von dannen er wiederkommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten; so bekennt die Kirche im Apostolikum und in den folgenden Symbolen. Der Tag der Wiederkunft *(ἡ παρουσία)* heißt in der Schrift der letzte oder „jüngste Tag" (Jo 6, 39; 11, 24; 12, 48; vgl. 1 Kor 15, 52), oder „Tag des Herrn" (1 Kor 3, 13; 5, 5 u. ö.), oder „Tag der Ankunft unseres Herrn" (1 Kor 1, 8), „Tag Christi" (Phil 1, 10; 2, 16), oder „Tag der Heimsuchung" (1 Petr 2, 12), oder „Tag des Gerichtes" (1 Jo 4, 17). Wir handeln hier nur zunächst von der Tatsache der Wiederkunft, noch nicht von ihrem Zwecke, der allerdings in den einschlägigen Zeugnissen meist mitangegeben wird. Sekundär ist die Frage nach der Zeit und den Anzeichen der Wiederkunft; aber sie soll kurz im Zusammenhang mit der Frage nach der Tatsache erörtert werden.

Beweis. Schon das Alte Testament kennt einen „Tag des Herrn". Er tritt erstmalig im Prophetismus hervor, welcher den Völkern wie auch Israel selbst das Kommen Gottes zum Zweck der doppelten Vergeltung ankündigt. Die letzte Absicht des Kommens Gottes ist auf die Aufrichtung, Befestigung und Vollendung seines Reiches gerichtet. Der Moment seines Kommens heißt „Tag Jahves", „Gerichtstag Jahves", „jener Tag". Meist wird dabei an die Strafe der Bösen gedacht und dementsprechend jener Zeitpunkt als „Tag des Zornes", der „Drangsal", des „Untergangs", des „Gerichtes", kurz als „der große und furchtbare Tag Jahves" dargestellt (Zschokke, Theologie der Propheten [1877] 420—422 600—609). Dieses von den Propheten so stark betonte und oft in nahe Aussicht gestellte Kommen Gottes hat seine vorläufige erstmalige Erfüllung erhalten in der Ankunft des ewigen Logos auf Erden. Aber durch sein erstmaliges Kommen hat er den von Gott beabsichtigten großen sittlichen Scheidungsprozeß nur erst einleiten wollen (Jo 3, 18—19; 12, 31; 16, 11). Er kommt nach seiner Himmelfahrt zum zweitenmal wieder, um seinem begonnenen Werke die letzte Vollendung zu geben, und von dieser Wiederkunft reden dann Christus und die Apostel im Tone der Propheten wiederholt und in grellen Farben, in Form der Drohung wie der Verheißung.

Der Parusiegedanke taucht bei Christus schon früh auf; in der Bergpredigt schon findet sich seine deutliche Spur (Mt 7, 22), und die Bitte des Vaterunsers: „Dein Reich komme" (Mt 6, 10) wurde für die Urkirche zur Bitte um das Kommen des Herrn (Offb 22, 20. Didache 10, 6).

Christus hat seine zweite Ankunft wiederholt und deutlich ausgesprochen und meist in Anspielung an Dn 7, 13. „Sie werden den Menschensohn mit großer Macht und Herrlichkeit auf den Wolken des Himmels kommen sehen" (Mt 24, 30; 25, 31; 26, 64. Mk 8, 38; 14, 62. Lk 17, 24. Jo 6, 39—40). Im Johannesevangelium, wo die Entscheidung *(κρῖσις)* bereits in das Diesseits fällt, hat der jüngste Tag den Charakter der Tröstung, der Einholung der Gläubigen in die himmlischen Wohnungen (Jo 14, 2—3; vgl. 3, 15; 12, 26; 17, 24); dagegen können die Ungläubigen nicht dorthin kommen, wohin er gehen wird (Jo 7, 34; 8, 21; 13, 33).

In der Lehre der Apostel nimmt der Glaube an Christi Parusie eine hervorragende Stelle ein. Daher genügen wenige Bemerkungen. Schon

bei der Himmelfahrt erinnern die Engel daran, daß er wiederkommen wird, wie er aufgefahren ist (Apg 1, 11). Daher im Apostolikum die nahe Stellung der beiden Artikel von der Auffahrt und Wiederkunft. Petrus predigt im Tempel, daß Christus wiederkommen werde zur „Wiederherstellung aller Dinge" (ἀποκατάστασις πάντων; Apg 3, 20—21). Paulus tröstet und droht mit dem Tage der Ankunft Jesu Christi. Meist ist das Erstere der Fall (1 Kor 1, 8—9; 4, 5; 5, 5; 15, 22—23. 2 Kor 1, 14. Kol 3, 4. Phil 1, 6. 1 Thess 4, 15—17. 1 Tim 6, 14—16). Er ist an den eben genannten Stellen ein Tag der Vollendung der Guten, aber er ist auch ein Tag der „Rache" und der „Feuerflammen" für die Gottlosen und Ungläubigen (2 Thess 1, 6—10) und der Erprobung für die Lauen und Halben (1 Kor 3, 12—15). Im zweiten Petrusbriefe wird die Parusie gleichsam thematisch behandelt und gegen diejenigen Christen, welche sie wegen ihrer Verzögerung bereits in Zweifel ziehen, verteidigt (2 Petr 3, 1—10; vgl. 1 Petr 4, 13; Jak 5, 7—8).

Die Tradition braucht in diesem Lehrpunkte nicht weiter verfolgt zu werden, da sie bei so klarer Schriftlehre selbstverständlich ist. Wichtig ist nur ein anderer, mehr sekundärer Punkt, der der Erörterung bedarf und der von gewissen theoretischen Schwierigkeiten gedrückt ist: die Frage nach dem Zeitpunkte und seinen Vorzeichen.

Die Vorzeichen der Parusie. Hat Christus solche angegeben, oder hat er sie abgelehnt? Schon das ist ein Problem. Es gibt Stellen, die für Bejahung, und solche, die für Verneinung der Frage sprechen. Abgelehnt hat er zunächst ein bestimmtes Wissen um den „Tag und die Stunde" (Mk 13, 32. Mt 24, 36. Apg 1, 6—7). Weiter hat er positiv behauptet, daß der Tag plötzlich und wie ein unsichtbarer Dieb in der Nacht komme (Mk 13, 33—37. Mt 24, 43; 25, 6), wie ein Blitz jäh aufleuchtet (Mt 24, 27), wie die Flut unvermutet über die Zeitgenossen Noes kam (Mt 24, 37) und der Feuerregen sich über Sodoma ergoß (Lk 17, 29—30) und wie ein Fangnetz über Vögel geworfen wird (Lk 21, 35). Daher: Wachet! Den genauen Zeitpunkt kennt „nur der Vater" (Mk 13, 32), d. h. Gott allein bestimmt ihn.

Dabei hat aber Christus nicht vergessen, ganz allgemein und gleichsam ferne, dunkle Vorzeichen anzugeben, aus deren Erfüllung die christliche Wachsamkeit einen neuen Ansporn erhält. Und diese Vorzeichen haben die Apostel in ihrer Paruseipredigt wiederholt. Solcher Vorzeichen aber lassen sich sieben aufzählen.

1. Die allgemeine Verkündigung des Evangeliums. Es wird dieses Evangelium vom Reiche in der ganzen Welt allen Völkern zum Zeugnisse gepredigt werden, und dann (καὶ τότε) kommt das Ende (Mt 24, 14). Nicht gedacht aber ist an eine allgemeine Annahme des Evangeliums; das Gegenteil scheint einzutreffen (Lk 18, 8); gar nicht hierher gehört Jo 10, 16 das Wort von einem Hirten und einer Herde.

2. Die Bekehrung der Juden. Paulus nimmt an, daß die Juden nur teilweise und vorläufig verblendet wurden, bis die Vollzahl der Heiden in die Kirche werde eingegangen sein (Röm 11, 25—26). Alsdann wird Israel gerettet werden.

3. Die Wiederkunft des Elias. Beim Propheten Malachias taucht zuerst die Idee auf, daß der zukünftige Messias einen Vorläufer haben werde (3, 1; 4, 5). Diese Erwartung spricht auch Jesus Sirach aus, und zwar mit Bezug auf Elias (48, 10—11). Zur Zeit Jesu war sie allgemein (Mt 9, 11; vgl. 6, 15; 8, 28; Jo 1, 21). Christus äußert sich aber nicht über des Elias Wiederkunft; er akkommodiert sich dem Volksglauben, sagt aber, daß Elias schon im Täufer gekommen sei und gewirkt habe (Mk 9, 12. Mt 17, 10—13). Die Juden nahmen auch die Wiederkunft des Moses an (Dt 18 15; vgl. Jo 1, 21; 6, 14; 7, 40; Apg 3, 22; 7, 37). Moses und Elias erscheinen in überirdischer Form bei Christi Ver-

klärung (Mt 17, 1—9; vielleicht auch Offb 11, 3—14). Auch an die Wiederkunft des Jeremias (Mt 16, 14) und des Henoch (Gn 5, 24) glaubte man zur Zeit Christi (Henoch 90, 31. 4 Esr 6, 26; 14, 9 29). Christus läßt die Sache auf sich beruhen.

4. Der Antichrist und der große Abfall. Dem populären Glauben des Spätjudentums gehört auch die Figur des Antichristen an. Er ist, wie sein Name schon sagt, der Gegner und Feind des Messias oder Christus, und zwar in Menschengestalt. Ein fester Kern läßt sich aus den neutestamentlichen Angaben über den Antichristen, der nach Paulus der Mensch der Sünde (ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας), der Hemmende (ὁ κατέχων), der Sohn des Verderbens (ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας), der Gesetzeslose (ὁ ἄνομος; 2 Thess 2, 3—12) und nach Johannes mehr der Typus des Unglaubens ist (1 Jo 2, 18 22; 4, 3. 2 Jo 7), schwer herausschälen. Auch bei den Vätern bleibt er eine rätselhafte Erscheinung, soviel auch davon die Rede ist. Doch gilt er als ein Mensch, der als Inbegriff aller Bosheit gleichsam die Verkörperung des Satans ist. Der Antichrist wird nach der Meinung der Väter am Ende oder vielmehr kurz vorher einen großen Abfall der Gläubigen von Christus bewirken (Lk 18, 8), zu Jerusalem an heiliger Stätte seine Herrschaft aufschlagen, von Christus bei seiner Parusie aber vernichtet und zur Hölle hinabgestürzt werden (2 Thess 2, 8). Vgl. Thomas, Suppl. q. 73, a. 1; S. th. 3, q. 8, a. 8.

6. Große Drangsale. Schon die Propheten stellen den Tag Jahves dar als sich ankündend in außerordentlichen Naturereignissen, die da geschehen an den Gestirnen wie auf Erden. In diesen prophetischen Bildern bewegt sich auch die eschatologische Rede Christi (Mt 24, 6—10. Mk 13, 26—27. Lk 21, 25—26). Vgl. Thomas, Suppl. q. 73, a. 1.

7. Der große Weltbrand. Petrus hat ihn geweissagt. Wie die erste Welt im Wasser der Sündflut unterging, so wird die jetzige Welt durch Feuer vernichtet werden (2 Petr 3, 5—7). Daß der Tag des Herrn sich im Feuer offenbare, lehrt auch Paulus (1 Kor 3, 13); die Weltzerstörung durch Feuer findet sich allerdings nur bei Petrus. Auch nach den religiösen Vorstellungen mancher Heiden wird diese Welt zuletzt im Feuer ihren Untergang finden (die Stoiker, die Sibyllinen, das Muspilli in der Edda).

§ 214. Die allgemeine Auferstehung.

Literatur. Thomas, Suppl. q. 75 f; Contra Gentil. 4, 79—81. Kraus, Die Lehre des Origenes über die Auferstehung der Toten (1859). Ramers, Des Origenes Lehre von der Auferstehung des Fleisches (1851). Seisenberger, Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches nach 1 Kor Kap. 15 (1868). Bautz, Die Lehre vom Auferstehungsleibe (1877). Scheurer, Das Auferstehungsdogma in der vornicänischen Zeit (1896). Schmid, Der Unsterblichkeits- und Auferstehungsglaube in der Bibel (1902). Brinquant, La résurrection de la chair et les qualités du corps des élus (1899). Chaduard, La philosophie du dogme de la résurrection de la chair au IIe siècle (1905). Ältere Literatur bei Scheeben-Atzberger IV 909.

Satz. Es gibt eine Auferstehung der Toten. De fide.

Erklärung. Schon das Apostolikum spricht diesen kirchlichen Glauben aus; ebenso das Symbolum von Nicäa-Konstantinopel (Denz. 86 [47]), das Athanasianum (Denz. 39 [135]); das Lateranense IV betonte den Albigensern und Katharern wie allen manichäischen und gnostischen Dualisten gegenüber die Wirklichkeit der Auferstehung und die Identität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen Leibe (omnes cum suis propriis resurgent corporibus, quae nunc gestant; Denz. 429 [356]). Die modernen Gegner der Auferstehung brauchen kaum erwähnt zu werden. Die Auferstehung des Fleisches war der Anstoß der Rationalisten aller Zeiten. Daher die Tatsache, daß die

Väter gerade dieses Dogma von Anfang an geflissentlich betonen und als einen Kardinalpunkt des Glaubens dem Heidentum gegenüber verteidigen.

Beweis. Im Alten Testament tritt die leibliche Auferstehung, ganz entsprechend seiner schon betonten eschatologischen Entwicklung, erst später hervor. Im Mosaismus wird das ganze Volk zunächst als ein Individuum angesehen. Israel wird aus dem Tode und der Vernichtung (Exile) wieder errettet und zu neuem politisch-religiösem Leben geführt. Es wird wieder auferstehen. Das ist die Lehre von Isaias (25, 8; 26, 19—21) und besonders von des Ezechias großartiger Vision des Totenfeldes (Ez 37, 1—15; vgl. auch Os 6, 1—3; 13, 14). Daniel aber redet von einem persönlichen „Erwachen" derer, die im Staube schlafen; jedoch die Auferstehung des Fleisches erwähnt er nicht ausdrücklich. Jb 19, 26—27 liegt der Text so verworren, daß er kaum brauchbar ist; zudem harmoniert er gar zu wenig zu seinen trostlosen Gesamtausführungen über das Los des Menschen, auch des Frommen. Ein klares und formelles Zeugnis über die Auferstehung findet sich im zweiten Makkabäerbuche. Die Auffassung über das Wie ist anfangs noch eine sehr realistische so daß man wohl an die unveränderte Identität glaubt (2 Makk 7, 11); gleichwohl ist die Tatsache zweifellos bezeugt (2 Makk 7, 9 11 14 23; 12 43—44). Es scheint aber, daß man nur an eine Auferstehung der Gerechten glaubt; denn dem Antiochus wird sie abgesprochen (2 Makk 7, 14). Das Weisheitsbuch betont wohl die doppelte Vergeltung, ignoriert aber die Fleischesauferstehung. Zur Zeit Jesu glaubte der größte Teil der Juden, Pharisäer und Volk, an dieses Dogma, nur die Sadduzäer lehnten es ab (Lk 20, 27).

Da Christus diesen Glauben in seinem Volke vorfand, hat er ihn auch nicht besonders stark betont. Nur vergeistigt er die übliche grobe Auffassung, indem er sagt, daß „die Söhne der Auferstehung" den Engeln ähnlich *(ἰσάγγελοι)* sein werden (Lk 20, 36). Dabei beweist er die Tatsache der Auferstehung aus der Schriftstelle, wo Gott der Gott der Patriarchen genannt wird, letztere also jetzt noch leben müßten; denn er sei kein Gott der Toten (Mt 22, 31 bis 32). Kurz berührt wird die Auferstehung noch in der Bergpredigt (Mt 5, 29—30 = 18, 8; vgl. 10, 28; 22, 23—33; Mk 9, 42—47; 12, 18—27; Lk 14, 14). Im Johannesevangelium wird eine zweifache Auferstehung unterschieden, eine geistige, auf die Predigt Jesu jetzt stattfindende, und eine leibliche am Weltende. Letztere wird von Christus selbst bewirkt (Jo 6, 39 40 44) als Verheißung für den Genuß seines Fleisches und Blutes (Jo 6, 54). Es werden aber Gute und Böse auferstehen; es gibt eine „Auferstehung des Lebens" und eine „Auferstehung des Gerichtes" (Jo 5, 28 bis 29). Hiernach wird Lk 14, 14; 20, 35—36 ergänzt, wonach man nur an die Auferstehung „der Gerechten" denken könnte.

Die Apostel betonen die Auferstehung aus einem doppelten Grunde: einmal, weil sie bereits an Christus sich verwirklichte, und dann, weil der Auferstehungsglaube das Christentum besonders vom Heidentum unterschied (Apg 17, 32; 26, 8 23). Daher finden sich auch die Zeugnisse für dieses Dogma meist bei Paulus. Er lehrt die Tatsache der Auferstehung (Apg 17, 18 32; 23, 6; 26, 6 8 23. Röm 4, 17; 8, 11. 1 Kor 6, 14; 15, 12—27. 2 Kor 4, 14. Kol 1, 18. 1 Thess 4, 13—15. 2 Tim 2, 18. Hebr 6, 2).

Aus der Menge der Stellen erhellt schon die Bedeutung, welche der Apostel der Auferstehung beilegt. Mehr als ein anderer biblischer Autor beschreibt er auch das Wie der Auferstehung oder die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes. Johannes redet in seiner Offenbarung von einer „ersten Auferstehung" der Gerechten allein (Offb 20, 4—5); aber er erwähnt auch sofort die allgemeine Auferstehung (Offb 20, 12—14). Die übrigen Apostel reden nicht ausdrücklich von der Auferstehung, weil sie ihnen teilweise schon im Begriffe des Lebens (ζωή) eingeschlossen ist, oder weil sie sie als bekannt voraussetzen dürfen, oder weil sie die Parusie des Herrn so nahe glaubten, daß sie sie noch selbst erleben würden.

Väter. Sie wurden durch die gleichen Gründe wie Paulus bewogen, die Auferstehung besonders gegen die Heiden geltend zu machen. Daher auch das starke Hervortreten derselben bei den Apologeten. Die späteren Väter, wie Methodius, Epiphanius, Hieronymus hatten die Realität der Auferstehung gegen den Spiritualismus des Origenes zu verteidigen, der die Stofflichkeit des Auferstehungsleibes leugnete und für die Gerechten sofort nach dem Tode einen ätherischen Leib annahm (De princip. 2, 10; 3, 6, 4). Auch Augustin kommt auf die Auferstehung zu sprechen in der Eschatologie des Gottesstaates (De civ. Dei 20, 17 19; 22, 21; vgl. Enchir. 91 92).

Die Scholastik stützte sich auf dieselben Beweismomente wie die Väter; nur war ihr Augenmerk mehr auf das Wie der Auferstehung, auf die Beschaffenheit des Leibes, auf die Prärogativen der Leiber der Seligen gerichtet als auf die Wirklichkeit derselben. Thomas berief sich hauptsächlich auf Gründe der Vernunft: Der Leib gehört zur Einheit des Menschen, ohne ihn ist der Mensch kein ganzer Mensch; eine ewige Trennung von Leib und Seele ist Unnatur; daher kann jene ohne diesen auch nicht wahrhaft glücklich sein; also ist die Auferstehung gewissermaßen natürlich. Natürlich als Forderung der Menschennatur; übernatürlich, sofern sie von Gottes Allmacht bewirkt wird (Suppl. q. 75, a. 1—3; Contra Gentil. 4, 79).

Zwei Punkte sind noch besonders zu erörtern: die Allgemeinheit der Auferstehung und die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes.

Die Allgemeinheit der Auferstehung ist Dogma. Schon das Athanasianum spricht sie aus (omnes homines resurgere habent; Denz. 40 [136]); ebenso das Lateranense IV gegen die Albigenser (Denz. 429 [356]; omnes cum suis propriis resurgent corporibus) und das Lugdunense II (Denz. 464); auch Benedikt XII. (Denz. 351 [457]).

Christus lehrt diese Allgemeinheit ausdrücklich (Jo 5, 28—29). Paulus spricht es als seinen Glauben aus, „daß eine Auferstehung der Gerechten und der Sünder sein werde" (Apg 24, 15). Auch Johannes redet allgemein davon, daß die Toten aus dem Meere und aus dem Totenreiche zurückkehren werden, um nach ihren Werken gerichtet zu werden (Offb 20, 12—14).

Die Väter lehren anfangs zwar eine doppelte Auferstehung, zuerst der Gerechten, dann auch der Sünder, das hing mit ihrem Millennarismus zusammen; aber seit dem allmählichen Abflauen dieser Theorie hören wir sie nur ständig von der einen allgemeinen Auferstehung am Ende der Welt reden. Freilich ist es wahr, daß die Schrift an den früher angeführten Stellen gewöhnlich die Auferstehung der Bösen ignoriert und nur von einer solchen der Gerechten spricht. Aber das liegt daran, daß die eigentliche Auferstehung ein Heilsgut ist, das wir der Erlösung Christi, dem ersten der Erstandenen, verdanken; unmöglich kann man dies den Gottlosen beilegen. Im Gegenteil, diese sollen mit dem ewigen Verderben (ἀπώλεια) und Untergange (φθορά), mit dem ewigen Tode (θάνατος) bestraft werden. Das tritt besonders bei Paulus hervor, dem die meisten Protestanten deshalb den Glauben an

eine völlige Vernichtung der Bösen zuschreiben (Röm 8, 6. Gal 6, 7 8. Phil 1, 28 u. ö.). Letzteres mit Unrecht; denn abgesehen von Apg 24, 15 lehrt der Apostel ausdrücklich, daß wir alle vor Gottes Gericht erscheinen müssen, um unsere Vergeltung zu empfangen. Dieses Erscheinen kann nur als in leiblicher Gestalt vollzogen gedacht sein, und demgemäß müssen die angeführten Stellen vom geistigen Tode und Untergange verstanden werden (vgl. Tillmann 182—192).

Die numerische Identität der Leiber. Sie wird in etwas stark realistischer Weise ausgesprochen vom Lateranense IV; es lehrt, daß „alle mit ihren eigenen Leibern, die sie jetzt tragen, auferstehen werden" (Denz. 429 [356]; vgl. 287 [234]; 346 [295]; 427 [373]).

Nach der Schrift läßt sich diese Identität insofern fordern, als es logisch überhaupt keine Auferstehung gibt, wenn nicht das gleiche Individuum, sondern ein fremdes auferstehen wird; es wäre dann schon mehr eine Erschaffung als Auferweckung. Als Origenes und seine Schüler, gestützt auf 1 Kor 15, 50, die Theorie vom völlig fremden spiritualen Auferstehungsleibe vortrugen, haben ihnen die bereits genannten Väter widersprochen, besonders Hieronymus — letzterer im Anschluß an Job, der klarer als alle außer Christus von der Auferstehung geredet habe: „Ich werde wieder mit meiner Haut umgeben werden!" (Jb 19, 26 f.) Wo aber Haut ist, sagt er, gibt's auch Fleisch und Knochen und Nerven und Blut und Adern (Adv. Ioan. Hieron. 30; M. 23, 382). Auch verwies er auf das Vorbild Christi, der seinen Leib und dessen Wunden zum Berühren dargeboten habe (Adv. Ioan. Hieron. 28; Ep. 61). Auch Augustin betont, daß kein Haar des Hauptes werde verloren gehen, sagt aber doch, „es wird also dem Geiste geistiges Fleisch (caro spiritualis) unterworfen sein, welches jedoch Fleisch ist, nicht Geist". Was an den Leibern der Erstandenen zur vollen Größe, Harmonie und Schönheit fehlt, wird der Schöpfer ergänzen. Beide Geschlechter werden auch droben vertreten sein (De civ. Dei 22, 21). Auch Thomas lehrt die stoffliche Identität des verklärten und des irdischen Leibes (Suppl. q. 79, a. 1—3). Mit ihm gehen die meisten Scholastiker und Theologen. Durandus macht auch hier wieder eine Ausnahme, und einige Theologen folgen ihm. Sie beziehen die Identität nicht auf den ganzen Stoff des Leibes, sondern nur auf das Individuationsprinzip, kraft dessen die Seele entweder aus sich irgend eine Materie zu ihrem einstigen Körper individualisiert (Durandus) oder indem die Seele aus diesem ihr gebliebenen Prinzip wie aus einem Samen einen neuen Körper bildet (Bonnet). Die kirchlichen Entscheidungen lassen für diese Erklärung noch Raum, obschon ihr Ton mehr nach der stofflichen Identität ausschlägt. Wieviel aber von dem Leichnam dereinst zum verklärten Leibe verwendet wird, können auch die Vertreter der materiellen Identität nicht angeben oder doch nicht beweisen.

Beschaffenheit des Auferstehungsleibes.

1. Der Auferstehungsleib muß ein wahrer Menschenleib sein; das fordert der Begriff der Auferstehung. Hieronymus, Augustin, Gregor d. Gr., Thomas dehnen die Integrität des Leibes auch auf die Geschlechtsverschiedenheit aus.

2. Die Auferstehungsleiber der Seligen werden trotz wesentlicher Gleichheit mit dem jetzigen Leibe von ihm sehr verschieden sein; denn der jetzige Leib wird verklärt, umgewandelt werden (1 Kor 15, 12—58).

3. Als Gaben des Verklärungsleibes nennt man nach 1 Kor 15, 43 f die Leidensunfähigkeit (incorruptio, ἀφθαρσία), die Behendigkeit (agilitas, δύναμις), die Geistigkeit (subtilitas, spiritualitas, σῶμα πνευματικόν) und die Klarheit (claritas, δόξα). Vgl. Mt 13, 43; 17, 2; Phil. 3, 21; 1 Kor 15, 26; 2 Kor 5, 1; Weish 3, 7.

Diese vier Eigenschaften befähigen zugleich den Leib, daß er in seiner Weise an den Genüssen der ewigen Seligkeit, die sich für die Seele in der Gottschauung konzentriert, teilnehmen kann. Als solche Genüsse müssen gelten die Freuden der fünf Sinne, der Phantasie, der Affekte, des Gemütes und der intellektuellen Betrachtung der Schönheiten der Schöpfung.

Die Leiber der Verdammten werden in ihrer Weise an der Verdammungsstrafe teilnehmen; aber weil die Offenbarung völlig von den Eigenschaften dieser Leiber schweigt, so ist es unmöglich, hierüber etwas sicher auszusagen. Nur muß man konsequent auf die Identität und Integrität dieser Leiber mit den irdischen schließen und ihnen auch eine Unvergänglichkeit (ἀφθαρσία) beilegen. Insofern gilt auch von ihnen 1 Kor 15, 52, womit aber 1 Kor 15, 51 zu vergleichen ist. „In jenen Tagen werden die Menschen den Tod suchen und ihn nicht finden, und sie werden zu sterben begehren, und der Tod wird vor ihnen fliehen" (Offb 9, 6; vgl. Thomas, Contra Gentil. 4, 89).

§ 215. Das Weltgericht.

Literatur wie S. 825.

Satz. Nach der Auferstehung der Toten findet am Ende der Welt das allgemeine Weltgericht statt. De fide.

Erklärung. Schon das Apostolikum enthält diesen Glaubenssatz; es bezeichnet als Zweck der Ankunft des Herrn das „Richten der Lebendigen und der Toten". Die übrigen Symbole geben diesem Glauben ebenfalls Ausdruck. Lebendige und Tote heißt so viel als alle Menschen; der Ausdruck entstammt dem urchristlichen Glauben, daß bei der Parusie Christi, die sehr nahe gedacht wurde, einige bereits gestorben sind, andere noch leben (1 Thess 4, 12—16).

Beweis. Im Alten Testament steht von Anfang an der Gerichts- oder Vergeltungsgedanke im Vordergrunde. In der Geschichte der Stammeltern, Noes, der Patriarchen (Sodoma), des Moses, der Propheten und der nachexilischen Juden findet er sich wieder. Eine Entwicklung der Vergeltungslehre war gegeben mit der Entwicklung des religiösen Individualismus. Wenn Gott ganze Städte und Völker anfangs summarisch straft, dann war das zunächst ein Gericht im Diesseits; über das jenseitige Los der so Gestraften, bei denen auch Unschuldige sein konnten, steht nichts fest.

Bei den Propheten drängt sich, wie gezeigt (S. 841), das Gericht auf einen großen Tag zusammen. Aber es findet nicht allein an den Heiden statt, sondern auch an den Juden; denn es werden nicht mehr alle Juden wegen ihrer Zugehörigkeit zum Gottesvolke für fromm gehalten (Is 13, 9—13; 26, 19—21; 66, 5—24. Joel 3, 2—17. Soph Kap. 1—3, das dies irae des Alten Testaments. Zach 2, 1—13; 13, 1—9; 14, 1—7. Mal 3, 1—12; 4, 1—6). Bei Daniel ist das Gericht in individueller, juristischer Form, auf Grund der Schuldbücher gedacht, nicht als einfache Züchtigung der Völker (Dn 7, 10). Der Gerichtstag erscheint sehr nahe (Is 13, 6; 14, 1; 51, 5. Ez 7, 5—7. Joel 1, 15; 2, 1).

Der Täufer droht das Gericht Gottes an im Sinne der Propheten (Mt 3, 7—12. Lk 3, 7 f 17).

Christus verkündigt das Reich der Gnade und Erbarmung Gottes, aber doch daneben auch früh das Gericht. Schon in der Bergpredigt (Lk 6, 21 bis 26. Mt 7, 22—27; vgl. 10, 15; 11, 21 f 24; 12, 36 f 41 f; 16, 24—27; Lk 11, 31 f). Ausführlich schildert er dasselbe in den Gerichtsparabeln; vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13, 24—30), vom Netze (Mt 13, 47—50), von den zehn Jungfrauen (Mt 25, 1—13), von dem Herrn, der die Knechte zur Rechenschaft fordert (Mt 18, 23—35), von den

Arbeitern im Weinberge (Mt 20, 1—16), von den Talenten (Mt 25, 14—30. Lk 19, 11—28), vom Hochzeitsmahle (Mt 22, 1—14). Thematisch handelt der Herr davon in seinen eschatologischen Reden (Mt Kap. 24 u. 25. Mk Kap. 13. Lk Kap. 21).

Die Apostel haben das Gericht zu einem Hauptpunkt ihrer Predigt gemacht. So Paulus auf dem Areopag (Apg 17, 31; vgl. Röm 2, 6—13; 14, 10; 1 Kor 3, 13; 4, 4 f). Obschon die Gläubigen als Mitrichter gedacht sind (1 Kor 6, 2 f; vgl. Mt 19, 28; Lk 22, 29 f), werden doch auch sie gerichtet, d. h. beurteilt (Röm 14, 10. 2 Kor 5, 10), sogar die Engel (1 Kor 6, 3; vgl. 2 Petr 2, 4; Jud 6).

Nach Petrus steht Gott bereit, „zu richten die Lebendigen und die Toten" (1 Petr 4, 5). Nach Jakobus ist dies Gericht „erbarmungslos", d. h. gerecht (Jak 2, 12 f). Johannes schildert das Gericht ähnlich wie Daniel und erwähnt die Schuldbücher dabei (Offb 1, 7; 20, 11—13; vgl. Lk 10, 20; Hebr 12, 23).

Väter. Sie brauchen nicht verhört zu werden. Ihre zustimmende Lehre ist selbstverständlich. Bisweilen sagen sie, daß die Guten nicht gerichtet werden; das ist nach Jo 5, 24 zu verstehen vom verurteilenden Gerichte. Als Ort geben die Väter bisweilen das Tal Josaphat bei Jerusalem an (vgl. Joel 3, 2 12; Thomas, Suppl. q. 88, a. 4).

Die Umstände des Gerichtes.

Der Richter ist Gott, aber er vollzieht es durch den Menschensohn (Dn 7, 9—12) bzw. durch Christus. Christus kann daher das Gericht sowohl dem Vater beilegen (Mt 6, 4—8; 10, 28; 18, 35), wie meist in den Parusieparabeln, wobei er selbst dann als Mitrichter und Hauptzeuge erscheint, der die Seinigen bekennt, die Abtrünnigen verleugnet (Mt 10, 32—33. Mk 8, 38. Lk 9, 26; 12, 8—9), als auch sich selbst als vom Vater beauftragten Richter (Mt 7, 21—23; 13, 41; 16, 27; 24, 30; 25, 31—46. Jo 5, 22 30). Es ist kein selbständiges Gericht, sondern ein unter der Aufsicht des Vaters vollzogenes: „Wie ich höre, richte ich, und mein Gericht ist gerecht" (Jo 5, 30). So lehren auch die Apostel. Der Richter ist Gott (Röm 2, 3 5 6; Kap. 3. 1 Kor 5, 13. 2 Thess 1, 5. 1 Petr 1, 17. Jak 5, 4), aber meist ist es Christus (Röm 14, 10. 1 Kor 1, 8; 4, 4 5; 5, 5. 2 Kor 1, 14; 5, 10. Phil 1, 6 10; 2, 16. 1 Thess 4, 6).

Paulus verbindet die alt- und neutestamentliche Anschauung vom Richter zu einer Einheit, indem er sagt, daß Gott die Welt durch Christus richten werde (Apg 17, 31), oder daß Gott die Welt nach dem Evangelium durch Jesus Christus richten werde (Röm 2, 16). Dieser Gedanke wird schon von Christus selbst ausgesprochen, wenn er sagt, er komme in der Glorie seines Vaters zum Gerichte (Mt 16, 27; 25, 31).

Die Kongruenzgründe für das Gericht durch Christus liegen in den Tatsachen, daß Christus unser Gesetzgeber, unser irdisches Vorbild, vor allem unser Herr und Erlöser ist, der Stellvertreter Gottes auf Erden. Die Befähigung dazu, Allwissenheit und Gerechtigkeit, liegt in seiner gottmenschlichen Natur. Geschah somit seine erste Ankunft wesentlich auf dem Wege der Barmherzigkeit und Gnade, so wird die zweite sich vollziehen auf dem Wege der Gerechtigkeit und der Vergeltung.

Als Mitrichter und Beisassen des Gerichtes werden in der Schrift genannt die Engel, die die Völker zusammenbringen und nachher die große ewige Scheidung vollziehen (Mt 13, 41; 24, 31), und die Apostel und Heiligen (Mt 19, 28. Lk 22, 29—30. 1 Kor 6, 2—3).

Der Gegenstand des Gerichtes sind wie Gute und Böse, so auch die guten und bösen Werke des Geistes wie des Leibes (Sir 11, 14. Röm 2, 6. Mt

12, 36), auch die geheimsten Ratschläge des Herzens (Röm 2, 15—16. 1 Kor 4, 5. Hebr 4, 12); sogar die Unterlassungssünden (Jak 4, 17), alles ist vor Gottes Augen bloß und offen (Hebr 4, 13). Die „Bücher" des Richters enthalten alles (Offb 20, 12). Die Entscheidung erfolgt nach den Werken (Mt 25, 31—46) und ist, wie früher gezeigt, eine ewige. Somit besteht die katholische Werktheologie oder Verdienstlehre, die so viel angefeindet wird, zuletzt doch noch die Probe.

Die Zeit des jüngsten Gerichtes ist uns unbekannt. Christus legt das Wissen um jenen Tag nur „allein dem Vater", also dem allwissenden Gotte bei (Mk 13, 32. Mt 24, 36. Apg 1, 6—7). Darum empfiehlt er allen große Wachsamkeit (Mt 24, 37—44; 1—13. Mk 13, 33—37. Lk 12, 39—41; 17, 26—36; 21, 31—36). Auch die Apostel lehren, daß jener Tag uns unbekannt sei (1 Thess 5, 1 bis 2, 4. 2 Petr 3, 10. Offb 3, 3; 16, 15). Ebenso die Väter und Scholastiker.

Nichtsdestoweniger ist es eine Tatsache, daß man in den ersten christlichen Jahrhunderten diesen Tag als sehr nahe angenommen hat; man hoffte und erwartete, daß man persönlich diesen Tag noch erleben werde, und in Thessalonich (1 Thess 4, 12) beunruhigte man sich sogar wegen der bereits Verstorbenen, als würden sie durch ihren frühzeitigen Tod irgendwie am Heil geschädigt (Tillmann S. 8—10 u. 50 bis 53). Die Beweisstellen für den Glauben an die Nähe des Gerichtes sind so klar und so zahlreich, daß sich die Tatsache nicht verkennen läßt. (Vgl. 1 Thess 4, 13—18, wogegen nicht 1 Thess 5, 1—11 anzuführen ist, wo nur der genauere Zeitpunkt abgelehnt wird; 1 Kor 7, 25—31; 15, 51—53, wo sich Paulus mit einrechnet [ἡμεῖς V. 52 = 1 Thess 4, 15 f]; Röm 13, 11—12.) In diesen Stellen hofft Paulus die Ankunft Christi noch persönlich zu erleben. Zwischen 1 und 2 Kor ist diese Hoffnung durch eine Todesgefahr (?) erschüttert, und er rechnet 2 Kor 5, 1—10 mit der Möglichkeit, daß ihn jener Tag als Toten antreffen könnte; sein Glauben und Wünschen aber geht noch immer auf das persönliche Erlebnis jenes seligen Augenblicks, wann der Herr kommt in seiner Herrlichkeit. (Zur Exegese vgl. Tillmann S. 46—118.) Diesen Glauben teilen auch die übrigen Apostel (Hebr 10, 25 37. 1 Petr 4, 7. 2 Petr 3, 8—9. Jak 5, 8—9. 1 Jo 2, 18—22. Offb 22, 20). Auch die Väter lehren, daß das Ende nahe, sehr nahe sei. Vgl. Hermas, Vis. 3, 8; Cyprian., De mort. 2; Basilius, Ep. 39 (al. 139). Cyrillus Hierosol. Cat. 15, 11, 9 10; Chrysostomus, 2. Hom. in Hebr. n. 3; Augustinus, De Symb. 4, 8; Gregorius M., Dial. 3, 37 38; 4, 41.

Der Grund, warum die Apostel die Nähe der Parusie annahmen, lag wohl darin, daß sie das Ende der Welt mit dem vom Herrn angedrohten Ende der heiligen Stadt Jerusalem zusammenlegten, da sie diese für den wichtigsten Punkt der Welt hielten. Auch die Mahnung Christi zur steten Wachsamkeit konnte dahin verstanden werden. Die eschatologischen Worte Christi waren zudem in prophetischer Perspektive zu betrachten, wobei sich die Ereignisse leicht ineinanderschoben. Ihre lebhafte Hoffnung und Sehnsucht nach dem vollen Reiche Gottes führte die Apostel in ein rasches Tempo, das sich dem ganzen patristischen Zeitalter mitteilte. Es bedurfte erst langer Erfahrung und weiter Ausbreitung des Christentums, bis man das Wort Christi verstand: „Es steht euch nicht zu, Zeit und Augenblicke zu wissen, die der Vater in seiner eigenen Macht bestimmt hat" (Apg 1, 7). Der Irrtum der Apostel war natürlich ein akzidenteller, sekundärer, betraf nur den Zeitumstand, nicht die Substanz der Lehre.

§ 216. Das Weltende und die Welterneuerung.

Daß das Weltende nicht als Weltvernichtung, sondern als Welterneuerung zu verstehen ist, darüber liegen zwar keine kirchlichen Erklärungen vor, wohl aber ist es klare Lehre der Schrift und Väter.

Christus hat den Untergang dieser Welt, von „Himmel und Erde" prophezeit (Mt 5, 18; 24, 35; 28, 20. Mk 13, 31. Lk 16, 17; 21, 33);

aber er hat auch eine neue Welt in Aussicht gestellt, indem er von einer Wiedergeburt oder Umgestaltung (παλιγγενεσία) derselben am Tage seiner Parusie spricht (Mt 19, 28). Nach Paulus harrt die ganze Schöpfung auf ihre dereinstige Erlösung und seufzt gleichsam mit der Menschheit nach ihrer Vollendung (Röm 8, 19—23). „Die Gestalt dieser Welt vergeht" (1 Kor 7, 31) in „Feuer" (2 Thess 1, 8. 1 Kor 3, 13). Die Himmelskörper werden in Glut zerschmelzen, die Erde aber samt den Dingen, die auf ihr sind, werden verbrennen. „Wir warten aber nach seinen Verheißungen auf einen neuen Himmel und auf eine neue Erde, worin Gerechtigkeit wohnt" (vgl. 2 Petr 3, 7 10—13). „Und ich sah", sagt der Seher von Patmos, „einen neuen Himmel und eine neue Erde". „Und der auf dem Throne saß, sprach: ‚Siehe, ich mache alles neu'" (Offb 21, 1 5; vgl. Is 65, 17; 66, 22).

Väter. Sie halten sich an die Angaben der Schrift; sie lehren eine Umwandlung, Erneuerung, Verjüngung und Verschönerung der Welt durch Gottes Allmacht, meist im Anschluß an Isaias, Petrus, Johannes und Paulus. Sie weisen auch teilweise auf den schon unter den Heiden (Stoikern) verbreiteten Glauben an einen eschatologischen Weltbrand hin (Justin, Tertullian, Klemens von Alexandrien). Es ist nicht zu verwundern, wenn die früher genannten chiliastisch gesinnten Väter sich diese Erneuerung etwas in den Farben der spätjüdischen Apokalyptik auszumalen versuchen und das auf die Erde herniedergestiegene „himmlische Jerusalem" als eine möglichst ideale, aber immerhin diesseitige menschliche Wohnstätte der Heiligen denken, worauf dann freilich der vollkommene, rein transzendente Endzustand folgen wird. Das Weltende fassen die Väter als ein definitives; nur Origenes träumt, gestützt auf platonische Ideen, wie die meisten heidnischen Philosophen von einer ewigen Wiederkehr aller Dinge. Die Stoa verstand diese Wiederkehr im engsten und wörtlichsten Sinne und bezog sie auf die einzelnen Kreaturen, Menschen und ihre Geschehnisse (vgl. Origen., Contra Cels. 4, 67—68). Nur die Wirklichkeit, nicht das Wie der Weltvernichtung und Welterneuerung läßt sich aus der Schrift dartun.

Die Scholastik suchte durch Spekulation eine Vorstellung vom eschatologischen Weltbilde zu gewinnen. Manche neuere Theologen vermissen in ihm die Organismen. Gutberlet möchte demgegenüber wenigstens eine Vergeltung der Tiere, die hier so vieles leiden, annehmen. Wer sich der Grenzen des menschlichen Erkennens bewußt bleibt, wird sich vor Aufstellungen hüten, die er aus der Offenbarung nicht beweisen kann. Die natürliche Vernunft dringt nicht einen Schritt ins dunkle Vorwärts. Warnen muß man auch, zuviel Materialismus ins Jenseits zu tragen.

Eines aber darf vom eschatologischen Weltzustande festgehalten werden. Er ist gekennzeichnet durch die Eigentümlichkeit der Scheidung. Scheidung von Gut und Bös, von Glück und Unglück, von Harmonie und Disharmonie. Es ist für die Guten eine wahre „Insel der Seligen". Nicht mehr wohnt nebeneinander wie im Diesseits Tugend und Laster, Wahrheit und Irrtum, Liebe und Haß. Volle Harmonie kennzeichnet die neue Welt und ihre Bewohner. So stellt sich Paulus den Schlußakt des Weltdramas vor. Alle gottfeindlichen Elemente und Momente sind verschwunden. Christus hat alle Bosheit vernichtet und beseitigt; das Kleinod der neuen Menschheit führt er seinem Vater zum ewigen Eigentum vor. Sich selbst als glorreiches Haupt derselben unterwirft er in Demut seinem Vater. „Wenn ihm aber alles unterworfen sein wird, dann wird auch der Sohn selbst dem unterworfen sein, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott alles in allem sei" (1 Kor 15, 28). Gott alles in allem am Anfange, Gott alles in allem am Ende.

Praktische Folgerungen.

Den sittlichen Wert des Dogmas von Tod, Gericht, Himmel und Hölle deutet schon das Buch Sirach an. „In all deinen Dingen gedenke deines Endes und du wirst in Ewigkeit nicht sündigen" (Sir 7, 40). Man bezieht diese

Worte für gewöhnlich auf das Andenken an den Tod, das Gericht und die Hölle (Augustin, Bernhard); diese drei letzten Dinge sind in der Tat sehr kräftige Mittel, uns von der Sünde abzuschrecken. Ist die Sünde, wie Thomas sagt, wesentlich Anhänglichkeit an die Kreatur, dann entreißt uns der Tod ihr Objekt, das Gericht führt uns ihre Torheit und ihr Unglück vor die Seele, und die Hölle peinigt uns ewig für ihre Bosheit und Schuld. Diese Gedanken sind neben einem andern von der Allgegenwart Gottes sehr geeignet, in der Stunde, wo die Versuchung zur Sünde lockt, uns heilsam zu erschüttern und zu Gott hinzuwenden. In manchen Momenten ist es vielleicht die Hölle allein, die uns die nötige Kraft gibt, die Versuchungen zu überwinden.

Anderseits ist die Lehre vom Fegfeuer, wie schon angedeutet, sehr tröstlich, da sie gleichsam ein Gegengewicht gegen die Schrecken der Hölle bildet, die uns in Verzweiflung bringen könnte, weil wir wissen, daß niemand vor Gott rein und sündenlos ist. Gott züchtigt nicht jede Sünde mit der Hölle, sondern nur die Todsünde, in welcher sich der Mensch von ihm gänzlich abwendet und die Kreatur vergöttert. Die gewöhnliche oder läßliche Sünde dagegen straft er im Fegfeuer und läutert die Seele von der letzten freiwilligen Unvollkommenheit.

Wie uns das Andenken an Tod, Gericht und Hölle mit Gottesfurcht erfüllt und von der Sünde abschreckt, so entzündet der Gedanke an den Himmel und die Anschauung Gottes in uns die reine Gottesliebe, zieht uns hin zu den wahren ewigen Gütern der Tugenden und guten Werke, und lehrt uns den hohen Wert der heiligmachenden Gnade erkennen, wodurch allein wir den Himmel und seine Seligkeit uns sicherstellen können. Wie oft hat Christus, hat Paulus, haben die Apostel in dem Aufblick zum Himmel den religiösen Mut zur Erfüllung ihres Lebenswerkes gefunden und gestärkt.

Druckfehlerverzeichnis.

S.	86	Zeile	25	von oben	lies wenigstens statt wenigsten.
„	87	„	6	„ „	opificio statt apificio.
„	93	„	27	„ „	In statt ja.
„	94	„	32	„ „	Lamennais statt Lammenais.
„	98	„	16	„ „	Sch'ma statt Schema.
„	127	„	40	„ „	Sinnesänderungen statt Gesinnesänderungen.
„	139	„	8	„ „	würde statt wurde.
„	151	„	35	„ „	mit statt zu.
„	176	„	1	„ „	feststellen statt feststellen.
„	182	„	23	„ „	Vorzeit statt Neuzeit.
„	236	„	27	„ „	Willensfreiheit statt Wissensfreiheit.
„	333	„	26	„ „	Widerlegung statt Rechtfertigung.
„	439	„	29	„ „	sie statt er.
„	463	„	6	„ „	sie statt es.
„	471	„	21	„ „	beim statt vom.
„	539	„	7	„ „	Komma hinter Autorität.
„	633	„	35	„ „	Spendungsworte statt Sendungsworte.
„	641	„	35	„	tilge Die Wirkungsweise.
„	702	„	27	„	lies unser statt unter.
„	720	„	3	„ „	Gesäuertes benutzten statt Ungesäuertes benutzten.
„	721	„	27	„ „	muß statt müssen.
„	739	„	29	„ „	Liturgen statt Liturgien.
„	837	„	13	„ „	Lugdunense statt Lyonense.

Register.

Abälard 81.
Ablaß: Begriff und Einteilung 791, theol. Begründung 793, Bedingungen 795, Wert 795, Nutzen 795, für Verstorbene 796.
Ablaßgewalt, Träger 795.
Ablaßinstruktionen 796.
Absolutionsformel 767 f.
Äbtissinnen 810.
Actio in distans 135.
Adams Fall 268 ff.
Adams Urgerechtigkeit 263 ff.
Adonaj 108.
Adoptianismus 329 388.
Adoptivkindschaft der Gerechtfertigten 501.
Adoratio und veneratio 614 617.
Agatho, Papst 325.
Agnostizismus 94.
Akt der Schöpfung 222.
Akte, überlegte, unüberlegte (actus deliberati und indeliberati) 418 430 503.
Akte der theol. Tugenden vor der Rechtfertigung möglich 502.
Akzeptationstheorie 367.
Akzidentelle Heiligkeit Christi 337.
Akzidenzien in der Eucharistie 715 ff.
Albert der Große 82.
Alexander von Hales 82.
Alkuin 329.
Allgegenwart Gottes 131 f.
Allgemeinheit der Gnade 451.
Allmacht Gottes 155 ff.
Allmacht in der Schöpfung 230 f.
Allwissenheit Gottes 139.
Alttestamentlich, Gottesbegriff 102 f, Gerechtigkeit 428, Sündenbegriff 475, Kirche 524 544.
Analogische Erklärung der hypostatischen Union 322 ff.
Analogische Erklärung der Trinität 217 ff.
Anathematismen Cyrills 315.
Anbetung Gottes 162, Christi 315, des Gottmenschen 331 ff, der Eucharistie 714.
Anbetung und Verehrung 614 ff 617.
Anrufung der Heiligen 616 ff.
Anselm 81.
Antichrist 843.
Antitrinitarier, moderne 178.
Apollinarius 311.
Apostolat eine Stiftung Jesu 609 f.
Apostolikum 45.
Apostolische Kirche 607.
Applikation der Messe 757.
Appropriationen 209.
Arabismus 82.
Aristotelismus 73 79.
Arius 177 188 193 311.
Aseität 110 ff.
Assistenz des Heiligen Geistes 551 559.
Athanasianum 45.
Athanasius 315 ff.
Atheismus 94.
Attribute Gottes 117.
Auferstehung, Christi 379 ff, des Menschen 726, des Fleisches 843 ff, der Guten und Bösen 844.
Auferstehungsleib 846 f.
Aufgabe der Dogmatik 70.
Augustin, theol. Bedeutung 76 f, über die Erbsünde 273 f, über die häufige Kommunion 723, über Gottes Heilswillen 453, über die Freiheit 467, über die Caritas 446 ff 498, über die kirchliche Unfehlbarkeit 531, über die Eucharistie 704, sein Gnadenbegriff 495.
Augustin und der Pelagianismus 425.
Augustiner 81.
Augustinianer 461 470 f.
Augustinismus 86.
Ausgänge in Gott 200 ff.
Außernatürliche Gaben 260.

Bañez 470.
Baptisterien 686.
Barmherzigkeit Gottes 158 164 f.
Barmherzigkeit und Gerechtigkeit kein Widerspruch 165.
Beatus von Libana 329.
Begehungssünden 162.
Begierdetaufe 674 f.
Begriff, Gottes 102 ff, der Gnade 406 ff, der Kirche 524 ff, des Sakramentes 627 ff, des Lohnes 514 ff, des Opfers 730 ff.
Beharrlichkeit 436 f.
Beicht 774 ff.
Beichtbüchlein 781.
Bekenntnisglaube 486 ff.
Berengar 695 709.
Bernhard von Clairvaux 81.
Beschneidung 666.
Betrugshypothese 382.

Beweisführung, dogmatische 71.
Bewußtlose Empfänger der Sakramente 643.
Bilderverehrung 621 ff.
Bischöfe, Träger der Lehrgewalt 42 555 ff, wann unfehlbar 557 f, Nachfolger der Apostel 556, Bischöfe und Primat 583 f, Bischofsweihe 810.
Bittopfer 753.
Bluttaufe 673 f.
Boethius 79.
Bonaventura 83.
Böses wird von Gott erkannt 152, von Gott zugelassen 463.
Brüder Jesu 392 f.
Bundesgott 104 f 156.
Bundesschlüsse 291 407 ff.
Bußbegriff 759 ff.
Buße, sakramentale 758, Spender und Empfänger 785 f, Wirkung und Notwendigkeit 789 ff.
Bußpriester 785 f.
Bußpsalmen 759.
Bußredemptionen 793.

Calvins Prädestinationslehre 459, Eucharistielehre 695.
Certitudo salutis 504 ff.
Chalcedonense 316 322.
Charakter, sakramentaler 638 ff 649 810 811.
Charisma der Wahrheit 529 551.
Charismatiker der Urkirche 527 ff.
Charismen 412.
Charismen Christi 338.
Charitas und heiligmachende Gnade 499 512, Prinzip der guten Werke 518.
Christologie 288 ff 296 ff.
Christus, historische Existenz 297 f, Geburt 188, frei von Erbsünde 335, Heiligkeit 334 f, Gottheit 190 ff 297 ff, Sohnschaft 388, Menschheit 310 ff, hypostatische Union 317 ff, Knecht Gottes 329, Lehrer 346 ff, Priester 351 ff, König 375 ff, Mittler 368 f, Opfertod 354 ff, Höllenfahrt 377 ff, Auferstehung 379 ff, Himmelfahrt 382 ff, Wiederkunft 383 f 840 ff, Christus und die Heidenwelt 452, Wunder 309 333 382, Wissen 339, Weissagungen 308 f, Sündenvergebung 759 f, Richter 847 ff.
Christus und Paulus in der Erlösungslehre 355 ff, in der Lehre von der Kirche 524 ff.
Christus und die Synagoge 533 539.
Christusbilder 334.
Christuskult 315 331 ff 714.
Concursus generalis 234 ff, concursus praevius, simultaneus 418 ff.
Consortium divinae naturae 499.
Cyrill von Alexandrien in der Christologie 315 ff 323 ff.

Decretum alligativum 280.
Deificatio, θέωσις 495 499.
Deismus 135.
Delectatio coelestis 465 ff.
Defekte der Menschheit Christi 313.
Destruktion der Opfergaben 733 f.
Diakonat 807.
Diakone, Spender der Eucharistie 722, Spender des Bußsakramentes 786.
Diakonissen der Urkirche 810 f.
δικαιοσύνη, δικαίωσις 474.
Disposition der Gnade 450 f, der Rechtfertigung 486 f.
Dogma, Begriff 5 f, falsche Auffassungen 7 f, Einteilung 7.
Dogmatik, Begriff 2 f, Verhältnis zu den übrigen theologischen Disziplinen 3, ob spekulative oder praktische Wissenschaft 3, ob überhaupt Wissenschaft 4.
Dogmatische Epistel Leos I. 316.
Dogmatische Tatsachen, factum dogmaticum 8.
Dogmatischer Fortschritt 62 ff 590 ff, falsche Auffassungen davon bei Protestanten, Modernisten und Griechen 66 ff.
Doketismus 310 ff.
Doxologien 187.
Dreifaltigkeit 168 ff.
Dualismus 122 f.
Dualismus von Leib und Seele 254.
Duns Scotus 83 f.
Dyotheletismus 324 f.

Ecclesia supplet 653.
Ehe 656, Begriff 813, Namen 814, Einsetzung 814 ff, Spender 817 f, Empfänger 818 f, Materie und Form 819 f, Einheit 820, Unauflöslichkeit 822 f, Ehekonsens 819, Wirkung desselben 819 f, Josephsehe 392.
Ehebruch kein Scheidungsgrund 824.
Eigenschaften Gottes 116 ff, der Rechtfertigung 503 ff, der Kirche 584 ff, der Ehe 820 ff.
Eigentümlichkeiten, persönliche (proprietates personales) 208 ff.
Einfachheit Gottes 123 f.
Eingegossene Tugenden 502 f.
Einheit der Kirche 597 ff.
Einheit der kirchlichen Lehre 69.
Einheit des Menschengeschlechtes 253.
Einheit des menschlichen Endzieles 263.
Einheit Gottes 122 170.
Einleitung in die Dogmatik 1 ff 85.
Einwohnung Gottes im Menschen 501 ff.
Einwohnung in Gott, Perichorese 172 213 ff 328.
El, Elohim, Eljôn 108.
Elipandus von Toledo 328.
Emanatismus bezüglich der Entstehung der Seele 256 f.
Empfänger der Sakramente 654 ff.
Engel, ihre Erschaffung 242 ff, ihre Erhebung 244 ff, ihr Fall 247 ff, Teilnehmer am Gericht 848.
Ephesinum 314 ff.
Epiklese 708 720 f.

Episkopalsystem 533.
Episkopat 807 f.
Erbschaft des Himmels 501 518.
Erbsünde 272 ff, Fortpflanzung 280 ff, Folgen 281 ff 474.
Erhaltung der Welt 232 ff.
Erkenntnis Christi 341.
Erkenntnisprinzipien, dogmatische 13 ff.
Erlebnis am auferstandenen Christus 382.
Erlösung, vorbereitet 290, notwendig und frei 291 ff.
Erlösungslehre 288 ff.
Erlösungsratschluß Gottes 290 f.
Erlösungstheorien 364 ff.
Erlösungswirkungen 372 ff.
Erschaffung der Welt 222 ff.
Eschatologie 825.
Etherius von Osma 329.
Eucharistie, Begriff, Benennung und Bedeutung 691 ff, reale Gegenwart 894 ff, Verheißung 698 f, Einsetzung 699, patristische Schwierigkeiten 705 f, Fortschritt in der Eucharistielehre 706, Totalität und Dauer 711, Geheimnis 714 ff, Sakrament 718, Materie und Form 719 ff, Spender und Empfänger 723 f, Wirkung und Notwendigkeit 724 ff, Opfer 729 ff.
Eutyches 316 323 f.
Evas Sündenfall 270.
Ewigkeit Gottes 129 f.
Exorzismus 662.

Fall der Engel 247 ff, der Menschen 268 ff.
Fegfeuer, Existenz 836 f, Strafen 839, Gegenstand der Läuterung 839 f, Stätte des Trostes 840.
Feuer der Hölle 835 f.
Fides caritate formata 492 512.
Fides divina, ecclesiastica. humana 52.
Fides implicita 489 493 597 680.
Fides informis 512.
Fides per se, per accidens 55.
Fiduzialglaube 487.
Filioque 189 202 ff.
Firmung, Begriff, Name und Einsetzung 681 ff, Materie und Form 685 f, Spender und Empfänger 686 f, Wirkung und Notwendigkeit 688 ff.
Florilegien, dogmatische 78.
Fluchformeln der Schrift 162.
Fluchpsalmen 162.
Folgen der Erbsünde 281.
Formalursache der Rechtfertigung 478.
Fortbestand beider Naturen in Christus 323 ff.
Fortpflanzung der Menschheit 256 f, der Erbsünde 280 f.
Fortschritt, dogmatischer 62 ff 590 ff.
Freiheit bei den verdienstlichen Werken 517.
Freiheit der Erlösung 293, der Inkarnation 294 f.
Freiheit der Schöpfung 228 ff.
Freiheit Gottes 152 ff.
Freiheit und Gnade 465 ff.
Freiheit und Notwendigkeit in Gott 154.
Fronleichnamsfest 694.
Früchte des Meßopfers 756.
Fundamentalartikel 69 599 ff.
Fundamentaltheologie 599.
Fürbitte der Heiligen 616 ff.

Gaben des Heiligen Geistes (dona Sp. S.) 503, als Gnade Christi 338.
Galgenreue 770.
Gebet, kirchliches, ein Glaubensgesetz 42.
Gebete füreinander 612 f.
Geburt des Herrn 338.
Geduld Gottes 158.
Gefolge der heiligmachenden Gnade 502 ff.
Gegenanathematismen des Nestorius 315.
Gegenwart Christi in der Eucharistie 694 ff 715 ff.
Geheimnis der Trinität 215 ff, der Erlösung 289 ff, der Eucharistie 714 f.
Geist, Heiliger, seine göttliche Persönlichkeit 194 ff, seine persönliche Einwohnung in den Gerechten 501 f, seine Gaben 503, nicht identisch mit der heiligmachenden Gnade 494.
Geistbegabte (πνευματικοί) der Urkirche 527.
Gemeinschaft der Heiligen 611 ff.
Generatianismus 257 280.
Genugtuung Christi 294 364 ff, sakramentale, ein Teil der Buße 781 ff.
Gerechtigkeit, doppelte, des Gerechtfertigten 478, natürliche, des Heiden 487.
Gerechtigkeit Gottes 162 f.
Gerechtigkeit im Alten Testamente 428 509.
Gericht, besonderes 827, allgemeines 847 ff.
Geschichte der Dogmatik 75 ff.
Gewalt Christi über die Sakramente 656, kirchliche 548 ff.
Gewißheitsgrade, theologische 10 f.
Gewissenserforschung vor der Beicht 781.
Gilbert de la Porrée 81.
Gioberti 97.
Glaube, Begriff und Einteilung (fides divina, f. ecclesiastica, f. humana) 52, seine Prinzipien 53 ff, sein Akt 51 430, fides per se, f. per accidens 55, s. fides.
Glaube und Rechtfertigung 486.
Glaubensbekenntnis, äußeres, in der Kirche 594 ff.
Glaubensdefinitionen, kirchliche 44.
Glaubensgegenstand (obiectum fidei materiale) 55.
Glaubensgnade 53 415 429 ff.
Glaubensgrund (obiectum fidei formale) 56.
Glaubenslehre unveränderlich, doch perfektibel 62 ff.
Glaubensregel (regula fidei remota und proxima) 39 ff.
Glaubenssymbole 45.
Glaubwürdigkeitsgründe (motiva credibilitatis) 48 ff 420 595.
Gleichheit der drei göttlichen Personen 214 f.

Gnade, aktuelle 414, Eigenschaften derselben 420 ff, Notwendigkeit 420 ff, Gratuität 448 ff, Allgemeinheit 451 ff, Wirkungsweise 464 ff, Gnade und Freiheit 465 ff.
Gnade, Begriff 406 ff 680, Einteilung 411 ff.
Gnade Christi 336 ff, Gnade des Hauptes (gr. capitis) 339.
Gnade, habituelle 474, Wesen 494 ff, Wirkungen und Gefolgschaft 494 ff, Ungewißheit 503 ff, Ungleichheit 509 ff, Verlierbarkeit 510 ff, Früchte 513 ff.
Gnade, hinreichende (gr. sufficiens) 468 f.
Gnade Marias 393 ff.
Gnade, sakramentale 638.
Gnaden des Urstandes (iustitia originalis) 263 ff.
Gnadenbegriff der Jansenisten (gr. magna, victrix und gr. parva) 469.
Gnadenbegriff im Alten Testamente 407 f, im Neuen Testamente 408 ff.
Gnadenbilder, ihre Verehrung 623.
Gnadenmaß, ungleich erteilt 509.
Gnadenschatz, kirchlicher (thesaurus ecclesiae) 792 794.
Gnadenstand, Bedingung des Verdienstes 516.
Gnadenwirkungen der Sakramente 636 ff.
Gott, natürlich erkennbar 90 ff, Gegenstand des Glaubens 98 ff, sein Wesen nach der Schrift 102 ff, nach der Vernunft 109 ff, Eigenschaften 116 ff.
Gottesbegriff nach der Schrift 102 ff 489, nach der Vernunft 109 ff.
Gottesbeweise 93 f.
Gottesgebärerin (*θεοτόκος*) 314.
Gottesidee, angeborene 95.
Gotteskindschaft, übernatürliche 501.
Gotteslehre 90 ff.
Gottesmutter 386 ff.
Gottesnamen, biblische 107 ff.
Gottessohnschaft Christi 328 ff.
Gottheit Christi 297 ff.
Gottschauung (visio beatifica) 99 426 830.
Griechische Väter, ihre Eigenart 72.
Gültigkeit der Sakramente 648 ff.
Güte Gottes 157 f.
Güter, zeitliche, Gegenstand des Verdienstes 521.

Habituelle Gnade 473 ff.
Habitus der theologischen Tugenden 502.
Habitus operativus und h. entitativus 497.
Häresie als theologische Zensur 11.
Häresien nützen dem dogmatischen Fortschritt 64 f, antitrinitarische 176 ff, christologische 314 ff, über die Kirche 597 600 603.
Hauchung des Heiligen Geistes 202 f.
Hegelianismus 87.
Heiden, moderne 457.
Heidenmission 452 f.
Heilige, als Standespatrone und Nothelfer 618; ob außerhalb der Kirche 602.
Heiligenanrufung 615.
Heiligenmessen 754.
Heiligenverehrung 614 ff, ob pflichtmäßig 615.
Heiligkeit Gottes 159 f, Christi 334 ff 337 f, der Kirche 600 ff.
Heilshandlungen (actus salutares) 422.
Heilswille Gottes 452.
Herz-Jesu-Kult 331 f.
Hierarchie, kirchliche 547 ff 805.
Himmel 829 ff, nicht rein eschatologisch 534 540, sondern auch präsentisch 540.
Himmelfahrt Christi 382 ff, Marias 402 ff.
Himmelreich Christi und die Kirche 533.
Historizismus 7.
Hochscholastik 82.
Hölle 832 ff.
Höllenfahrt Christi 377 ff.
Höllenstrafen (poena sensus und p. damni) 835 f, der Teufel 249.
Honorius 324.
Husiten 728.
Hypostase erklärt 174 f.
Hypostasenspekulation des Alten Testamentes 182 f.
Hypostatische Union 317, Eigenschaften 320 ff.
Hypothesen über Christi Auferstehung 382.

Jahwe 108.
Jansenismus 9 f 439 f 444 ff 452 f 457 459 465 468 f 506 587.
Idee, ewige, in Gott 230.
Idiomenkommunikation 315 ff.
Jesuiten und Jansenisten 86.
Impanationstheorie 695 696 f 704 f.
Imputationstheorie 477.
Indefektibilität der Kirchenlehre 586 ff.
Index 12.
Ineinanderwohnung (Perichorese) der drei Personen in Gott 212 ff.
Inkarnation des Logos, aktive und passive 212, frei 294.
Inspiration 20, Wesen 23 ff, Grade 25, Verhältnis zur Offenbarung 551.
Instrumentalursachen, sakramentale 642 f 650.
Integritätsgnaden des Urstandes 260, ihr Verlust 283 f.
Intention bei der Sakramentsspendung 651 ff, aktuelle, virtuelle, habituelle 653, innere und äußere 553, bedingte und unbedingte 653, bei der Eucharistie 722.
Johannes d. E. über Christus 302 ff.
Johannes von Damaskus 77.
Johannestaufe 664 f.
Josephsehe 392.
Jovinian 510 ff.
Jüdische Dogmatik 273.
Jungfräulichkeit, Marias 390, Verhältnis zur Ehe 820.
Iustificatio impii 474.

Kadosch 109.
Kalixtiner 712.
Kanon der Schrift 18 ff.

Kanonisation der Heiligen 43.
Kardiognosie Christi 338.
Karl d. Gr. 329.
Karlstadt über die Eucharistie 695 701, über die Bilder 625 f.
Karolingisches Zeitalter 78 f.
Katechumenat 489 491 679 693.
Katenen 78.
Ketzertaufe 648 ff.
Kinderbeicht 788.
Kinderfirmung 687.
Kinderhölle (limbus puerorum) 283.
Kinderkommunion 724.
Kinderrechtfertigung 484 494 ff 510 517.
Kindertaufe 272 274 283 633 643 673 677.
Kirche, Begriff 529 ff, im Alten Testament 524, göttlichen Ursprungs 532 ff, Verheißung 535, vollkommene Gesellschaft 537 ff, corpus mixtum 540, Zweck einer Heilsanstalt 542 ff, Bedeutung für die Kultur 544, Notwendigkeit 544 ff, Gewalt 547 ff, Unveränderlichkeit und Unvergänglichkeit 586 ff, Sichtbarkeit 591 f, Einheit 597 ff, Heiligkeit 600 ff, Katholizität 603 ff, Apostolizität 607 ff.
Knecht Gottes 329.
Komma, Johanneum 185 ff.
Kommentare zur thomistischen Summa 86.
Kommunion, sakramentale 712 723, geistige 724, Ritus 722 f.
Kongruenz der Erlösung 294.
Kongruismus 472.
Königtum Christi 375 ff.
Konklusion, theologische 8 f.
Konkupiszenz 265 278 f 286 726 441, bei Maria 398.
Konsignatorien 686.
Kontroverstheologen 85.
Konzilien, Unfehlbarkeit 557, Abhaltung 558 f.
Kräfte, sittliche, der Natur 439 ff.
Krankenbeicht 788.
Krankentaufe 669 673 677 f 687.
Kreatianismus 87 257 280.
Kreuzesopfer 354 ff.
Kreuzzeichen 662.
Kriterien der Tradition 33 ff, der Heilsgewißheit 506 ff.
Kult Christi 331 f, eucharistischer 693 f 714, der Heiligen 614 ff, der Reliquien 619 ff, der Bilder 621 ff.

Laienbeicht 786 ff.
Laienölung 798 f 801 f.
Langmut Gottes 158.
Lasterkataloge, paulinische 511.
Läßliche Sünden, Gegenstand der Beicht 781.
Lateinische und griechische Väter eigenartig 72.
Lehramt Christi 346 ff, kirchliches 39 ff 550 ff.
Lehre des Glaubens 44 55 62 ff.
Lehrentscheidungen der Kirche, dogmatische Quelle 52 59 f.
Lehrgewalt der Kirche, Träger 40 548 555, Funktion 41 f, Form 42, Natur 549 551, Unfehlbarkeit 550.
Leib und Seele 253 f.
Leibliche Entwicklung und Gestalt Christi 334.
Leidensfähigkeit Christi 312 f.
Leidensfreiheit der ersten Menschen 267.
Leo I. 323.
Liebe Gottes 150 ff, natürliche Liebe zu Gott 443, vollkommene nach Augustin 446 ff.
Liebermann 87.
Liebesreue 772 ff.
Liturgie 693 708.
Lombardus Peter über die Rechtfertigungsgnade 496.
Lohnbegriff der Schrift 514.
Lumen gloriae 830 f.
Luther 439 444 610 695.

Macedonianismus 178 189 199.
Macht Gottes 155 ff, der Menschheit Christi 344 ff.
Mangel der heiligmachenden Gnade und Erbsünde 278 f.
Manichäismus 424 ff 431.
Margareta von Alacoque 333.
Maria, Empfängnis unbefleckt 393 ff, Sündelosigkeit 397 ff, frei von Konkupiszenz 398, gnadenvoll 393 ff, stets jungfräulich 390 ff, Gottesgebärerin *(Θεοτόκος)* 315, Tugenden 397 f, Tod 401, Himmelfahrt 402 f, inwiefern „Ursache unseres Heiles" 400.
Marienverehrung berechtigt 402 ff 617.
Mariologie 386 ff.
Märtyrerbriefe 793.
Materie und Form in den Sakramenten 633 ff.
Medien der göttlichen Erkenntnis 143 ff.
Melchior Canus 85.
Menschengeschlecht, Erschaffung 251, Einheit 253, Erhebung 258 ff, Fall 268 f.
Menschheit Christi 310 ff.
Merkmale der Kirche 584 ff.
Messalienser 429.
Messianismus 298 ff.
Messias 183.
Meßopfer 704 729 ff, Existenz und Einsetzung 730 ff, Wesen 743 ff, Wirkungen 750 ff, Bittopfer 753, für Verstorbene dargebracht 753, zur Ehre der Heiligen gefeiert 754, Wert 756, Früchte 756, Applikation 757.
Methode, dogmatische 67 ff.
Minores 807.
Missa praesanctificatorum 713.
Missio in Gott 209.
Missionsbefehl Christi 534.
Mitwirkung Gottes (concursus generalis) 334 f.
Modernismus 6 7 15 17 25 66 72 94 379 532 540 568 573 ff 587 656 f 665 667 678 682 684 697 760 764 775 799 815.

Molina 471.
Molinismus 87.
Molinisten und Thomisten 236 418 461 f 471.
Monarchianismus 176 ff.
Mönchstaufe 673 675.
Monergismus 324.
Monismus 123 135.
Monophysitismus 311 f 316 f 323 f.
Monotheismus 122 f 193.
Monotheleten 324 f.
Motiva credibilitatis 48 ff 420 595.
Motive der guten Werke 517 ff.
Multilokation des Leibes Christi 717.
Mysterienkulte 67.

Natur, Begriff 174, des Menschen 253 439.
Natur und Übernatur 259 f.
Naturgüter als übernatürliches Verdienst 521.
Nestorianismus 314 ff 328 ff.
Neuplatonismus 95.
Neuschöpfung durch die Gnade 480 ff.
Nicänum I 188, Symbolum 45.
Nichtwissen Christi 343.
Nominalismus 81 84.
Nominalisten 496.
Nothelfer, heilige 618.
Notionale Akte in Gott 208.
Notionen, trinitarische 207 ff.
Notspender der Taufe 676, der Absolution 786 ff, der Ölung 798 801 f.
Notwendigkeit und Freiheit in Gott 154.
Notwendigkeit der Inkarnation 294 ff, der Gnade 420 ff 429 ff, der Offenbarung natürlich erkennbarer Religionswahrheiten 440, der Taufe 671, der Firmung 688, der Eucharistie 724 ff, der Buße 760, der Ölung 804.
Nüchternheit, natürliche, bei der Kommunion 724, bei der Firmung 687.

Obex der Gnade 642 f 654 f 680; der Sakramente 655.
Offenbarung, Begriff und Einteilung 13 f, Geschichte 15 ff, Absolutheit 16 f, natürlicher Wahrheiten 440.
Offenbarung und Inspiration 551.
Ökolampadius über die Eucharistie 701.
Ölung, letzte 797 ff, Einsetzung 798 ff, Materie und Form 800 ff, Spender 801 f, Empfänger 802 ff, Wirkung 803, Notwendigkeit 804.
Ontologismus 96.
Opferbegriff 730 ff, s. Meß- und Kreuzesopfer.
Optimismus 154 229.
Opus operatum 632 641 ff 643 ff, opus operantis 642.
Ordination, Einsetzung 805 ff, Stufen 805, Materie 808, Form 809, Spender 809 f, Empfänger 810 f, Wirkungen 811.
Ordo 649.
Origenismus 76.

Papst, Unfehlbarkeit 41 559 ff, Primat 531 567 ff 579 ff.
Partikularsynoden 42.
Parusie des Herrn 840 ff, Vorzeichen 842 f.
Paschasius Radbertus 695 704 708 f.
Patristik 75 ff.
Patristische Schwierigkeiten in der Eucharistielehre 705 f.
Paulus, seine Unfehlbarkeit 553 f, seine Rechtfertigungslehre 491 ff.
Pelagianismus 266 272 ff 421 ff 426 f 429 448 458 465 477.
Pelagius 421.
Perichorese 172 213 ff 328 502.
Perseverantiae gratia 436 f.
Person, erklärt 173.
Pessimismus 159.
Petrus, Empfänger des Primats 559 ff 567 ff, Verhältnis zu Paulus 578.
Petrus Lombardus 81.
Pilgerstand Christi 242, des Menschen 517 826 f.
Pistorienser 9.
Platonismus 79.
Plinius d. J. 194.
Pneumatiker 527.
Polygamie 821 f.
Polytheismus 122.
Prädestination 451 458 ff 462.
Praedeterminatio physica 236.
Präexistentianismus der Seele 256.
Praemotio physica 236 418 470.
Praeternaturale quid? 260.
Presbyterat 807.
Priester, Lehrtätigkeit 42.
Priesteramt Christi 351 ff.
Priesterweihe s. Ordination.
Primat Petri 531 567 ff, der Päpste 579 ff, Natur und Umfang 582 ff.
Privatoffenbarung 56.
Privilegium Paulinum 824.
Professio fidei 45.
Prolog des Johannes 305.
Protoevangelium 290 f 394 ff.

Rassen der Menschen 253.
Ratramnus 695.
Ratschluß der Erlösung 289 ff.
Rechtfertigung als Tat Gottes 474 ff, als Tat des Menschen 484 ff, als Zustand 494 ff, Verhältnis zur Heiligung 477.
Rechtfertigungsbegriff der Protestanten 474, im Alten Testament 475 f.
Rechtfertigungsgnade 474 ff, Wesen 494 ff, Eigenschaften 503 ff, Früchte 513 ff.
Reformatoren vor der Reformation 610.
Regierungsgewalt der Kirche 563 ff.
Rekapitulationstheorie 274.
Relationen in Gott 206 ff.
Religionsgeschichte und Dogmatik 67.

Reliquienverehrung 619 ff.
Reprobation 461, Begriff 462, Einteilung 462.
Reservatfälle 786.
Reue 769 ff, vollkommene und unvollkommene 771 ff.
Rosmini 97 710.

Sakrament, Begriff 627 ff, äußeres Zeichen 633 ff, Wirkung 636 ff, Wirksamkeit 641 ff, Wirkungsweise 645, Spender 647 ff, Empfänger 654 ff, Einsetzung 655 ff, Siebenzahl 658 ff, Gültigkeit 648 ff, Wirkungen 636 ff, Einteilung in S. der Lebendigen und der Toten 637, Instrumentalursachen der Gnade 642.
Sakramentalien 658 661 ff.
Sakramente des Alten Bundes 660, protestantische Sakramente 630 ff 634.
Salmantizenser 86.
Satan 247 f, durch Christus besiegt 334 ff.
Satisfactio vicaria 364 ff, satisfactio und satispassio 366.
Schaddaj 108.
Scheintodshypothese 382.
Schisma 597 f 600 604.
Scholastik 78 f.
Schöpfung, Begriff 222 f, ewig und zeitlich 226 ff, frei vollzogen 228 f, nach ewigen Ideen 229, Akt der Allmacht 230, ob Vernunftwahrheit 225 f.
Schöpfung und Erhaltung 233.
Schöpfungsgeschichte 103.
Schöpfungslehre 222 ff.
Schrift, dogmatische Quelle 17, Kanon 18 ff, Inspiration 20 ff, Gebrauch 27 ff, Verhältnis zur Tradition 36 ff.
Schriftbeweis 71.
Schulmeinungen 70.
Schutzengel 244 ff.
Scientia Christi, infusa und acquisita 341.
Scotus Duns 83 f.
Scotus Erigena 79.
Seele, unsterblich 253, Verhältnis zum Leibe 253 f, Ursprung 251 f.
Seelenmessen 753 ff.
Seelenschlaf 827.
Seelenwanderung 827.
Selbsterhaltungstrieb der Kreaturen 234.
Selbsterlösung 292.
Selbstkommunion 648 713 722.
Selbsttaufe 648 675.
Sekten 604.
Semipelagianer 429 ff 432 437 442 448 ff 458.
Semirationalismus 60.
Sendungen in Gott 209.
Sentenzensammlungen 78.
Sergius 324.
Sichtbarkeit der Kirche 591 ff.
Sohnschaft Christi 388.
Sorbonne 12.
Spiration des Heiligen Geistes 200 ff.
Sprache des Urstandes 267.
Stände (status) der menschlichen Natur 262 ff.
Stoffeinteilung 68 ff.
Subdiakonat 807.
Subordinatianer 176 ff.
Subsistenz erklärt 173.
Substantiale Heiligkeit Gottes 159 f, Christi 336.
Substantiarier 277.
Substanz erklärt 173 f.
Sünde der erhobenen Hand 164.
Sünde der Stammeltern 268 ff.
Sündelosigkeit Christi 334 f, Marias 397 ff.
Sündenbegriff des Alten Testamentes 475.
Sündenvergebung durch Christus 759, in der Rechtfertigung 474.
Sündenvergebungsgewalt der Kirche 763 ff.
Sünder empfangen Gnade 455 ff.
Supernaturale quoad substantiam, quoad modum 260 f.
Symbole, kirchliche 45.
Symbolische Aufgabe der Dogmatik 70.
Synkretismus in der Gnadenlehre 473.
Synoptiker über die Gottheit Christi 301 ff.

Tätigkeit Gottes 135 ff.
Taufe, Begriff, Name, Bedeutung 663, Einsetzung 664 666, Materie 668, Form 670, Wirkung 671, Notwendigkeit 673 f, Spender 676 f, Empfänger 678 f, Taufe und Erbsünde 671 f, außerchristliche Taufen 664 667, der Häretiker 648.
Taufcharakter 638 f 810; vgl. Charakter.
Taufpaten 677.
Terminologie, dogmatische 70 f 76, trinitarische 173.
Teufel 247 ff.
Theandrische Tätigkeit Christi 328.
Theodicee der göttlichen Gerechtigkeit 163 f, der Erbsünde 287, der Hölle 836.
Theologie, Begriff und Einteilung 2 ff.
Theopaschitische Formel 328.
Theopaschitismus 312 317.
Theophanien 182.
Thomas von Aquin 83.
Thomismus 86 470 ff.
Thomisten und Molinisten 236 418 461 f 470 ff.
Tiere, Gegenstand der göttlichen Barmherzigkeit 158.
Tod, Lehre über ihn 825 f, Folge der Sünde 266 ff 825, allgemein 826, durch Christus verklärt 375, Ende des Verdienstes 826.
Tod Marias 401.
Todsünde 510, ihre Geschichte 788.
Tonsur 805.
Tradition 19 29 ff 591 607, Kriterien derselben 33 ff, Tradition und Schrift 36 ff.
Traditionalismus 94.
Traduzianismus 257.

Transsubstantiation 695 ff 706 f, ihr Wesen 709 ff.
Treue Gottes 165.
Trichotomismus 253 f 311 ff.
Tridentinum 85.
Trinität 168 ff, Trinitätskonstruktionen der Griechen und Lateiner 218 ff.
Tritheismus 170 179 ff.
Tugenden, theologische 512, eingegossene 502 f, Christi 338, Marias 397 ff.

Übernatur 259 f 518.
Ubiquitätslehre 697 718.
Unauflöslichkeit der hypostatischen Union 322.
Unermeßlichkeit Gottes 131 f.
Unfehlbarkeit der Kirche 40 f 540 f, ihre Natur 41, Gegenstand und Umfang 43 540 ff 551.
Unfehlbarkeit des Apostels Paulus 553, des Papstes 559 ff, des Alten Testamentes 555.
Ungewißheit des Heiles 503 ff.
Unglaube 510.
Ungläubige, positive und negative 457.
Ungleichheit des Gnadenmaßes 509 ff.
Union, hypostatische 317 ff.
Unsterblichkeit der Seele 233 f.
Unsündlichkeit Christi 335, der Seligen 831.
Unterlassungssünden 161.
Unterschiede in Gott 113 ff.
Unveränderlichkeit Gottes 127 f.
Unverdienbarkeit der Gnade 448.
Unvergänglichkeit der Kirche 586 ff.
Unwiderstehlichkeit der Gnade 466 ff.
Urstandsgnaden 263 ff.
Utraquisten 712 728.

Väter, ihr Konsens 27 35 f 72, griechische und lateinische eigenartig 72.
Vatergott Christi 106 f.
Vatikanum 87.
Verdienst, Begriff 513 ff, Bedingungen 516 ff, Ungleichheit 518 f, Einteilung 519, Gegenstand 519 ff.
Verehrung Gottes 162; Christi 315 331 ff, der Eucharistie 714, Marias 402 f 617, der Heiligen 614 ff, der Reliquien 619, der Bilder 621 ff.
Verehrung und Anbetung 614 617.
Vergebungsgewalt der Kirche 763 ff.
Vergöttlichungslehre (θέωσις) der Väter 405 499 706 725.
Verheißung der Eucharistie 698, des ewigen Lohnes 514 516 ff.
Verlorenheit des Menschengeschlechtes durch Adams Fall 292 ff.
Verlust der Integritätsgaben 283 f.
Vernunft und Eucharistie 714 ff.
Vernunft und Trinität 215, Vernunft und Erlösung 289 ff.
Vernunftbeweis für die Existenz Gottes 90 ff, für die Gottheit Christi 308 f.
Verstandesgnade 415.
Verstockung und Verblendung 455 ff.
Verwundung der menschlichen Natur 278.
Vielörtlichkeit des Leibes Christi 717.
Vielweiberei 821 f.
Viktoriner 81.
Vinzenz von Lerin 63 77.
Virginität besser als Ehe 820.
Visio beatifica Christi 340, der Seligen 99 426 830.
Visionshypothese 382.
Vollkommenheit Gottes 118 ff.
Vollkommenheiten der Menschheit Christi 334 f.
Vorbereitung auf die Rechtfertigung 484 f, der Erlösung 290 f.
Vorherwissen Gottes und menschliche Freiheit 141 f.
Vorhölle 377 ff.
Vorsehung Gottes 239 ff.
Vulgata 27 f 71.

Wahrhaftigkeit Gottes 165.
Wahrheiten, katholische 7 ff.
Wandlung, aktive und passive 710.
Wandlungslehre 706 ff.
Wege der Gotteserkenntnis 120 f.
Weib, ob ordiniert 810, Spenderin der Taufe 677.
Weihe des Taufwassers 669.
Weihen, höhere und niedere 807 f, anglikanische 809.
Weihesakrament 804 ff.
Weihwasser 662.
Weissagungen Christi 308 f.
Weltbrand 843.
Weltende und Welterneuerung 849 ff.
Weltgericht 847 ff.
Weltregierung, göttliche 236 ff.
Werk der Erlösung 346 ff.
Werke, verdienstliche 513, reviviszieren 520.
Wesen der Erbsünde 276 ff.
Wesen Gottes 101 ff.
Wesenheit, begrifflich erklärt 174.
Wesenheit Gottes, physische und metaphysische 109 ff.
Wesenheit und Eigenschaften Gottes 113 ff.
Wiederaufleben der guten Werke 520, der Sakramente 655.
Wiedergeburt 477 ff.
Wiederkunft Christi 383 840 ff, Vorzeichen derselben 842 ff.
Wille Gottes 147.
Willenseinteilung 150 452.
Willensfreiheit Gottes 152 ff.
Willensgnade 416.
Willensmotive Gottes 149.
Wirkungen der Erlösung 372 ff.
Wirkungen der heiligmachenden Gnade 500 ff.
Wirkungen der Sakramente 636 ff, Wirkungen per se und per accidens 637 f.
Wirkungsweise der Sakramente, physische, moralische, intentionale 645 ff.

Wirkungsweisen in Christus 324.
Wissen Christi 339.
Wissen vor dem Glauben 47, in dem Glauben 59 ff 76 80.
Wissenschaft als Gabe des ersten Menschen 267.
Wunder Christi 309 333 382.

Zeitlichkeit der Schöpfung 227 ff.
Zeitpunkt der Erlösung 295.
Zensuren, theologische 11.
Zeremonien der Messe 661, der Sakramentenspendung 662.
Zeugung in Gott 200 ff.
Zeugung und Hauchung 205 f.
Ziel des Menschen 263.
Zölibatspflicht 812 f.
Zulassung des Bösen durch Gott 463.
Zweck der Schöpfung 236 ff.
weifel, theologischer, positiver und methodischer 68.
Zwingli über die Eucharistie 695 701.

Herders Theologische Bibliothek. gr. 8°

Bardenhewer, Dr **Otto, Patrologie.** Dritte, großenteils neu bearbeitete Auflage. (XII u. 588) *M* 8.50; geb. in Leinwand *M* 10.—

Familler, Dr **J., Pastoral-Psychiatrie.** Ein Handbuch für die Seelsorge der Geisteskranken. (X u. 180) *M* 2.20; geb. in Halbsaffian *M* 4.—

Gihr, Dr **N., Prim und Komplet des römischen Breviers liturgisch und aszetisch erklärt.** (VIII u. 342) *M* 4.40; geb. *M* 6.40

— **Das heilige Meßopfer dogmatisch, liturgisch und aszetisch erklärt.** Neunte und zehnte Auflage. (18.—20. Tausend.) (XVI u. 716) *M* 7.50; geb. *M* 10.—

— **Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche.** Für die Seelsorger dogmatisch-aszetisch dargestellt. Zweite, verbesserte Auflage. Zwei Bände. (XXVI u. 1158) *M* 14.40; geb. *M* 19.—

I. Band: **Allgemeine Sakramentenlehre. Die Taufe, die Firmung und die Eucharistie.** (XVIII u. 674) *M* 8.40; geb. *M* 10.80

II. Band: **Die Buße, die letzte Ölung, das Weihesakrament und das Ehesakrament.** (VIII u. 484) *M* 6.—; geb. *M* 8.20

— **Die Sequenzen des römischen Meßbuches dogmatisch und aszetisch erklärt.** Nebst einer Abhandlung über die Schmerzen Mariä. Zweite Auflage. Mit fünf Bildern. (VIII u. 310) *M* 3.60; geb. *M* 5.60

Hergenröther, Joseph Kardinal, **Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte.** Vierte Auflage, neu bearbeitet von Dr J. P. Kirsch. Drei Bände.

I. Band: **Die Kirche in der antiken Kulturwelt.** Mit einer Karte: Orbis christianus saec. I—VI. (XIV u. 722) *M* 10.—; geb. *M* 12.50. (Neue Auflage erscheint im November 1911.)

II. Band: **Die Kirche als Leiterin der abendländischen Gesellschaft** Mit einer Karte: Provinciae ecclesiasticae Europae medio saeculo XIV. (XII u. 1104) *M* 15.—; geb. *M* 18.—

III. (Schluß-) Band: **Die Kirche nach dem Zusammenbruch der religiösen Einheit im Abendland und die Ausbreitung des Christentums in den außereuropäischen Weltteilen.** (XII u. 1176) *M* 17.50; geb. *M* 20.50

1. Abteilung: **Vom Anfang des 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts.** (VIII u. 434) *M* 6.—

2. (Schluß-) Abteilung: **Von der Mitte des 17. Jahrhunderts bis zur Neuzeit.** Mit einer Karte der Konfessionen in Europa um das Jahr 1600. (X u. S. 435—1176) *M* 11.50

Hettinger, Dr **F., Lehrbuch der Fundamental-Theologie oder Apologetik.** Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. (XVI u. 926) *M* 12.—; geb. *M* 14.— (Neue Auflage erscheint 1912.)

Jungmann, Joseph, S. J., **Theorie der geistlichen Beredsamkeit.** Akademische Vorlesungen. Neu herausgegeben von Michael Gatterer S. J. Vierte Auflage. (XVI u. 700) *M* 10.—; geb. *M* 12.60

Kaulen, Franz, Einleitung in die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes. Drei Teile. gr. 8°

1. Teil: Fünfte, vollständig neubearbeitete Auflage von Dr G. Hoberg. Mit sieben Schriftproben im Text und einer Tafel. (XII u. 266) *M* 4.—; geb. in Leinwand *M* 5.20

2. Teil: Vierte, verbesserte Auflage. (VI u. 264) *M* 3.20 (Neuauflage in Vorbereitung.)

3. Teil: Fünfte, verbesserte Auflage. (VI u. 272) *M* 3.30; geb. *M* 4.50

Herders Theologische Bibliothek.

Kihn, Dr H., **Encyklopädie und Methodologie der Theologie.** (XII u. 574) *M* 8.—; geb. *M* 10.—

Pruner, Dr Joh. Ev., **Katholische Moraltheologie.** Dritte, neubearbeitete Auflage. Zwei Bände. (XXXII u. 1158) *M* 15.60; geb. *M* 20.—
I. Band. (XVI u. 596) *M* 7.80; geb. *M* 10.—
II. Band. (XVI u. 562) *M* 7.80; geb. *M* 10.—

Renninger, Dr J. B., **Pastoraltheologie.** Herausgegeben von Dr F. A. Göpfert. (XII u. 568) *M* 7.—; geb. *M* 9.—

Scheeben, Dr M. J., **Handbuch der katholischen Dogmatik.** Vier Bände. (LXXII u. 3826) *M* 48.—; geb. *M* 56.75
I. Band. (XII u. 916) *M* 10.80; geb. *M* 12.55
II. Band. (XII u. 952) *M* 12.—; geb. *M* 13.75
(Fehlen zur Zeit.)
III. Band. (XIV u. 1014) *M* 12.40; geb. *M* 14.15
IV. Band. Von Dr L. Atzberger. (XXXIV u. 944) *M* 12.80; geb. in zwei Bänden *M* 16.30

Schegg, Dr P., **Biblische Archäologie.** Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von Dr J. B. Wirthmüller. (XXVIII u. 716) *M* 9.—; geb. *M* 11.—

Schwane, Dr J., **Dogmengeschichte.** Vier Bände. (XLVI u. 2582) *M* 33.—; geb. *M* 41.—
I. Band: **Vornicänische Zeit.** Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. (X u. 572) *M* 7.50; geb. *M* 9.50
II. Band: **Patristische Zeit.** (325—787 n. Chr.) Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. (XIV u. 892) *M* 11.50; geb. *M* 13.50
III. Band: **Mittlere Zeit.** (787—1517 n. Chr.) (XII u. 702) *M* 9.—; geb. *M* 11.—
IV. Band: **Neuere Zeit.** (Seit 1517 n. Chr.) (X u. 416) *M* 5.—; geb. *M* 7.—

Stöhr, Dr **August, Handbuch der Pastoralmedizin mit besonderer Berücksichtigung der Hygiene.** Fünfte, verbesserte Auflage, bearbeitet und herausgegeben von Dr Ludwig Kannamüller. (XII u. 572) *M* 7.50; geb. *M* 10.—

Thalhofer, Dr V., **Handbuch der katholischen Liturgik.** Zwei Bände.
(Die zweite, durch L. Eisenhofer neubearbeitete Auflage ist im Druck.)

Vering, Dr F. H., **Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts, mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, Österreich und die Schweiz.** Dritte, umgearbeitete, sehr verbesserte und vermehrte Auflage. (XVI u. 1032) *M* 14.—; geb. *M* 16.—

Sämtliche Werke der „Theologischen Bibliothek" sind oberhirtlich approbiert.
Jeder Teil wird einzeln abgegeben.

Bartmann, Dr **Bernhard, Christus ein Gegner des Marienkultus?** Jesus und seine Mutter in den heiligen Evangelien. Gemeinverständlich dargestellt. gr. 8° (VIII u. 184) *M* 3.—; geb. in Leinw. *M* 3.80

„Für die nicht sehr umfangreiche, aber äußerst gehaltstiefe Schrift des Paderborner Dogmatikers kann die Theologie nur aufrichtig dankbar sein. Denn sie erörtert und löst freimütig und geschickt ein Problem, das nicht nur schwierig, sondern wegen seines Gegenstandes und der Notwendigkeit, manchen überstiegenen dogmatischen Schulmeinungen entgegenzutreten, auch heikel und weniger leicht diskutabel ist. Das Problem ist das biblische Verhältnis des Herrn zu seiner Mutter. In der rückhaltlosen, entschiedenen Betonung des Pilger- und Glaubensstandes Mariens hat Verfasser den Ariadnefaden zu dessen Lösung gefunden, die er in gesunder Schriftexegese überzeugend und klar darstellt. . . ."
(Allgem. Literaturblatt, Wien 1910, Nr 13.)

BT 21 .B37 1911 SMC
Bartmann, Bernhard,
Lehrbuch der Dogmatik
47231704
AWW-4366